



HAL
open science

Le pouvoir de la terre : essai d'histoire de la société bas-iraquienne au IIe/VIIIe siècle

Noémie Lucas

► **To cite this version:**

Noémie Lucas. Le pouvoir de la terre : essai d'histoire de la société bas-iraquienne au IIe/VIIIe siècle. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H070 . tel-03902495

HAL Id: tel-03902495

<https://theses.hal.science/tel-03902495>

Submitted on 16 Dec 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 I PANTHÉON SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE D'HISTOIRE

Laboratoire de rattachement : Islam médiéval
(UMR 8167 Orient et Méditerranée)

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Histoire
Présentée et soutenue publiquement
le 15 DÉCEMBRE 2020 par
Noémie LUCAS

Le pouvoir de la terre
Essai d'histoire de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle

Sous la direction de Mme Anne-Marie Eddé

Professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membre du Jury

M. Antoine Borrut, Professeur adjoint, University of Maryland

M. Hugh Kennedy, Professeur, School of Oriental and African Studies

Mme Françoise Micheau, Professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Mathieu Tillier, Professeur, Sorbonne Université

M. Éric Vallet, Professeur, Université de Strasbourg

Le pouvoir de la terre
Essai d'histoire de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle

À ma mère
À la mémoire de mon père

Je ne voudrais non plus qu'on m'imputât à présomption qu'étant de petite et basse condition, j'ose pourtant discourir du gouvernement des Princes et en donner les règles ; car comme ceux qui dessinent les paysages se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et lieux hauts, et se juchent sur celles-ci pour mieux considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des Princes, être populaire.

Machiavel, *Le Prince*, p. 289¹.

¹ Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

REMERCIEMENTS

En juillet 2012, alors pour la première fois au Caire pour un stage intensif d'un mois au DEAC, je recevais un courriel de Françoise Micheau qui me suggérait un sujet pour mon Master 2. Elle me proposait alors de travailler sur les élites de Bašra et Kūfa au II^e siècle de l'Hégire, précisant que si le sujet était peut-être trop large pour une thèse, l'étude de ce « champ » était quant à lui pertinent. Il y a donc une grande distance entre « Les élites de Bašra et Kūfa au II^e siècle » et « le pouvoir de la terre: essai d'une histoire de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle » qu'il serait plus juste de qualifier de cheminement, réflexif, méthodologique et scientifique.

Je tiens à remercier Françoise Micheau pour avoir fait confiance à la jeune étudiante qu'elle accepta de suivre à partir du Master 1 en 2011 et qu'elle initia à la recherche historique, avec rigueur et méthode. Je voudrais aussi lui dire toute ma gratitude pour des conseils précieux qu'elle m'a donnés un jour sur le « monde de la recherche », à la découverte duquel je m'apprêtais à partir. Elle me mit le pied à l'étrier avec Éric Vallet, à qui je dois, à parts égales, mon intérêt pour l'histoire médiévale des premiers siècles de l'Islam. Je le remercie par ailleurs pour ses nombreux conseils et sa confiance tout au long de ces années.

Je remercie enfin Françoise Micheau pour m'avoir permis de rencontrer Anne-Marie Eddé, qui accepta de diriger ma thèse. Ma reconnaissance envers Anne-Marie Eddé est immense. Elle m'a accompagné tout au long de ce parcours de thèse en me témoignant un constant soutien et en me laissant une grande liberté scientifique.

À l'Université Paris 1- Panthéon Sorbonne, j'ai bénéficié d'un cadre de travail riche au sein de l'IRBIMMA, de sa bibliothèque et de ses bureaux. Le séminaire de l'équipe Islam médiéval de l'UMR 8167 Orient & Méditerranée tous les mercredis fut par ailleurs le moment de beaux échanges et de rencontres riches dont j'ai grandement bénéficié pour mon travail de thèse. J'ai eu la chance, à trois reprises, de présenter le résultat de mes recherches en cours. Je remercie en particulier Sylvie Denoix, Anne-Marie Eddé, Mathieu Tillier et Éric Vallet. Je remercie notamment Mathieu Tillier et Sylvie Denoix pour leurs conseils dispensés dans le cadre de mon comité de suivi. Je tiens à grandement remercier Annliese Nef pour sa disponibilité, pour nos échanges et pour ses conseils.

Au cours de ces nombreuses années passées à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, j'ai eu la chance d'avoir des compagnons, et surtout des compagnes, de travail dont la présence

et les échanges ont été extrêmement précieux. Audrey Dridi, Rémy Gareil, Zacharie Mochtari de Pierrepont, Jennifer Vanz, Eugénie Rébillard et surtout Eva Collet, Audrey Caire et Mathilde Boudier. Je remercie chaleureusement Mathilde avec qui nous avons entamé, très tôt au cours de ces années de thèse, des points mensuels que nos pérégrinations successives aux quatre coins de la Méditerranée ne firent jamais cesser.

Je remercie les organisateurs des séminaires doctoraux auxquels j'ai eu la chance de participer. L'École doctorale d'histoire de Paris 1, Grégoire Binois, Clara Stevanato et Thibault Bechini pour le séminaire doctoral « Retrouver le paysage » que nous avons organisé en mars 2018 sur l'initiative de Grégoire ; Pascal Buresi, Élise Voguet et Mercedes Volait pour l'école doctorale à Istanbul en mars 2016 qui fut une semaine riche en rencontres et en discussions.

Toute ma gratitude va aux organisateurs des colloques auxquels j'ai eu la chance de prendre part et, dont les discussions ont été précieuses pour ma recherche doctorale : Stefan Heidemann, Hanna-Lena Hagemann, Peter Verkinderen et toute l'équipe de l'ERC *The Early Islamic Empire at Work* pour leur colloque « Regional and Transregional Elites – Connecting the Early Islamic Empire » en octobre 2016 ; Hugh Kennedy et Fanny Bessard pour le leur consacré aux « Rulers, Religious Elite and the Economy » dans le cadre du projet *The Early Islamic Economy : Economic integration and social change in the Islamic world system (800-1000)* en novembre 2017 ; Petra Sijpesteijn et toute l'équipe de l'ERC *Embedding Conquest : Naturalising Muslim Rule in the Early Islamic Empire (600-1000)* pour le colloque « The Ties that Bind » en décembre 2019.

Je dois remercier les participants aux deux ateliers que j'ai co-organisés : avec Élise Voguet en 2017 dans le cadre du Deuxième congrès du GIS Moyen-Orient et mondes musulmans, et avec Didier Ionowlocki en 2019 pour le Troisième congrès. Je remercie Marie Legendre, Wissam Halawi, Vanessa Guéno, Élise Voguet et Nicolas Michel pour leur participation à l'atelier « La propriété de la terre dans les mondes musulmans » en 2017 et Mathieu Eychenne, Ismaïl Warscheid, Nicolas Michel et Didier Ionowlocki pour leur participation à l'atelier « Appeler les paysans par leur nom » en 2019. Sur une initiative d'Edmund Hayes, j'ai par ailleurs eu l'opportunité de travailler au sein d'un groupe de travail régulier sur les termes fiscaux. Je remercie Edmund, Simon Pierre, Peter Verkinderen et Marie Legendre pour nos riches échanges et débats.

Après Paris 1, une institution m'a offert les conditions idéales pour mener cette recherche. À l'Ifpo de 2017 à 2019, dans mon petit bureau exigüe, j'ai bénéficié de la compagnie et des échanges des chercheur.e.s, des doctorant.e.s, des stagiaire.e.s et des agents

dont je garde un chaleureux souvenir. Je remercie Dominique Pieri, Frédéric Alpi, Kamel Dorai, Jean-Baptiste Yon, Valentina Vezzoli, Amira Zakher, Raymonde Khayata, Jamal Akil, Arnaud Cruzel, Nadine Méouchy, Guillaume De Vault, Frédéric Imbert, Michel Mouton, Thierry Boissière, Jean-Christophe Peyssard, Emma Aubin Boltanski, Barbara Couturaud, Sabrina Benchenaf, Rouba Kaedbey, Nibras Chehayed, Marguerite Valcin, Camille Cesbron, Alexia Martin Alazzawi et toutes celles et ceux que j'ometts de mentionner. Je tiens à remercier Mariam S. El-Ali avec qui j'ai eu l'occasion de travailler sur mes textes. Mes remerciements vont à Julie Bonnéric et Barbara Couturaud et toute l'équipe de l'Ifpo Erbil pour m'avoir donné l'opportunité de me rapprocher de l'espace de cette recherche en m'invitant à participer à la table-ronde internationale sur *Le christianisme en Irak au tournant de l'Islam* en mai 2019 en partenariat avec l'Université de Salahaddin à Erbil, qui m'a donné l'occasion de rencontrer des chercheurs irakiens. Au Caire, où j'ai eu la possibilité de passer un mois en Avril 2018, je voudrais remercier l'Institut dominicain d'études orientales et tous les frères, en particulier Adrien Candiard et Jean Druel pour leur accueil et pour m'avoir offert des conditions de travail rêvées. Au Liban, je voudrais adresser un remerciement particulier à Anne-Marie et Hassib Majdalani pour m'avoir accueilli dans leur famille et pour m'avoir offert un lieu de retraite dans la montagne du Chouf.

Rien n'aurait été possible sans ma famille et leur soutien, celui de ma mère, de mon père qui nous a quitté au milieu du chemin et de mon frère. J'ai la chance d'être incroyablement entourée et je remercie sincèrement mes ami.e.s de m'avoir partagée pendant toutes ces années avec ma thèse : Margot Aptel, Aline Krügler, Marie Hermann, Thony Moinoufama, Ouafa Mamèche, Anne-Claire Douzou, Anna Hihn, Julien Péoch, Leïla Drif, Amal Khaleefa, et tous les autres. Leur confiance et leurs encouragements ont assuré le bon déroulement de ce travail de longue haleine.

Je remercie Françoise Micheau, Antoine Borrut, Hugh Kennedy, Mathieu Tillier et Éric Vallet qui ont accepté d'être dans mon jury. Un immense merci à mes relecteurs : Mathilde Boudier, Mathieu Eychenne, Anna Hihn, Jennifer Vanz et Marie Legendre. Et Samir Zhani, pour qui les mots me manquent pour exprimer toute ma gratitude et mon immense chance. Merci pour ces innombrables heures passées à discuter et débattre de mon sujet. Merci d'avoir eu la patience de partager notre vie avec cette société bas-irakienne du II^e/VIII^e siècle au cours de ces années.

NOTE SUR LES SYSTEMES DE TRANSCRIPTION, DE DATATION ET DE REFERENCE AUX DOCUMENTS

Les transcriptions des termes arabes suivent le système proposé par la revue *Arabica* (http://www.inalco.fr/sites/default/files/asset/document/translitteration_arabica.pdf).

La translittération des pluriels peut prendre les deux formes suivantes : le pluriel arabe (*awqāf*) ou le singulier arabe suivie de « -s » composé en romain (*waqf-s*). À quelques exceptions, la translittération des termes a été privilégiée sauf dans le cas des dynasties (omeyyade et abbasside) et de certains noms (La Mecque ; Bagdad ; cadī ; et pour les adjectifs des écoles juridiques : hanbalite, malikite, hanafite et chafiite ; etc.).

Les dates sont indiquées dans le calendrier de l'Hégire et le calendrier grégorien sauf quand l'objet de la discussion de le nécessite pas.

Afin d'alléger l'appareil critique, les références aux sources sont indiquées en note de bas de page de la manière suivante « nom, titre, pagination ». Pour les références complètes, se référer à la bibliographie. Les références complètes aux études ne sont données qu'à la première occurrence, sinon on lira : Nom (Année), *Titre abrégé*, pagination.

SOMMAIRE

Le pouvoir de la terre

Essai d'histoire de la société bas-iraquienne que II^e/VIII^e siècle

Introduction	17
Partie 1 : « Gouverner par la prose »	27
Chapitre 1 : Les mises en récit de l'histoire du Bas-Iraq au II ^e /VIII ^e siècle	29
Chapitre 2 : Le droit fiscal et les sujets juridiques fonciers : une autre approche de l'histoire du Bas-Iraq	81
Chapitre 3 : Dire et contrôler l'espace bas-iraquien	122
Partie 2 : L'État à l'épreuve de la terre	173
Chapitre 4 : Gouverner le Bas-Iraq	175
Chapitre 5 : La fiscalité du Bas-Iraq au I ^e /VIII ^e siècle : un régime d'historicité singulier	217
Chapitre 6 : La fabrique des propriétaires	272
Partie 3 : La terre des gens	319
Chapitre 7 : Compétitions pour la terre : les conflits fonciers dans la société bas-iraquienne	321
Chapitre 8 : Esquisse de la société paysanne : le Bas-Iraq des sans-terres ?	364
Conclusion générale : La « terre des hommes »	423
Bibliographie	434
Annexes	472
Table des matières	480

INTRODUCTION

Ils ont dit : Bašīr b. ‘Ubayd Allāh creusa al-Margāb et le nomma d’après al-Margāb de Marw. La concession foncière (*qaṭī‘a*) sur laquelle se trouvait le [canal] al-Margāb appartenait à Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī, elle lui avait été concédée par Yazīd b. ‘Abd al-Malik et elle était de 8000 arpents. Bašīr b. ‘Ubayd Allāh creusa al-Margāb, les canaux secondaires et les digues pour s’emparer de [la concession] et il dit: « cette concession est mienne ». Alors Ḥimyarī b. Hilāl lui intenta un procès. Ḥālīd b. ‘Abd Allāh al-Qasrī écrivit à Mālīk b. al-Munḍir b. al-Ġarūd qui était à la tête des *aḥdāt* de Bašra afin qu’il déclare que, dans le conflit entre Ḥimyarī et le Margāb, la terre appartenait à Ḥimyarī. Et cela parce que Bašīr avait insulté Ḥālīd, que ce dernier fut outragé et eut vent de ces propos [...] ²

Ce passage est extrait de l’ouvrage *Les conquêtes des pays (Futūḥ al-Buldān)* d’al-Balāḍurī (m. 302/897), dans lequel sont rapportés, entre autres choses, les récits de différents évènements ayant eu lieu au cours de la période omeyyade (41-132/661-750). Cette anecdote datant du règne du calife marwānide Hišām b. ‘Abd al-Malik (r. 105-125/724-743) met en scène un épisode qui met aux prises deux protagonistes appartenant aux élites héritières de la conquête de l’Iraq, au sujet de leurs possessions foncières.

La région iraquienne, qui fut conquise au début du I^{er}/VII^e siècle par les armées arabomusulmanes, constitua une des principales régions d’installation des conquérants qui s’établirent dans les deux villes de garnison, Bašra et Kūfa, fondées dès 18/638-39. La région faisait auparavant partie de l’Empire sassanide et était majoritairement peuplée par des populations de langue araméenne, de confession chrétienne, juive, zoroastrienne et païenne.

La lecture de ce récit nous informe sur l’existence de concessions foncières, les *qāṭa’ī‘* (sg. *qaṭī‘a*), et sur les compétitions qu’elles ont provoquées entre les élites de la région. Dans cet exemple, les deux hommes qui s’opposent sont Bašīr b. ‘Ubayd Allāh b. Abī Bakra et Ḥimyarī b. Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī. Ils sont membres de la haute société bašrienne du II^e/VIII^e siècle et font partie des générations qui ont suivi les conquêtes. Ces deux protagonistes appartiennent à deux grandes familles : Bašīr est le petit-fils d’Abū Bakra, un des compagnons du Prophète, fondateur de Bašra et le fils de ‘Ubayd Allāh, qui fut commandant dans l’armée,

² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217-218. L’affaire se poursuit, un nombre important d’autres protagonistes est cité à comparaître qui viennent défendre l’une ou l’autre des parties.

gouverneur du Sistān et grand propriétaire foncier³. Ḥimyarī, quant à lui, est le fils de Hilāl b. Ahwāz connu pour avoir été général dans l'armée qui participa, notamment, à la répression de la révolte de Yazīd b. al-Muhallab en 101-2/719-20⁴. L'État omeyyade est par ailleurs omniprésent dans ce récit à travers la figure du calife Yazīd b. 'Abd al-Malik (r. 101-105/720-724), mais aussi, par l'intermédiaire de l'action du gouverneur Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī (g. 105-120/724-738) et de son délégué Mālīk b. al-Mundīr, dont l'anecdote rappelle les prérogatives administratives.

L'objet du conflit est la terre, l'enjeu du passage des pouvoirs qui s'exercent sur celle-ci. Ces éléments nous renseignent sur une société, celle de la région du Bas-Iraq, ici Baṣra et son immédiat arrière-pays, au II^e/VIII^e siècle. Le cadre est posé : le Bas-Iraq désigne une partie de la région iraquienne, celle qui s'étend de la région des canaux au niveau de la future Bagdad jusqu'à 'Abbadān tout au sud [voir Figure 1. Carte de l'Iraq⁵]. Nous nous concentrons sur cette sous-région de l'Iraq en raison de ses caractéristiques géographiques et paysagères. Bien que fertile, cette plaine alluviale située entre l'Euphrate et le Tigre connaît un climat chaud et aride qui nécessite une agriculture irriguée et donc d'importants investissements. Il ne s'agit néanmoins pas tout à fait de faire une histoire régionale du Bas-Iraq ; nous nous proposons plutôt de considérer cette région comme un terrain privilégié d'analyse de la mise en écriture de l'histoire des terres aux premiers siècles de l'empire islamique⁶. L'autre spécificité de notre sujet est que nous ne disposons pas de documents de la pratique pour faire l'histoire des campagnes et des terres bas-iraquiennes. Nous montrerons pourtant comment la terre est un objet qui émerge à la lecture des sources littéraires.

L'histoire de l'Iraq aux premiers siècles de l'Islam a suscité un certain intérêt comme en témoigne l'ouvrage de Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, paru en 1984. Cette étude constitue un jalon même si elle reçut un accueil mitigé⁷. Dans celle-ci, M. Morony propose de faire l'étude du développement d'une forme régionale de la civilisation islamique. Divisant son ouvrage en trois temps (administration, groupes ethniques et groupes confessionnels), il problématise son propos autour des questions de rupture ou de continuité

³ Sur 'Ubayd Allāh, voir et BOSWORTH, Clifford, « 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne], sur la famille voir al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 2, p. 132-141.

⁴ Sur Hilāl b. Ahwāz dans la révolte contre Yazīd b. al-Muhallab, voir al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 8, p. 333.

⁵ Voir *infra*, Annexes, p. 373.

⁶ Nous prenons le mot géographie au sens étymologique du terme.

⁷ MORONY, Michael (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press. Pour les compte-rendus critiques de l'ouvrage témoignant de cet accueil mitigé : GIL, Moshe (1986), « Iraq after the Muslim Conquest M. B. Morony », *Journal of the American Society*, 106/4, p. 819-823 ; HINDS, Martin (1985), « Iraq after the Muslim Conquest Michael G. Morony », *History*, 70, p. 253-254.

entre la période sassanide et la période islamique⁸. En plus de s'intéresser à la période de transition entre l'Antiquité et les débuts de l'Islam, l'un des mérites de cet ouvrage repose sur la tentative de M. Morony d'embrasser dans son étude l'ensemble de la société iraquienne, là où les chercheurs ont souvent travaillé sur des catégories sociales : musulmans ou *ḍimmis* ; propriétaires ou non-propriétaires ; administrateurs ou administrés. M. Morony ne sortait pas de ces catégories mais tentait de choisir des problématiques permettant de les englober toutes.

L'historiographie de l'Iraq aux premiers siècles de l'Islam se trouve donc être morcelée. Ces différentes catégories, que nous mentionnions précédemment, ont constitué des objets de recherche pour lesquels l'Iraq ne constitua qu'un cadre. Elles transparaissent certes dans les sources, mais les travaux des historiens, ainsi que la manière dont s'est structurée la recherche sur l'histoire de l'Islam médiéval (par langues et par types de sources), ont contribué à rigidifier la vision que l'on a des sociétés islamiques médiévales.

Dans le passage cité plus haut, ne sont évoquées que les élites foncières musulmanes ; il n'est pas question des autres : les élites foncières chrétiennes, juives voire zoroastriennes, pourtant présentes dans la région. Pour pouvoir aborder la société dans son ensemble, il faudrait, en plus de l'arabe, lire le judéo-araméen pour accéder au corpus produit par les juifs pendant la période gaonique, être familier du syriaque et du pehlevi pour étudier les sources produites par les chrétiens syro-orientaux. Prendre en considération l'ensemble de la société bas-iraquienne oblige à se familiariser avec les historiographies propres à chacun des groupes sociaux qui la composèrent. Pour tenter de pallier le morcellement de cette histoire, nous adoptons une approche qui croise les historiographies modernes⁹.

Comment faire pour étudier les dynamiques sociales dans le Bas-Iraq, en essayant de dépasser ces frontières linguistiques et historiographiques ? Quel était l'espace du commun, qu'est-ce qui faisait société dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle ? La structuration sociale de l'empire islamique des premiers siècles est longtemps restée un point aveugle de la recherche, comme le constatait Françoise Micheau dans *Les débuts de l'Islam, Jalons pour une nouvelle histoire*¹⁰. Notre démarche s'insère dans la lignée des recherches, comme celle de Chase F. Robinson sur la Ġazīra¹¹ ou, à l'image de l'ERC *The Islamic Empire at work, The View from*

⁸ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 3 et ss.

⁹ Nous devons à Mathieu Tillier de nous avoir rendue sensible par ses conseils bibliographiques, lors de notre première rencontre au tout début de nos recherches doctorales en 2014, à cette prise en considération de tous les groupes religieux présents dans la région.

¹⁰ MICHEAU, Françoise (2012), *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre (Collection l'Islam en débats), p. 253.

¹¹ ROBINSON, Chase F. (2000), *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press.

the Region toward the Center porté par Stefan Heidemann, à Hambourg, entre 2014 et 2019, dont l'objectif était d'améliorer la connaissance du fonctionnement de l'empire entre 640 et 940 en privilégiant un point de vue régional¹².

Pour écrire l'histoire du II^e/VIII^e siècle bas-iraqien, l'historien moderne a recours à des sources postérieures aux périodes qu'il étudie, car rares sont les ouvrages historiques islamiques produits, et conservés, pour les deux premiers siècles. Le récit du conflit entre Bašīr et Ḥimyarī nous est parvenu par l'intermédiaire de l'ouvrage d'al-Balāḍurī, auteur du III^e/IX^e siècle. L'anecdote donne une certaine représentation de la société bas-iraqienne. Que dit et que ne dit pas ce récit ? Il dit les élites, les propriétaires, ne dit pas qui s'occupait de ces terres, qui les cultivaient. Mais se contenter de faire l'inventaire de « tout ce que ne dit pas » cet extrait de l'ouvrage d'al-Balāḍurī revient à manquer l'essentiel. Notre travail sur le corpus littéraire nécessite de considérer les passages que nous analysons non pas sortis de leur contexte, comme nous venons de le faire, mais *in situ*, c'est-à-dire en prêtant une attention constante à la composition des ouvrages dans lesquels on les lit. Nous essaierons ainsi, autant que faire se peut, de ne pas extraire les textes de leur contexte. Dans *Les conquêtes des pays*, al-Balāḍurī fait œuvre d'historien, et nous le considérerons comme tel. De manière générale, dans notre thèse, nous prendrons en compte le projet historiographique des auteurs des ouvrages de notre corpus¹³.

Contrairement à ce qu'il en est pour d'autres régions de l'Empire islamique au premier titre desquelles l'Égypte, nous ne pouvons avoir recours à d'autres types de sources comme l'épigraphie, la papyrologie ou l'archéologie¹⁴. Les recherches menées ces dernières décennies ont permis à l'histoire des premiers siècles de l'Islam de connaître un renouveau, en particulier pour la période omeyyade¹⁵. Le point commun entre toutes ces entreprises scientifiques se trouve dans le souci d'une analyse textuelle prenant en compte les mécanismes de la transmission, les transmetteurs, les écritures, l'étude des contextes de rédaction, le croisement entre les sources dans un aller-retour constant entre historiographie et histoire. La question qui

¹² Site internet du projet : <https://www.islamic-empire.uni-hamburg.de>.

¹³ Sur la prise en considération des projets historiques, il importe de renvoyer à l'ouvrage de BORRUT, Antoine (2011), *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers*

¹⁴ À notre connaissance, l'épigraphie islamique est presque inexistante pour cette région pour la période omeyyade. Nous n'avons par ailleurs pas, contrairement au Ḥurāsān, de documentation papyrologique. Quant à l'archéologie, pour cette période de l'histoire de l'Iraq, elle reste encore peu importante pour le Bas-Iraq. C'est le constat qu'établissait Marie-Odile Rousset dans *L'archéologie islamique en Iraq. Bilan et perspectives*, Damas, 1992. Il faut néanmoins citer des projets récents comme celui d'Andrew Petersen soutenu par la Fondation Max Van Berchem sur « The Early Islamic Iraq ».

¹⁵ Nous renvoyons notamment à Françoise Micheau qui propose une synthèse essentielle dans *Les débuts de l'Islam, Jalons pour une nouvelle histoire*.

se pose aujourd'hui ne porte plus tant sur la possibilité de faire une histoire des premiers siècles de l'Islam que sur les méthodes à employer pour le faire¹⁶.

Progressivement ces enjeux méthodologiques du travail de l'historien ont pris de plus en plus de place dans notre réflexion. L'approche que nous privilégions dans cette recherche doctorale sur le « pouvoir de la terre » est le résultat de cette rencontre entre notre recherche sur l'écriture de l'histoire aux premiers siècles de l'Islam et notre investigation sur le sujet du foncier. Dans le même temps, nous apposons au titre de notre thèse un sous-titre qui met l'accent sur la dimension expérimentale de notre recherche. Notre travail est une proposition, un « essai » d'histoire. Nous voulons montrer qu'il est possible de faire l'histoire d'un objet d'étude matériel, qui tienne à la fois compte de la dimension pratique de cet objet et de sa formalisation littéraire.

La première année de notre recherche doctorale fut déterminante car elle contribua à infléchir notre sujet dans deux directions. La première inflexion consista à élargir le sujet afin de considérer la société bas-iraquienne dans son ensemble, et non plus seulement les élites musulmanes. La seconde inflexion eut, à l'inverse, pour résultat le resserrement de la problématique sur les questions foncières. Nous nous limitons encore à l'étude des élites mais il s'avéra que si « les grands absents sont les paysans, le petit peuple des villes et les femmes¹⁷ », il importait de préciser les espaces littéraires, dans lesquels ils forment une présence vague à l'arrière-plan, par un questionnement à leur sujet. La « terre » constitue un objet d'histoire transversal qui permet de se plier à l'exigence de faire l'étude de l'ensemble de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle.

Cette thèse se nourrit d'une riche bibliographie tant la région a intéressé les historiens¹⁸. Ces différentes études abordent le foncier sous l'angle de l'agriculture, de la fiscalité, de la propriété, de la politique, parfois au détour d'autres propos, en sollicitant des sources et des exemples similaires. Ces recherches constituent des chaînons importants, parfois indispensables, à notre travail et elles ont assurément orienté notre intérêt pour le foncier. Notre

¹⁶ Le débat sur la possibilité de faire une histoire des premiers siècles de l'Islam renvoie au courant dit « sceptique ». Celui-ci trouve ses origines dans les travaux d'I. Goldziher et a été représenté, à partir des années 1970, par M. Cook, P. Crone et J. Wansbrough. Pour une synthèse sur cette approche sceptique, voir F. Donner, (1998), *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press, 1998, p. 20-31.

¹⁷ Anne-Marie Eddé dans *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)* (Freiburger Islamstudien, 21), Stuttgart, F. Steiner., 1999, p. 579. Il ne s'agit bien entendu ni de la même période, ni des mêmes sources mais c'est le signe que, dans nos sources comme dans beaucoup d'autres en Islam médiéval, ces groupes de la société sont moins documentés.

¹⁸ Pour la bibliographie, voir *infra*, Bibliographie – Études, p. 442-471.

approche s'en distingue néanmoins dans la mesure où il s'agit d'arriver au foncier en prenant la terre comme point de départ et comme lieu de rencontre : point de départ de notre contribution à l'histoire de la société bas-iraquienne ; lieu de rencontre de cette société bas-iraquienne.

Pour l'histoire des premiers siècles de l'Islam, l'Iraq est une région incontournable et est beaucoup étudiée. La bibliographie faisant de l'Iraq un répertoire à exemples et un espace de projection pour les sujets de recherche est considérable et nous ne compilerons pas les ouvrages dans cette introduction. Il importe néanmoins de noter que les historiens modernes n'ont pas consacré de monographie à l'Iraq des premiers siècles de l'Islam, comme si son histoire se confondait avec celle de l'Empire. Dans sa contribution à la notice de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Dominique Sourdel reconnaissait, dans les années 1960-70, qu'il n'existait pas d'histoire de l'Iraq pour la période allant des débuts de l'Islam à l'invasion mongole. L'Iraq omeyyade en particulier, comme le faisait remarquer Antoine Borrut à la fin des années 2000, s'apparente à une *terra incognita*¹⁹.

Le II^e/VIII^e siècle bas-iraquien s'ouvre par la révolte d'Ibn al-Aš'at̄ (82-83/701-703) et la répression menée par le gouverneur omeyyade al-Ḥağğāğ (g. 76/695-96/715), provoquant la démilitarisation de Bašra et de Kūfa. La ville de Wāsiṭ fut fondée en 82/701 à équidistance des deux cités turbulentes ; elle a ainsi été conçue pour devenir la nouvelle capitale administrative et militaire de la région. Le Bas-Iraq n'en devint pas moins, grâce à ses centres urbains et à l'espace sur lequel ils exerçaient leur influence, une région à l'économie florissante. Il est aussi coutume de dater de cette période la formation de ce que d'aucuns ont appelé une « aristocratie islamique » ou « bourgeoisie », une élite qui ne tirait plus seulement ses richesses de la solde, mais de la terre et des richesses qu'elle produisait²⁰.

Le changement de dynastie régnante en 132/750 fut longtemps considéré comme un bouleversement dans l'histoire de l'Islam et il importera d'interroger cette rupture pour l'histoire du Bas-Iraq²¹. Positionnée en périphérie par rapport à Damas, la capitale des Omeyyades, l'Iraq n'est plus vraiment, pendant la période abbasside, une province de l'Empire. Elle se trouve en effet en position centrale lorsque les Abbassides s'y installent puis y fondent

¹⁹ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 209.

²⁰ DECOBERT, Christian (1991), *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil, p. 81 ; CRONE, Patricia (1980), *Slave on Horses, The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 51.

²¹ Voir *infra*, Chapitre 4 – Gouverner le Bas-Iraq, parties II et III, p. 189-204.

Bagdad, leur capitale. La guerre civile pour le califat entre les deux fils de Hārūn al-Rašīd, al-Ma'mūn et al-Amīn entre 195/810 et 197/813, suivie par l'installation d'al-Ma'mūn et de sa cour à Bagdad en 204/819, marqua, dans l'histoire de la dynastie abbasside, un tournant. Pour le Bas-Iraq, cela entraîna notamment un déplacement des élites bas-iraquiennes vers la capitale.

La deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle coïncide par ailleurs avec un essor de l'écrit, la professionnalisation des *ahbāriyyūn* et la formation des principaux genres (chronique, biographie, prosopographie)²². Cet essor historiographique a été mis en relation avec une demande étatique et l'on peut inscrire la formalisation littéraire du droit fiscal, qui émerge au cours des dernières décennies du II^e/VIII^e siècle, dans une dynamique semblable²³. Ces textes à vocation normative sont parmi les seuls ouvrages composés pendant notre période d'étude qui ont été préservés, et ils témoignent d'un « souci de la terre » : la région du Bas-Iraq et son devenir après les conquêtes sont un des éléments centraux de l'élaboration d'un droit fiscal foncier pendant le II^e/VIII^e siècle. Le passage extrait d'al-Balāḍurī reproduit plus haut indique que la terre pouvait faire l'objet de procès mais ne dit rien du droit de cette terre. Les ouvrages narratifs à intention historique accordent une place privilégiée à cette région, parce qu'elle constitua un « exemple politique ». Ce qu'ont en commun les ouvrages narratifs et normatifs, c'est d'abord leur matière ; ils utilisent des traditions historiques, différemment certes, pour édifier les détenteurs du pouvoir. Dans notre première partie « Gouverner par la prose », nous consacrerons donc les deux premiers chapitres respectivement au corpus narratif à intention historique et à celui à intention normative, en mettant l'accent sur les relations entre écritures et pouvoir.

La dimension épistémique de la « terre » ne peut en effet être abordée, dans le cas du Bas-Iraq pendant la période envisagée, qu'au travers d'un corpus littéraire. Comment faire l'histoire d'un sujet pragmatique, à proprement parler « terre à terre », quand on ne peut l'approcher que par la médiation du texte²⁴ ? Notre démarche consistera à mettre l'accent sur le fonctionnement de ces textes, sur leur usage, proposant, dans une certaine mesure, une

²² ROBINSON, Chase F. (2003), *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. The Emergence of Genre [p. 18-39].

²³ Voir *infra* Chapitre 2- Le droit fiscal et les sujets juridiques, I – Éléments pour une histoire du droit de la terre, p. 83-92. Sur l'historiographie et le lien avec la demande étatique et le besoin de légitimation, voir DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 114; Borrut (2011), *Entre mémoire et pouvoir*.

²⁴ Au cours de nos années de recherche, il ne nous a pas été possible de nous rendre dans le Sud de l'Iraq.

pragmatique des textes²⁵. L'objectif est également de voir quel peut être l'apport pour l'histoire d'une démarche qui met l'accent sur la poétique des textes²⁶.

Le troisième chapitre consacré à la géographie du Bas-Iraq s'intéressera aux manières de dire et de décrire la région, tout en interrogeant comment le pouvoir organise la terre bas-iraquienne. Il formera donc la charnière entre la première et de la deuxième partie. On ne saurait en effet ignorer qu'en se concentrant sur les questions foncières dans la région et le siècle choisis, nous entreprenons aussi une histoire du pouvoir. Et nous montrerons notamment qu'une recherche sur la terre pour écrire l'histoire de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle permet de faire l'histoire de la formation de l'État islamique et de son institutionnalisation. En cela, notre thèse poursuit l'objectif de rendre compte du processus historique de la genèse de l'État à travers la question foncière²⁷. Ce point de vue particulier que notre étude offre sur la formation de l'État islamique tient à la nature du corpus étudié. L'un des autres objectifs de notre étude consistera à identifier quels pouvoirs s'exerçaient sur la terre bas-iraquienne et selon quelles modalités. Ainsi, dans la deuxième partie, « l'État à l'épreuve de la terre », nous explorerons la manière dont le Bas-Iraq était gouverné. Puis nous nous intéresserons aux discours sur la fiscalité foncière. Enfin, le dernier chapitre de la partie mettra l'accent sur la question de la propriété en Islam à travers l'exemple bas-iraquien.

La terre est un objet d'étude sociologique transversal : elle permet d'étudier aussi bien les élites foncières que les métayers et les paysans. Ces différentes catégories sont essentielles à la mise en culture de la terre, d'elles dépend la sécurité alimentaire et les revenus de l'État par l'intermédiaire de l'impôt. La terre est une source de richesse déterminante dans la société bas-iraquienne. Cette importance économique de la terre participe à expliquer l'attention du politique à son égard. La terre, ainsi que ceux qui la possèdent, qui la travaillent, est un lieu par excellence de l'exercice du pouvoir.

²⁵ Voir à ce sujet, voir notamment ECO, Umberto (1985), *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, p. 57 et ss.

²⁶ MESCHONNIC, Henri (1995), *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrace, Verdier, p. 19-21 : « Penser cette forme-sujet, c'est penser le langage comme forme de vie, penser le sujet social et politique. Retrouver un lien empirique entre la pratique et la théorie de la chose littéraire, suivre le lien interne qui fait de la forme-sujet dans l'œuvre de langage un discours direct et indirect sur la forme-sujet du politique » (p. 21)

²⁷ Sur la question de la genèse de l'État et sur les réflexions sur l'État dans le cadre de l'Empire islamique, voir par exemple DONNER, Fred (1986), "The Formation of the Islamic State", *Journal of the American Oriental Society*, 196, p. 283-296 ; NEF, Annliese (2016), « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 139, Les Fatimides et la Méditerranéen centrale Xe-XIIIe siècles [En ligne : <https://journals.openedition.org/remmm/9441>].

Nous tenterons, dans le troisième et dernier temps de cette thèse, de nous rapprocher un peu plus de la population bas-iraquienne en étudiant « Les gens de la terre », traduction littérale de l'expression arabe « *ahl al-ard* », qui renvoie aussi bien aux notables qu'à ceux qui habitent et cultivent les terres, les paysans. Nous commencerons par les premiers à travers les conflits fonciers qui les opposèrent ainsi que ceux qui les mirent en prise avec l'État. Ce chapitre sera notamment l'occasion de poursuivre notre discussion sur le litige qui opposa Bašīr et Ḥimyarī aux alentours de Bašra. Des paysans, rien n'est dit dans cette anecdote et ailleurs, lorsqu'ils apparaissent, c'est souvent désigné par un collectif. Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous tenterons de trouver la trace de ces paysans, rarement nommés, mais sans qui la terre ne serait pas un enjeu.

La terre est un objet historique riche : elle se trouve à la rencontre des champs sociaux, économiques et politiques. L'ambition de cette thèse est d'accorder une égale attention à tous les champs. Nous avons préféré la multiplicité des entrées et la pluralité des discours pour tenter de comprendre comment ils se rencontraient. Le « pouvoir » de la terre, c'est sa capacité à mettre en relation la société dans son ensemble, indépendamment des frontières sociales, religieuses et politiques.

De la même manière, l'étude du pouvoir permet d'envisager la société bas-iraquienne dans son ensemble. « Qu'est-ce que le Pouvoir ? La définition de Foucault semble très simple, le pouvoir est un rapport de forces, ou plutôt tout rapport de forces est un « rapport de pouvoir »²⁸ ». G. Deleuze résume ici d'une manière remarquablement concise la conception foucauldienne du pouvoir. Celle-ci nous intéresse en ce qu'elle considère le pouvoir comme une relation entre deux parties. Dans la société bas-iraquienne du II^e/VIII^e siècle, la force exercée par l'État s'applique sur les forces sociales en présence. En d'autres termes, si l'État s'impose par la force, c'est qu'il a à composer avec des groupes sociaux dotés d'une capacité d'agir. En intitulant notre thèse « le pouvoir de la terre », nous ne cherchons pas seulement à additionner deux concepts transversaux, mais nous voulons montrer que les deux sont intrinsèquement liés. Il ne s'agit pas d'étudier comment le pouvoir agit sur la terre mais comment il compose avec elle.

Notre ambition est de proposer dans les pages qui suivent un tableau de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle. Nous choisissons à dessein ce mot de « tableau », car nous

²⁸ DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, p.77.

souhaitons mettre l'accent sur le fait que les ouvrages qui constituent la matière de cette thèse sont des représentations et que nous les étudierons comme telles. Notre ambition est de comprendre quel est le lien entre le langage, autrement dit les textes que nous étudions pour faire l'histoire, et le monde, en l'occurrence la société bas-irakienne au II^e/VIII^e siècle. Il s'agit d'explorer le lien entre la proposition, ce que nous appelons plus haut la formalisation littéraire, et le fait, soit la dimension socio-économique du sujet. Si le texte peut nous parler de la terre, c'est dans une certaine mesure parce qu'il en est l'image²⁹. Notre tableau ne sera qu'une des images possibles de cette société puisqu'il sera élaboré à partir d'une perspective : celle de la terre. Aucun champ n'est central mais tous sont essentiels : la géographie, la fiscalité, le droit, la propriété, les conflits, les paysans ; nous avons essayé de les traiter à parts égales dans notre thèse.

À la manière de Machiavel s'adressant à César Borgia³⁰, nous considérons que ce qui, à l'origine, pouvait être vu comme un manque, c'est-à-dire l'absence de sources de la pratique, est une occasion de lire les sources à notre disposition, pour la plus grande partie d'entre-elles littéraires, de manière à embrasser l'ensemble du paysage social bas-irakien. À la fois, nous partons de la terre pour observer la genèse de l'État et la manière dont il se donne à voir à travers l'exercice du pouvoir, mais aussi nous partons des documents produits par les élites proches du pouvoir pour observer ce que pût être la société paysanne dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

²⁹ Au sens où l'emploie le philosophe viennois Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus* : « L'image est un modèle de la réalité ». WITTGENSTEIN, Ludwig (1993), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, p. 38.

³⁰ Voir *supra*, Exergue, p. 7.

Partie I

GOUVERNER PAR LA PROSE

Patrick Boucheron a dit : « Nous ne connaissons des expériences du passé que celles qui furent racontées. Mais, cette mise en récit ne dit pas le tout de ce qui a eu lieu. Elle discrimine seulement ce qui est disponible pour l'histoire, ce qui demeurera dans son pinceau de lumière. Elle découpe donc ce qui, dans une vie, fera une biographie ; sachant que la biographie laisse échapper, toujours, ce que les Romains appelaient la *vera vita viva*, la vraie vie vive, vive de la part sauvage du rêve¹ ».

¹ Patrick Boucheron, cours du 7 janvier 2020 « Qui raconte notre histoire ? » au Collège de France dans le cadre du cours : *Les inventions du politique (2) : narration et expérience*.

CHAPITRE 1 - LA MISE EN RECITS DE L'HISTOIRE DU BAS-IRAQ AU II^E/VIII^E SIECLE : APPROCHES HISTORIOGRAPHIQUE ET METHODOLOGIQUE DU CORPUS NARRATIF

Mon idée est que le vocabulaire le plus approprié pour l'interprétation textuelle est celui que nous utilisons pour parler des actions, non des croyances ; le travail d'interprétation doit se concentrer moins exclusivement sur ce que les individus disent et plus clairement sur ce qu'ils font, sur les objectifs sous-jacents qui ont pu être les leurs en disant ce qu'ils ont dit. Pour utiliser une expression à la mode, je soutiens que nous devrions nous concentrer sur la performativité de textes.

Quentin Skinner, *La vérité et l'historien*, p. 53-54.

Étudier le II^e/VIII^e siècle suppose de s'appuyer, d'une part, principalement sur des sources narratives, et d'autre part, sur des ouvrages composés au plus tôt à la toute fin de ce siècle et principalement au cours des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Une telle démarche nécessite de se pencher sur les acteurs de l'écriture de l'histoire au II^e/VIII^e siècle, et de considérer les enjeux propres à la transmission de l'information qu'on appelle *ḥabar*. Ce dernier peut être défini comme « une unité narrative autonome qui dépeint un incident ou une séquence limitée d'événements ou transmet des propos », sa longueur peut varier d'une ligne à plusieurs pages¹. Il peut, en cela, être appréhendé comme une unité narrative minimale et beaucoup de choses ont été écrites sur les procédés qui permirent sa transmission. Il se caractérise par ailleurs par sa circulation entre les sources.

Le premier temps de ce chapitre portera donc sur la transmission des textes et considèrera ce que l'on peut savoir de la production historique et de ses acteurs en Iraq au II^e/VIII^e siècle pour aborder ensuite les enjeux propres à la transmission et sa mise en forme dans les textes. Ce premier temps sera ainsi dévolu à la génétique des textes, et plus spécifiquement à la génétique du *ḥabar*. Il s'agit donc d'étudier la genèse des énoncés, de mieux cerner le processus de fabrication de ceux-ci.

¹ LEDER, Stefan (1999), "The literary use of the *ḥabar*: a basic form of historical writing", in A. Cameron and L.I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam), Princeton, Darwin Press, p. 278-279.

Le second temps prolongera cette étude de la génétique en portant cette fois sur l'époque de la composition des ouvrages, puis s'intéressera à l'économie de ces textes c'est-à-dire qu'il s'agira cette fois de considérer le corpus des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles et de chercher à comprendre en quoi l'ordre interne de ces ouvrages, leur arrangement, leur organisation générale, l'articulation de leurs parties, autrement dit, l'ordre des éléments qui les constituent, sont déterminants pour comprendre ce qu'on y lit. Le dernier temps de ce chapitre élargira le spectre pris jusqu'alors en considération pour envisager les autres genres, les autres temps et les autres milieux de production présents dans notre corpus.

Ces deux approches, la génétique et l'économie des textes, empruntées à l'analyse littéraire proposent des attitudes qui sont tout à fait adaptées pour travailler sur les sources. En effet, nous ne pouvons ignorer l'ambition littéraire de chacun des ouvrages que nous utilisons à des fins historiques. Ainsi, nous pensons qu'elles sont essentielles pour saisir les enjeux propres aux discours produits pendant et sur le II^e/VIII^e siècle bas-iraqien. Elles participent à révéler l'idéalisation à l'œuvre dans cette littérature dans laquelle nous recherchons des traces pour écrire l'histoire du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle par la terre.

I. Les *aḥbāriyyūn* : production et transmission

Bien que leurs ouvrages soient pour l'immense majorité perdus, les noms des *aḥbāriyyūn* sont connus. Nous tenterons, dans un premier temps, de saisir leur production historique sur l'Iraq au II^e/VIII^e siècle. Puis nous interrogerons le statut d'une partie de ces *aḥbāriyyūn* en montrant en quoi la période étudiée coïncide avec la construction des autorités historiographiques. Enfin nous nous concentrerons dans un dernier temps sur la transmission du *ḥabar* car nous pensons que la question est déterminante pour l'étude de la terre dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle à partir d'un corpus littéraire postérieur.

1.1 Être historien en Iraq au II^e/VIII^e siècle : approche d'une production historique

Le II^e/VIII^e siècle fut celui de l'émergence des *aḥbāriyyūn*, professionnels de la collecte d'*aḥbār* à teneur historique². Leur activité est notamment saisissable grâce à une source précieuse pour l'historien des débuts de l'Islam, le *Kitāb al-Fihrist*. L'ouvrage est un index des

² MICHEAU, Françoise (2012), *Les débuts de l'Islam, Jalons pour un nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, p. 33. Voir aussi LEDER (1992), "The Literary Use of the Khabar", p. 313-314.

livres arabes qui a été achevé en 377/987-8 par un libraire et copiste, à savoir Ibn al-Nadīm (m. 385/995)³. La lecture du troisième chapitre consacré à ceux qu'Ibn al-Nadīm considère comme acteurs de la production historique des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles est particulièrement instructif⁴. Parmi les noms répertoriés, il y a de nombreux Kūfiotes (‘Āmir al-Ša‘bī (m. 103/721), al-Sabī‘ī (m. 127/745), Ġābir al-Ġu‘fī (m. 128/746), ‘Awāna b. al-Ḥakam (m. v. 147/764), Abū Miḥnaf (m. 157/774), Al-Haytam b. ‘Adī (m. v. 207/822), Sayf b. ‘Umar (m. 180/796) ou Hišām b. al-Kalbī (m. 205/820)⁵) et des Bašriens (Abū Yaḳzān (m. 190/850), al-Madā’inī (m. v. 225/840) ou ‘Umar b. Šabba (m. 264/877)⁶).

L’on peut d’emblée noter les limites de cette démarche qui consiste à s’appuyer sur ce troisième chapitre d’Ibn al-Nadīm pour considérer l’ensemble de la « production à intention historique » des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles sur l’Iraq et son histoire. Abū ‘Ubayda (m. v. 210/825), philologue et transmetteur de Bašra⁷, qui est pourtant considérablement cité dans les ouvrages à intention historique de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècles, n’est, par exemple, pas présent dans ce chapitre, mais est mentionné dans le chapitre consacré aux grammairiens et lexicographes⁸. Or Abū ‘Ubayda a sans nul doute contribué à la production historique sur l’Iraq au II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles.

La production historique sur l’Iraq au II^e/VIII^e siècle peut notamment être identifiée à partir des thèmes privilégiés par ces *aḥbāriyyūn*. Les thèmes principaux abordés par les *aḥbāriyyūn* kūfiotes sont la *fitna*, les conquêtes (*futūḥ*), l’administration et les vies des califes (*sirāt al-ḥulafā*)⁹. Par *fitna*, lorsqu’il est question de l’historiographie kūfiote, il faut comprendre l’opposition alide aux Omeyyades. Fred Donner voit dans cette opposition et dans sa mise par écrit une histoire locale, dans la mesure où cela eut lieu, d’une part, près de Kūfa et, d’autre part, que des gens de Kūfa furent impliqués¹⁰. D’après lui, ces thèmes ne touchent pas uniquement la ville de Kūfa et son histoire ; toute l’histoire des débuts de l’Islam se trouve concernée. Ceci est d’autant plus vrai que, pour Bašra, Fred Donner précise qu’une histoire

³ FÜCK, Johan W., « Ibn al-Nadīm », *Encyclopédie de l’Islam* [En ligne].

⁴ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 79-140 : *Aḥbār al-aḥbāriyyīn wa-l-nassābīn wa-aṣḥāb al-aḥdāt wa-l-āyāt*.

⁵ Voir les notices de l’*Encyclopédie de l’Islam* : ‘Āmir b. Sha‘bī (*EI*, notice de G.H.A. Juynboll), Djābir al-Dju‘fī (*EI*, notice de W. Madelung), ‘Awāna b. al-Ḥakam (*EI* III, notice de Mondher Sakly), Abū Mikhnāf (*EI* III, notice de Khalil Athamina), Al-Haytham ibn ‘Adī (*EI*, notice de Ch. Pellat), Sayf ibn ‘Umar (*EI* II, notice de Fred Donner), Al-Kalbī (*EI*, notice de W. Atallah).

⁶ Voir les notices de l’*Encyclopédie de l’Islam* : al-Madā’inī (*EI* II, notice de Ursula Sezgin), ‘Umar b. Shabba (*EI* II, notice de Stefan Leder). Abū l-Yaqdān n’a pas de notice.

⁷ WEIPERT, Reinhard « Abū ‘Ubayda », *Encyclopedia of Islam*, THREE, [En ligne]

⁸ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 53-54.

⁹ DONNER, Fred (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 222.

¹⁰ DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 222.

d'intérêt local a existé mais qu'elle ne fut conservée que de manière elle-même locale. L'explication qu'il apporte est que la contribution de Bašra aux principaux thèmes de l'historiographie islamique fut minime¹¹.

Une production locale d'une histoire locale fut par exemple assurée au III^e/IX^e siècle par les *Récits de Bašra* (*Aḥbār al-Bašra*) rédigés par 'Umar b. Šabba¹². Comme son titre l'indique, Bašra est au cœur du sujet et son producteur, lui-même Bašrien, est connu pour avoir été une autorité concernant les *aḥbār* portant sur l'histoire et la littérature¹³. L'intérêt pour une histoire de Kūfa, indépendante de la question de la succession, est notable avec la figure d'al-Hayṭam b. 'Adī (m. v. 207/822), un Kūfiote ayant produit des travaux sur les tribus, gouverneurs, juges et commandants de Kūfa à l'image du *Livre de la topographie d'al-Kūfa* (*Kitāb Ḥiṭaṭ al-Kūfa*) ou du *Livre des gouverneurs de Kūfa* (*Kitāb Wulāt al-Kūfa*)¹⁴. Abū 'Ubayda a également produit un *Livre des cadis de Bašra* (*Kitāb quḍāt al-Bašra*)¹⁵.

Les deux villes nouvelles que furent Bašra et Kūfa constituaient, selon toute vraisemblance, un horizon historique pour ces *aḥbārīyyūn* au sens où ces villes faisaient figure de cadre géographique, social, culturel. Il faut néanmoins relever qu'al-Hayṭam b. 'Adī ou 'Umar b. Šabba produisirent le premier, un ouvrage sur les cadis de Kūfa et de Bašra et, le second, des ouvrages aussi bien sur Bašra que sur Kūfa. La production urbano-centrée de 'Umar b. Šabba inclut des ouvrages sur les villes de Médine et de La Mecque, probablement en raison du fait que 'Umar appartenait à une génération de *aḥbārīyyūn* postérieure (il est décédé en 264/877) dont l'horizon historique ou historiographique était peut-être plus grand.

Les titres des ouvrages de ces *aḥbārīyyūn* restaient, dans leur ensemble, circonscrits à des thèmes de l'histoire politique et militaire ; ils se concentraient sur un évènement ou un personnage¹⁶, ou se limitaient à une ville. On compte néanmoins, même s'ils furent dans leur grande majorité rattachés au thème des conquêtes, des ouvrages qui portent sur *al-'Irāq*. Abū Miḥnaf semble avoir été le premier à produire un *Livre des conquêtes de l'Iraq* (*Kitāb futūḥ al-'Irāq*)¹⁷ mais il faut citer aussi al-Madā'inī¹⁸, al-Wāqidī (m. 207/822)¹⁹. Abū 'Ubayda composa quant à lui un *Livre du Sawād et de ses conquêtes* (*Kitāb al-Sawād wa-futūḥuhu*)²⁰.

¹¹ DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 223.

¹² Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 112.

¹³ LEDER Stefan, "Umar b. Shabba", *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

¹⁴ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 99-100.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶ CHEDDADI, Abdesselam (2004), *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire : émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e/VIII^e siècle*, Arles, Actes Sud, Sindbad, p. 271.

¹⁷ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 93.

¹⁸ *Ibid.*, p.103,

¹⁹ *Ibid.*, p. 99. Sur al-Wāqidī, voir la notice dans *l'Encyclopédie de l'Islam II* rédigée par Stefan Leder [En ligne].

²⁰ *Ibid.*, p. 54.

Al-Hayṭam a par ailleurs composé un *Livre des fonctionnaires de la police des commandants de l'Iraq* (*Kitāb 'ummāl al-šurṭa li-'umarā' al-'Irāq*)²¹ et Abū Miḥnaf un *Livre sur Muṣ'ab et sur son gouvernorat sur l'Iraq* (*Kitāb Muṣ'ab wa-wilāyatuhu al-'Irāq*)²² consacré au gouvernorat de Muṣ'ab ibn Zubayr. L'échelle iraquienne n'est donc pas étrangère à ces collecteurs.

Les sources contemporaines, produites au II^e/VIII^e ou au début du III^e/IX^e siècle, paraissent très politiques. Elles peuvent être replacées dans le contexte du développement d'un État et évoquent ses délégués. Wāsiṭ n'a vraisemblablement pas eu le même traitement. Nous disposons pourtant d'une *Histoire de Wāsiṭ* (*Tā'rīḥ Wāsiṭ*) – postérieure puisque composée à la toute fin du III^e/IX^e siècle – mais comparativement à ce qui a été produit pour Baṣra et Kūfa, les proportions ne sont pas les mêmes. Cela pourrait être lié à ce que Wāsiṭ était la ville des cantonnements de l'armée syrienne et qu'elle ne fut certainement appropriée par les populations bas-iraquiennes héritières des armées de la conquête, déjà installées à Baṣra et Kūfa, que plus lentement. Sa situation de ville du pouvoir répressif explique peut-être cela. Pourtant elle joua un rôle tant dans la révolte de Yazīd b. al-Muhallab (m. 102/720) que dans celle de Zayd b. 'Alī (m. 120/738)²³. Sa fondation postérieure de cinquante ans par rapport à ses homologues, Baṣra et Kūfa, participe peut-être également de l'explication. Seul le début du *Tā'rīḥ Wāsiṭ* de Baḥšal al-Wāsiṭī (m. v. 288-292/901-905) porte sur l'histoire de Wāsiṭ et de ses environs. L'*Histoire de Wāsiṭ* prend la forme d'un dictionnaire biographique, compilant les notices des savants versés en *ḥadīṭ*-s qui eurent un lien avec la ville et qui furent reliés à l'auteur par une chaîne de transmetteurs. Cet ouvrage est l'une des plus anciennes histoires locales de villes sous cette forme à avoir été conservée avec l'*Histoire d'al-Raqqa* (*Tā'rīḥ al-Raqqa*) d'al-Quṣayrī (m. 334/945)²⁴.

Comment résumer cette production ? Les thèmes choisis semblent déterminer les regroupements d'*aḥbār*. On peut se demander dans quelle mesure la dimension géographique n'était pas déterminée par le fait que l'histoire s'écrivait nécessairement à l'échelle locale parce qu'elle se collectait d'abord localement, par exemple lors de réunions (*maḡālis*)²⁵. Baṣra et

²¹ *Ibid.*, p. 100.

²² Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 93.

²³ Voir *infra*, Chapitre 4 - Gouverner le Bas-Iraq, 1.2. Une région marquée par des soulèvements, p. 180-184.

²⁴ ROBINSON, Chase F. (2003), *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 140.

²⁵ DURI, 'Abd al-Azīz al- (1962) "The Iraq School of History in the Ninth Century – A Sletch", in B. Lewis, P. M. Holt (ed.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, p. 47: dans cet article, A. Dūri expliquait que les anecdotes étaient d'abord rapportées lors des *maḡālis* et qu'elles constituaient la propriété commune d'une famille ou d'une tribu.

Kūfa furent des centres d'installation de nombreuses tribus. Les événements qui s'y déroulèrent étaient donc d'abord rapportés et collectés à l'échelle de ces villes, et dans un temps second, firent partie d'une histoire plus large.

Cette production porte sur le II^e/VIII^e siècle en Iraq, sur les événements qui y eurent lieu et sur les hommes qui y vécurent ; cela est confirmé par les titres qui s'intéressent à un événement précis comme dans le cas du *Livre sur le meurtre de Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī* (*Kitāb maqtal Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī*) composé par al-Hayṭam b. 'Adī²⁶. Ces thèmes sont par ailleurs souvent les mêmes, ils relèvent de l'histoire politique ou touchent à l'administration de l'Empire. Les ouvrages circonscrits aux villes de Baṣra et Kūfa ont ainsi souvent pour but de retracer la manière dont la ville a été fondée et quelles tribus ou familles s'y installèrent dans l'optique de dresser avec précision la liste des bénéficiaires des pensions²⁷. Les considérations administratives ne sont jamais bien éloignées de cette production historique. C'est le cas également des ouvrages sur les conquêtes qui participèrent à déterminer le statut des terres conquises, et par là, les conditions d'imposition de celles-ci. C'est aussi que la conquête était peut-être perçue comme un point d'origine, de commencement, celui de l'installation dans de nouveaux lieux et donc de la création d'un monde social, politique, culturel et intellectuel qui, tout en se construisant sur le connu, était empreint de nouveauté. Dans l'histoire politique d'une région comme l'Iraq, il est possible que la conquête constitua un point de rupture historiographique.

Ainsi, même si leurs centres d'intérêt divergent parfois, ces ouvrages s'intéressent tous aux événements qui eurent lieu en Iraq au II^e/VIII^e siècle. Lorsqu'ils traitent de périodes plus anciennes, c'est pour revenir sur les grands moments de cristallisation comme la *rida* ou la *fitna*, qui ne cessent à la fin du II^e/VIII^e siècle d'être sujets de débats et de conflits. Il reste que la profondeur historique de ces ouvrages, si l'on peut en juger d'après leur titre, est limitée, ce qui faisait écrire à A. Noth et L. I. Conrad que « la plus ancienne tradition historique islamique ne considérait en même temps qu'une période de temps courte²⁸ ».

En outre, des démarches plus générales peuvent être observées. C'est le cas des ouvrages qui prennent l'échelle régionale en compte, non plus seulement la ville. C'est le cas des *Annales* (*Ta'riḥ 'alā l-sinīn*) d'al-Hayṭam b. 'Adī²⁹, ouvrage annalistique qui se retrouve dans la plus

²⁶ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 100.

²⁷ NOTH, ALBRECHT, CONRAD, LAWRENCE I. (1994), *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, trad. M. Bonner, Princeton, The Darwin Press, p. 53.

²⁸ NOTH, CONRAD (1994), *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 5: « the earliest Islamic historical tradition did not consider a long period of time all at once ».

²⁹ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 100.

ancienne chronique qui nous ait été conservée, le *Ta'riḥ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāt (m. v. 240/854). Le *Livre des récits des Grands Califes (Kitāb Aḥbār al-Ḥulafā' al-Kabīr)*³⁰ d'al-Madā'inī, en incluant tous les califes, est le signe d'un horizon historique plus large de la part de son auteur que celui d'une production historique qui se limiterait aux *aḥbār* concernant un gouverneur ou un calife.

Cette production du II^e/VIII^e siècle s'insère donc, en la dépassant un peu, dans la deuxième phase identifiée par Chase F. Robinson (v. 730 à v. 830) qui se caractérise par une tension « entre un corpus d'*aḥbār* en constant accroissement [...] et la construction de structures narratives pensées pour contenir et ordonner ces *aḥbār*³¹ ». Cette période a vu la concomitance de deux types de production : celles qui, selon Ch. F. Robinson, témoignaient d'« ambitions historiographiques assez modestes³² » en traitant de thèmes relativement circonscrits comme les conquêtes, la *ridḍa*, la *fitna*³³ et d'autres plus étendues³⁴. D'une certaine manière, cette tension qui se jouerait pendant cette seconde phase, qui fut par ailleurs celle de l'émergence de tous les genres (biographie, prosopographie et chronographie), pourrait être lue comme une tension entre une écriture locale de l'histoire portée par des considérations limitées dans le temps, l'espace et les sujets et une tentation vers un « autre chose » qu'il faut apprécier. Selon Ch. F. Robinson la connexion entre les deux pendants de cette tension n'est pas complètement comprise par les historiens modernes³⁵. Peut-être cette tension tient-elle à des régimes d'historicité différents, c'est-à-dire à différents modes d'articulation des catégories passé, présent et futur³⁶.

Il ne faut par ailleurs pas perdre de vue que, comme le montre le fait qu'Abū 'Ubayda, n'ait pas été compté parmi les *aḥbāriyyūn*, cette appréhension de la production historique reste imparfaite car on ne comprend peut-être pas complètement le sens des catégorisations d'Ibn al-

³⁰ *Ibid.*, p. 102.

³¹ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 24 : « a tension between an over-expanding corpus of akhbār material, much of which had apparently been put in writing only recently, and the construction of narrative frameworks engineered to contain and order it ». Les trois phases identifiées par Chase F. Robinson sont les suivantes : la phase 1 [610-730] se caractérise par une prédominance du mode de transmission orale. La deuxième phase [730-830] se caractérise par une explosion du savoir islamique et vers 830, chronographie, prosopographie et biographie ont acquis leur spécificité. Cette phase correspond par ailleurs à l'attribution de critères d'autorité à des auteurs de collection. La phase 3 [830-930] est marquée par une systématisation des champs du savoir et l'émergence de collections qui font autorité.

³² ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 24 : « fairly modest historiographic ambitions ».

³³ DURI, 'Abd al-Azīz al- (1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, éd. et trad. de L. I. Conrad, Princeton, Princeton University Press, p. 154 ; NOTH, CONRAD (1994), *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 35-60.

³⁴ DURI (1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, p. 156.

³⁵ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 24.

³⁶ Voir les travaux de François Hartog, notamment *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du passé*, Paris, Seuil, 2003.

Nadīm. L'historiographie, contrairement au droit et à la philosophie n'a, par exemple, pas droit à un chapitre à part entière³⁷. Et l'on peut alors se demander, avec Ch. F. Robinson, ce qu'être historien pouvait désigner et vouloir dire à l'époque médiévale. Les auteurs d'ouvrages à intention historique ne se pensaient pas comme exclusivement historien, mais comme à la fois *adīb*, poète, historien, juriste, etc³⁸, en somme, comme polygraphes. Par ailleurs, le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm reflète les catégories qui avaient cours au IV^e/X^e siècle et on ne peut exclure qu'elles n'étaient pas opérantes au II^e/VIII^e et au III^e/IX^e siècles³⁹.

1.2. Le moment de construction des autorités historiographiques

Envisager la production historique à l'échelle iraquienne demande de considérer les théories dites des « écoles historiques » que l'on doit d'abord à Julius Wellhausen qui, à partir d'une étude des chaînes de garants de la transmission (*isnād-s*), en particulier chez al-Ṭabarī (m. 310/923), concluait, à partir des origines géographiques des transmetteurs, l'existence de ces écoles dont ces transmetteurs étaient les représentants⁴⁰. Cette idée fut reprise par ses successeurs et notamment par 'Abd al-'Azīz al-Dūri qui s'inscrit directement dans ce cadre de pensée en « écoles » et s'intéresse en premier lieu à l'école iraquienne⁴¹. C'est à partir de A. Noth et L. I. Conrad, poursuivi par F. Donner que la thèse fut rejetée et dépassée⁴². A. Noth et L. I. Conrad expliquaient qu'il n'était pas possible de différencier des « écoles » dans la mesure où elles ne se distinguaient ni par une posture idéologique unifiée ni par une méthodologie particulière⁴³. F. Donner précise néanmoins que l'écriture de l'histoire était tout de même limitée à quelques centres urbains⁴⁴, ce que l'étude de la production historique au II^e/VIII^e siècle confirme, mais rejette le caractère rigide de « la théorie des écoles ». L'existence d'écoles historiques ne peut s'appliquer à la société islamique du II^e/VIII^e siècle et à son champ

³⁷ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 5.

³⁸ *Ibid.*, p. 6.

³⁹ WADĀD AL-QADI, dans son article "Biographical Dictionaries : Inner structure and Cultural significance", in G. N. Atiyeh, *The Book in the Islamic World, The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 93-123, a montré le lien entre la structure et les thèmes des dictionnaires biographiques en fonction de la période de leur production et la société et la période de leur composition ; voir *infra* p. 75-77.

⁴⁰ WELLHAUSEN, Julius (1927), *The Arab kingdom and its fall*, trad. Angl. par M. G. Weir, Calcutta, University of Calcutta, p. vii-xv [preface].

⁴¹ DURI (1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* ; (1962) "The Iraq School of History in the Ninth Century – A Sletch".

⁴² NOTH, CONRAD (1994), *The Early Arabic Historical Tradition* : toute l'introduction est consacrée à cette critique ; DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*.

⁴³ DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 216.

⁴⁴ *Ibid.*

du savoir. L'erreur aurait donc été d'avoir considéré la production historique au II^e/VIII^e siècle dans le cadre d'une structuration en « écoles » alors qu'il faudrait plutôt imaginer de multiples *halqa*-s ou cénacles et une circulation des étudiants entre ceux-ci⁴⁵.

Joseph Schacht avait montré que, dans le cadre du droit, c'est à partir de la deuxième moitié du III^e/IX^e siècle et surtout au IV^e/X^e siècle que les écoles juridiques se constituèrent⁴⁶. Parmi ceux qui ont remis en cause ce modèle, Nimrod Hurvitz rappelle l'existence d'ensembles régionaux antérieurs aux écoles juridiques et défend l'étude d'une juxtaposition de cénacles, dont la réussite de certains aurait conduit à la structuration, dans un second temps, en écoles⁴⁷. En fut-il de même pour l'histoire ?

La question d'un parallèle, qui ne doit cependant pas être circonscrite au II^e/VIII^e siècle, entre le mouvement de formation des *maḏāhib* et des « écoles⁴⁸ » historiques peut légitimement se poser. Certains *aḥbārīyyūn*, à l'image de leurs homologues juristes, ont marqué leur temps que ce soit par leur enseignement – en somme, leurs cénacles –, leur collecte d'*aḥbār* ou les ouvrages qu'ils auraient produits.

Al-Madā'inī (m. v. 225/840) en est un exemple. Originaire de Baṣra, il passa une grande partie de sa vie à Bagdad où il mourut⁴⁹. Il fut un grand collecteur de traditions littéraires et historiques. Son œuvre aurait compté environ 200 titres⁵⁰ qu'il aurait passé une grande partie de sa vie à transmettre⁵¹. Il ne fut pas seulement un compilateur d'*aḥbār* mais il s'appliqua également à arranger ce matériel historique. Or al-Madā'inī est très présent, pour les *aḥbār* concernant l'Iraq de la fin du II^e/VIII^e siècle, dans les ouvrages postérieurs, que ce soit chez al-Balāḏurī (m. 302/892) – qui aurait d'ailleurs été l'un de ses élèves⁵² – ou chez al-Ṭabarī. En effet, nombre d'*isnād*-s donnés par al-Ṭabarī dans ses *Annales* renvoient aux *aḥbārīyyūn* de la

⁴⁵ Ce qui désormais largement partagé par les chercheurs comme le montre dans son article : GUNTHER, Sebastian (2005), "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32/1, p. 77-79. Voir sa riche bibliographie également.

⁴⁶ SCHACHT, Josef (1983), *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 35.

⁴⁷ HURVITZ, Nimrod (2000), "Schools of Law and the Historical Context: Re-Examining the Formation of the Ḥanbalī madhab", *Islamic Law and Society*, 7, p. 37-63.

⁴⁸ J'emploie ici « école » par commodité de langage.

⁴⁹ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 100-101.

⁵⁰ Dans le *Fihrist*, la liste de ses ouvrages s'étend sur 4 pages (Ibn al-Nadīm (1871-1872), *Kitāb al-Fihrist*, p. 101-104) et se répartie selon ces 9 catégories – qui nous renseignent sur la manière dont les thèmes étaient catégorisés à l'époque d'Ibn al-Nadīm —: *Aḥbār al-nabī*, *Aḥbār qurayš*, *al-Aḥdāṭ*, *Aḥbār al-ḥulafā'*, *Aḥbār manākiḥ al-aṣrāf wa-aḥbār al-nisā'*, *Aḥbār al-'arab*, *al-Futūḥ*, *al-mū'laḥa*.

⁵¹ LINDSTEDT, Ilkka (2013), "The transmission of al-Madā'inī's historical material to al-Balāḏurī and al-Ṭabarī: a comparison and analysis of two *khābars*", in S. Akar, J. Hämeen-Anttila et I. Nokso-Koivisto (ed.), *Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg*, Studia Orientalia, vol. 114, p. 43.

⁵² LINDSTEDT, Ilkka (2014), "The role of al-Madā'inī's Students in the Transmission of His Material", *Der Islam*, vol. 91, p. 305-307.

fin du II^e/VIII^e et du début du III^e/IX^e siècle, en particulier al-Madā'inī ou Abū Miḥnaf. Ces derniers sont donc des références. Ils constituent les sources des historiens postérieurs dont on a conservé les ouvrages. Les auteurs postérieurs ne prenaient plus la peine de donner la chaîne de transmission complète, comme si la phase historiographique à laquelle appartenaient ces *aḥbāriyyūn*, que l'on choisit de citer, constituait un point de référence, d'ancrage de la tradition et d'institution de l'autorité qui se suffisait à lui-même. La même observation peut être faite dans *Généalogies des nobles (Ansāb al-Ašrāf)* d'al-Balādhurī. Nombreux sont les *isnād*-s jugés allusifs par les historiens modernes car limités à, par exemple : *qāla l-Madā'inī*⁵³. C'est selon nous que ce dernier faisait autorité et suffisait dans le processus de citation⁵⁴. L'on ne peut par ailleurs exclure que les auteurs de la fin du III^e/IX^e et du début du IV^e/X^e siècle disposaient des ouvrages de ces figures du II^e/VIII^e siècle⁵⁵.

Al-Madā'inī, parce qu'il était iraquien et transmet principalement du matériel relatif à l'histoire de l'Iraq, fut considéré comme une autorité historiographique au sens où il devint une référence pour un ensemble d'*aḥbār* portant sur l'histoire de l'Iraq au II^e/VIII^e siècle. En ce sens, il ne fait donc aucun doute que l'écriture historique fut d'abord limitée à un petit nombre de villes dites importantes⁵⁶. Au nombre de celles-ci : Baṣra, Kūfa et Bagdad bien sûr. Impossible de nier, par ailleurs, la pertinence de l'observation que faisait J. Wellhausen sur l'origine géographique des transmetteurs présents dans les *isnād*-s, le savoir historique se collecta d'abord à l'échelle locale dans quelques centres. Il est vrai d'ailleurs que les autorités présentes dans les *isnād*-s des auteurs postérieurs, lorsque sont évoqués des événements qui eurent lieu en Iraq, sont généralement des *aḥbāriyyūn* de cette même région, à l'image d'al-Madā'inī et de bien d'autres encore – comme ceux cités précédemment. Il existait donc bien un lien entre la ville d'origine d'un auteur et les *aḥbār* qu'ils transmettaient.

Al-Madā'inī n'est qu'un exemple auquel on peut ajouter Hišām b. al-Kalbī, al-Wāqidī, Abū Miḥnaf ou encore Abū 'Ubayda, sans être pour autant exhaustif. Il importe surtout de

⁵³ Voir par exemple KHALIDI, Tarif (1993), *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 60 ; LEDER, Stefan (1990), "Features of the novel in Early Historiography: the downfall of Ḥālid ibn 'Abd Allāh al-Qasrī", *Oriens* 32, p. 73, 78 ; LINDSTEDT (2013), "The transmission of al-Madā'inī's historical material to al-Balādhurī and al-Ṭabarī", p. 46.

⁵⁴ Mathias VOGT fait une observation similaire dans son ouvrage, paru en 2006, *Figures de califes entre histoire et fiction, al-walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque 'abbāside* (Beiruter Texte und Studien 106), Orient-Institut Beirut, p. 43 : « Al-Balādhurī peut s'appuyer sur les collections d'*aḥbār* [...] comme celle [...] d'al-Madā'inī [...]. Mais le plus souvent il n'indique par l'*isnād* au-delà de ces *aḥbāriyyūn*, qui étaient reconnus, à son époque, comme autorités suffisantes. »

⁵⁵ SCHOELER, Gregor (2003), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 81 ; voir aussi GUNTHER (2005), "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations", p. 75-98: notamment 92-92, 94.

⁵⁶ DONNER (1998), *Narratives of Islamic Origins*, p. 216.

repérer que ce sont souvent les mêmes noms qui reviennent comme garants de l'information transmise quand il s'agit de rapporter un évènement qui a eu lieu en Iraq au II^e/VIII^e siècle. Le fait qu'ils puissent être l'objet d'une citation individuelle par des auteurs qui ont pourtant reçu leur enseignement par d'autres qu'eux, met la lumière sur leur importance historiographique⁵⁷. La fin du II^e/VIII^e siècle coïncida donc avec l'émergence de ces autorités historiographiques.

Pourtant, on ne saurait ignorer qu'un certain nombre d'entre eux sont souvent affiliés à des groupes considérés comme minoritaires par rapport à ce qui devint par la suite le sunnisme. Dans *al-Bayān wa-l-Tabyīn*, al-Ġaḥiẓ (m. 265/868-869) classe dans les « rhéteurs ḥariġites » (*ḥuṭabā' al-ḥawāriġ*), Abū 'Ubayda et al-Ḥayṭam b. 'Adī⁵⁸.

G. Schoeler notait par ailleurs que :

Les [premières] monographies ont toutes des chiïtes pour auteurs. [...] Plus célèbre, Abū Mikhnaf (mort en 157/774), un chiïte de Koufa [...] a lui aussi compilé un « Livre du chameau » et un « Livre de Şiffīn ». Pour clore cette liste, on mentionnera, le « Livre de l'apostasie et des conquêtes » d'al-Sayf b. 'Umar, et qui constitue une des sources les plus importantes pour notre connaissance de l'expansion musulmane⁵⁹.

Ces hommes et ce que nous identifions comme le moment de construction des autorités historiographiques appartiennent à la phase « robinsonienne » dite « phase II : v. 730 à v. 830 ⁶⁰ ». Cette phase correspond par ailleurs approximativement à la période d'étude de cette thèse. Plus haut, il a été rappelé que cette phase a été associée à une tension entre deux types de productions historiographiques. C'est donc aussi parce qu'al-Madā'inī faisait partie de ceux dont les ouvrages étaient plus étendus, englobant dès la collecte des *aḥbār* et leur arrangement, aussi bien les domaines politique, social que culturel, avant et après l'avènement de l'islam⁶¹, qu'il devint une telle autorité. Un rapide coup d'œil aux *isnād*-s du chapitre des *Ansāb al-Ašrāf* d'al-Balāḍurī consacré à des hommes et des évènements de la seconde partie du II^e/VIII^e siècle⁶² permet d'observer que les *aḥbāriyyūn* qui reviennent le plus souvent sous la forme d'« autorités » sont al-Madā'inī, en première et écrasante position, 'Umar b. Šabba et al-Ḥayṭam b. 'Adī.

⁵⁷ GUNTHER (2005), "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations", p. 91-95.

⁵⁸ Al-Ġaḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, vol. 1, p. 347,

⁵⁹ SCHOELER (2003), *Écrire et transmettre*, p. 79-89.

⁶⁰ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 24.

⁶¹ DŪRI (1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, p. 156.

⁶² En l'occurrence, il s'agit du chapitre intitulé *Amr Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qarsī wa-ġayrihi wa-wilāyat al-'Irāq fī ayyām Hišām* dans al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 31-110.

Le II^e/VIII^e siècle, en particulier sa seconde moitié, fut donc bien « celle de la codification d'une méthode de transmission de l'information, en particulier à intention historique⁶³ ». Une question ne nous semble cependant pas être traitée lorsqu'on s'intéresse à la transmission et ses méthodes.

1.3. Transmettre la contemporanéité : le sens du couple isnād-cun-matn

Dans la mesure où notre accès au travail de ces *ahbāriyyūn* des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles ne peut se faire qu'au travers de la lecture d'ouvrages en majorité postérieurs à cette période, nous ne pouvons que très imparfaitement discuter ce que constituait l'histoire pour des auteurs plus anciens. La réflexion sur les écoles historiques et la mise en évidence d'une phase de ce que nous avons appelée « la construction des autorités historiographiques » complète dans une certaine mesure le tableau mais elle ne dépasse pas l'*isnād*, elle laisse dans une certaine mesure le *matn* de côté et elle traite de manière désincarnée et vidée de son contenu tout le matériel historique transmis. L'unité narrative et poético-narrative n'est pas envisagée pour elle-même.

Pour saisir l'enjeu de cette transmission historique et la valeur du contenu transmis (*matn*), deux aspects méritent d'être évoqués : les modes de transmission et le régime de vérité en jeu.

1.3.1. Les modes de transmission

Les modes de transmission ont été abordés par les chercheurs modernes selon trois questionnements : la licéité de la mise par écrit⁶⁴, l'opposition stricte entre mode de transmission oral et mode de transmission écrite, et la succession chronologique entre une transmission orale puis écrite. Depuis deux décennies, ces débats sont en partie dépassés par un certain nombre de travaux, dont les recherches de Gregor Schoeler⁶⁵. Ces études ont largement repensé la pertinence de l'antinomie et de l'exclusivité entre les modes de transmission à l'oral et à l'écrit. Antoine Borrut concluait ainsi qu'il faut plutôt envisager une imbrication des deux modes de transmission oral et écrit, imbrication représentative de la complexité de la

⁶³ BORRUT, Antoine (2011), *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/682-809), Leyde/Boston, Brill, p. 25.

⁶⁴ Voir le fameux article de Michael COOK, "The Opponents of the Writing of the Tradition in Early Islam", *Arabica*, 44, 1997, p. 437-530.

⁶⁵ SCHOELER (2003), *Écrire et transmettre*. VAJDA, Georges (1983), *La Transmission du savoir en Islam : VIIIe-XVIIIe siècles*, éd. par N. Cottart, Londres, Variorum Reprints a marqué l'étude de la transmission du savoir en Islam. Voir aussi par exemple AERTS, Stijn, "Isnād", *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne] ; A. BORRUT revient sur ce débat et en propose une synthèse dans *Entre mémoire et pouvoir*, p. 16-18.

transmission⁶⁶. S. Günther a, quant à lui, présenté les principales conclusions des publications, conclusions considérées comme faisant désormais consensus⁶⁷.

Nous reprenons deux remarques du chapitre intitulé « Écrit et oral de la *jāhiliyya* aux premiers siècles de l’islam » de G. Schoeler :

1. La méthode de transmission orale était considérée comme la plus estimée. Autrement dit, une hiérarchie était donc établie entre les modes de transmission⁶⁸ ;
2. La transmission orale n’excluait en aucun cas l’existence d’écrits que G. Schoeler présente comme des supports à la mémoire ou aide-mémoire⁶⁹.

Dans quelle mesure la persistance des deux modes de transmission n’indique-t-elle pas plutôt qu’ils ont des fonctions différentes ? Aussi apparaît-il, selon nous, indispensable de croiser la question des modes de transmission avec une réflexion sur la question du régime de vérité.

1.3.2. Les régimes de vérité

Quels que furent les modes de transmission, l’ensemble *isnād-cum-matn* prend tout son sens par ce qu’il dit du régime de vérité pour les *ahbāriyyūn* de la période à l’étude. A. Borrut écrit d’ailleurs à ce sujet : « ce binôme est étroitement lié au problème de l’affirmation du Vrai. Dans un texte comme le Coran, le Vrai va de soi, il est indiscutable ; la parole révélée de Dieu n’a besoin d’aucun élément extérieur de justification pour en assurer la véracité et l’authenticité⁷⁰ ». Il cite ensuite longuement A. Cheddadi pour qui l’*isnād* permet de garantir l’authenticité de la transmission et qui distingue formellement le *matn* de l’*isnād*, là où nous croyons qu’ils trouvent justement à être réunis dans l’appréhension de leur régime de vérité propre.

⁶⁶ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 16-18.

⁶⁷ GUNTHER (2005), “Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations”, p.77-79: Parmi les conclusions, on peut noter que : L’enseignement, dès les premiers siècles de l’Islam, prenait la forme de sessions ou de cercles autour d’un savant, qui se tenaient dans des lieux comme la mosquée ou la maison du savant. L’instruction orale dominait mais la pratique de l’écrit pour retenir l’information était, avec la mémorisation, également présente. C’est la raison pour laquelle il faut plutôt penser une interaction continue entre l’oral et l’écrit comme la caractéristique principale de la transmission du savoir. Même si l’un des deux composants a pu être prédominant, il n’excluait pas pour autant l’autre. Même si l’oral était donc déterminant, les savants basaient régulièrement leur enseignement sur du matériel écrit qui n’étaient pas nécessairement des « livres » mais pouvaient être des « notes ».

⁶⁸ SCHOELER (2002), *Écrire et transmettre*, 19.

⁶⁹ SCHOELER (2002), *Écrire et transmettre*, p. 22, 23.

⁷⁰ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p.22.

Il n'est pas question ici de revenir sur la question de l'authenticité des *isnād*-s qui demeure discutée par les chercheurs modernes en particulier par le courant sceptique⁷¹. Il ne s'agit pas non plus de poser la question de la vérité ou de la fausseté des informations transmises, mais de comprendre quel était justement le mode de véridiction au II^e/VIII^e siècle, reprenant à notre compte, la notion foucauldienne. Avec le « régime de vérité », M. Foucault va en effet plus loin dans l'historicisation de l'univers discursif et il pense les modes de discontinuité entre les cultures et les périodes historiques en montrant qu'il a existé des modalités différentes, dans le passé de rapport entre sujet et vérité⁷². Dans sa réflexion sur les relations entre la vérité et l'historien, Q. Skinner semble mettre en garde l'historien, d'une manière qui entre en résonance avec M. Foucault, lorsqu'il écrit notamment que « le seul moment où [les historiens] devraient invoquer le concept de vérité est le moment où ils se demandent si nos aïeux avaient des raisons suffisantes de considérer comme vrai ce qu'ils croyaient être la vérité⁷³ ».

Or la forme prise par l'ensemble *isnād-cum-matn* laisse peu de doutes sur la nature du régime de vérité alors à l'œuvre : celui du témoignage ou *istišhād*. Mode central de l'administration de la preuve en droit⁷⁴, la connaissance par celui qui en a été le témoin direct était considérée comme la meilleure forme de connaissance à l'époque ancienne⁷⁵. La vérité était donc celle de celui qui en fut le témoin, d'où la nécessité de faire remonter l'*isnād* jusqu'au témoin ou celui dont la garantie est la plus forte possible. Les autres transmetteurs n'en sont pas moins des témoins mais ils sont alors eux-mêmes des témoins oraux de la transmission, porteurs et véhicules du témoignage qui est le *matn*. Et c'est précisément parce que le régime de vérité est un régime du témoignage, qu'au fur et à mesure que l'on s'éloignait temporellement des événements rapportés et que le témoin devenait un anonyme dont on ne pouvait attester la fiabilité que se développa le besoin de vérifier la fiabilité de ces témoins, d'évaluer la fiabilité de leur parole. C'est un processus bien expliqué dans le cadre de la littérature de *ḥadīṭ*-s et c'est une des raisons évoquées pour expliquer le développement de la littérature de *ṭabaqāt*⁷⁶. En cela aussi, parler de régime du témoignage n'a rien de surprenant.

⁷¹ S. GUNTHER résume le débat dans (2005), "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations", p. 79-81.

⁷² Voir notamment FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 septembre 1970*, Paris, Gallimard.

⁷³ SKINNER, Quentin (2012), *La vérité et l'historien*, Paris, Éditions EHESS, p. 63.

⁷⁴ Pas seulement dans le droit islamique, voir Mathieu TILLIER (2017) dans *L'invention du cadī, la justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 388 pour le droit romain et *passim* sur le témoignage.

⁷⁵ MARINCOLA, John (1997), *Authority and tradition in ancient historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 281.

⁷⁶ Voir *infra*, p. 75.

La question qui se pose à nous est : qu'est-ce qui, dans la littérature de *ḥabar*, est considéré comme vrai par les *ahbāriyyūn* ? Parler de régime de témoignage, c'est dire que ce qui est considéré comme vrai, c'est ce dont on a été témoin. Donc dans la transmission, ne se joue pas seulement la question du contenu du témoignage mais aussi celle de l'acte de témoigner.

Ainsi, ce qui se joue dans la transmission d'un *ḥabar* serait la transmission de la contemporanéité de l'action. Le *ḥabar*, cette unité narrative ou poético-narrative, peut être considéré comme un point de vue contemporain des faits ou sur les faits. Le témoin, premier transmetteur, est alors celui qui fut contemporain de l'action rapportée. En la racontant, ce n'est pas seulement l'actualité qui se transmet, le moment de cette transmission est aussi l'occasion d'une actualisation, celle de la transmission elle-même qui en quelque sorte renouvelle le caractère contemporain des faits alors transmis. Ce serait ainsi dire qu'il n'y a ni visée historique, ni visée mémorielle dans l'acte de transmission. Il n'en va pas de la conservation pour elle-même. Chaque *ḥabar* a sa propre raison d'être transmis. Il n'est pas transmis de manière abstraite mais dans le cadre de discussions sur des sujets bien particuliers. Cette vision des choses entre d'ailleurs en concordance avec ce qui a été décrit précédemment sur la production historique en Iraq au II^e/VIII^e siècle. Elle permet d'expliquer notamment l'importance de la transmission orale du savoir, que ce soit dans la pratique ou le discours, que dans la reproduction de l'oralité de la transmission dans les chronographies plus tardives par des effets de discours ou « fragments d'oralité⁷⁷ ».

Si la transmission est actualisation, c'est-à-dire renouvellement de la contemporanéité de l'évènement rapporté, on peut considérer l'*isnād* ou chaîne de garants comme un récit, celui du passage à témoin. Ainsi l'*isnād* est en quelque sorte le récit du voyage (*riḥla*) du *ḥabar*, chaque nom renvoyant à un cadre spatio-temporel défini. La transmission, l'actualisation, s'opère dans l'intersection des différents noms composant la chaîne, de sorte que cette intersection est essentielle pour comprendre dans quel cadre spatio-temporel cette transmission a eu lieu.

Prenons l'*isnād* d'un *ḥabar* tiré des *Annales* d'al-Ṭabarī :

Hārūn b. Mūsā al-Farawī a rapporté : Abū Ġuzayya d'après ('an) al-Ḍaḥḥāk b. Ma'n al-Sulamī, m'a dit : je me suis présenté auprès de Mūsā et je lui ai récité ces vers⁷⁸ :

⁷⁷ Terme emprunté à Antoine BORRUT (2011), *Entre histoire et pouvoir*, p. 16

⁷⁸ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 8, p. 225 [595/3] : قَالَ: وَذَكَرَ هَارُونَ بْنُ مُوسَى الْفَرَوِي، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى مُوسَى فَأَنْشَدْتَهُ

L'*isnād* remonte au témoin/protagoniste de l'action al-Ḍaḥḥāk b. Ma'n al-Sulamī et on identifie deux intersections dans la chaîne correspondant donc à deux moments de la transmission. La chaîne débute avec al-Ḍaḥḥāk, témoin, protagoniste et transmetteur des vers en contexte. L'évènement rapporté date du califat de Mūsā al-Hādī (r. 169/785-170/786). Il est transmis entre cette période et le décès d'al-Ḍaḥḥāk b. Ma'n al-Sulamī à Abū Ġuzayya⁷⁹ : cette première intersection constitue un premier moment de la transmission. Le second a lieu lorsque qu'Abū Ġuzayya transmet cette fois à Hārūn b. Mūsā al-Farawī (m. 252/866). Un troisième moment doit être ajouté : celui qui relie cette fois Hārūn al-Farawī à al-Ṭabarī. L'anecdote prend son sens dans l'ouvrage d'al-Ṭabarī (elle s'actualise) ; elle sert alors un certain dessein, celui de rassembler les vers qui ont été composés à l'adresse du calife, rendant notamment compte de sa relation avec les poètes.

Dans l'*isnād* reproduit par al-Ṭabarī, alors que l'anecdote a lieu à la fin du II^e/VIII^e siècle, aucune des autorités historiographiques évoquées n'est véritablement reconnue, ce qui semble confirmer les observations que faisait Tayeb El-Hibri selon lequel les narrateurs abbassides constituaient un groupe de gens peu connus pour leur rôle dans la transmission historique et sa rédaction⁸⁰. Ces rapporteurs auraient été des gens associés à la cour de Hārūn al-Rašīd, al-Ma'mūn ou al-Mutawakkil, ils étaient donc des rapporteurs directement contemporains des évènements, à l'image d'al-Ḍaḥḥāk b. Ma'n al-Sulamī à la cour de Mūsā al-Hādī, mais ils auraient changé en fonction des règnes.

1.3.3. Retrouver les sources perdues

Cette mise en scène d'un certain récit de la transmission par des pratiques citationnelles, sur lesquelles nous reviendrons, a conduit les chercheurs à se demander si l'on pouvait retrouver les sources perdues dans les ouvrages postérieurs⁸¹.

Un certain nombre d'articles et de travaux abordent et traitent explicitement le problème de la reconstitution des sources historiques produites au II^e/VIII^e siècle⁸². Parmi les plus récents, on compte celui d'Ilkka Lindstedt sur la reconstitution de l'œuvre perdue d'al-Madā'inī sur la

⁷⁹ Abū Ġuzayya est présent dans le *Livre des Chansons (Kitāb al-Aġānī)* d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī en tant que rapporteur d'une anecdote ayant lieu pendant le califat d'al-Mahdī.

⁸⁰ EL-HIBRI, Tayeb (1999), *Reinterpreting Islamic Historiography. Harun al Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 12.

⁸¹ Voir *infra*, 2.4. Citer à comparaitre : quelques éléments sur la fabrique de l'histoire, p. 59 et ss.

⁸² Parmi eux voir notamment : LANDAU-TASSERON, Ella (2004), "On the Reconstruction of Lost Sources", *Al-Qantara*, 25/1, p. 54-91 ; CONRAD, Laurence (1993), "Recovering Lost Texts : Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society*, 113/2, p. 258-263.

révolution abbasside dans lequel il revient sur les possibilités et limites de cette reconstitution⁸³. Les ouvrages des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles citent abondamment les monographies antérieures et incorporent ce matériel dans leur propre ouvrage mais ces citations, ce matériel, lorsqu'il est réemployé, fait l'objet d'un travail, il n'est pas nécessairement repris à la lettre. Les différences de traitement des traditions transmises et donc les variations dans les changements observés s'expliqueraient par l'environnement dans lequel les *aḥbār* ont été transmis : à savoir un environnement oral ou un environnement écrit. Dans le second cas, les différences de changements tiendraient à ce que, dans un environnement écrit, un travail de composition est observé, en particulier au niveau de la structure⁸⁴. Les conclusions d'A. Borrut sont proches puisqu'il met en avant la « complexité de la transmission et des modalités de l'écriture de l'histoire » et le fait que « les compilateurs « généraient » eux-mêmes le texte⁸⁵ » citant Ch. F. Robinson⁸⁶. Les « compilateurs » réalisaient donc un travail d'auteur⁸⁷.

II. Citation et composition : la production à « intention historique » des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles pour l'étude du Bas-Iraq et de ses terres

Dans un chapitre de sa grand œuvre intitulée *Ansāb al-Ašrāf*, al-Balāḍurī retrace l'histoire de Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī (m. 125/743), gouverneur de l'Iraq pour le compte des Omeyyades de 105/724 à 120/738⁸⁸. Il y décrit notamment son rôle dans l'édification de deux églises, l'une à Kūfa et l'autre à Baṣra⁸⁹, ainsi que dans la construction d'un pont sur le Tigre⁹⁰ et d'un important canal à hauteur de Wāsiṭ appelé *Nahr al-Mubārak*. Les constructions

⁸³ LINDSTEDT, Ilkka (2017), "al-Madā'inī and the Narratives of the 'Abbāsīd Dawla", *Studia Orientalia Electronica*, 5, p. 65-150.

⁸⁴ LINDSTEDT (2017), "al-Madā'inī and the Narratives of the 'Abbāsīd Dawla", p. 66-68.

⁸⁵ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 21.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38 mais les pages 35 à 38 méritent tout autant d'être prises en considération.

⁸⁷ LEDER (1992), "The Literary Use of the Khabar", p. 284

⁸⁸ Voir al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, à partir de p. 31 (jusqu'à la page 100) ; sur Ḥālīd al-Qasrī, consulter notamment la notice de Khalid Y. Blankinship dans l'*Encyclopédie de l'Islam* mais qui nécessiterait d'être largement corrigée.

⁸⁹ La mère de Ḥālīd était chrétienne et cela est constamment rappelé dans ses biographies et souvent porté à charge contre lui

⁹⁰ Dans les *Ansāb al-Ašrāf*, on lit le terme *manzara*, donc « belvédère », mais dans *Futūḥ al-Buldān*, dans lequel on trouve la même anecdote, le terme arabe employé est *qanṭara* donc « pont ». Les deux termes ayant le même ductus en arabe, et compte tenu de l'anecdote, nous pensons que le terme correct est celui de pont. Anecdote : « Et Ḥālīd écrivit à Hišām pour lui demander son avis au sujet de la construction d'un pont/belvédère sur le Tigre. Hišām lui écrivit : Si cela avait été possible, les Perses l'auraient déjà fait. Ḥālīd répondit et Hišām lui écrivit : Si tu es sûr que cela peut être achevé, fais-le. Alors il construisit ce pont et il ne se passa pas beaucoup de temps avant que l'eau ne le rompe. Alors Hishām exigea qu'il remboursât la somme dépensée. »

sont réunies dans un même passage qui se composent d'*aḥbār*, comprenant des vers de poésie, entre autres, du poète al-Farazdaq. Nous pouvons y lire :

Lorsque Ḥālid ne récompensa pas al-Farazdaq pour les vers qu'il avait composés à propos du canal al-Mubārak, il dit :

Tu as dilapidé le bien de Dieu à mauvais escient

Avec ton canal le Maudit, et non le Béni

Et tu frappes le dos des gens biens

Et tu as laissé la justice divine sur le dos de Mālik

Peut-on dépenser le bien de Dieu injustement ?

Et mettre de côté le dû des veuves misérables

[Par Mālik] il veut dire Mālik b. al-Munḍir b. al-Ġarūd⁹¹.

Une première lecture de la séquence dont est extrait ce passage met l'accent sur l'action du gouverneur dans la mise en valeur du territoire iraquien, en particulier avec la construction du canal al-Mubārak ; il est transmis par deux autorités : Hišām al-Kalbī et al-Hayṭam b. 'Adī. La confrontation avec d'autres sources que les *Ansāb al-Ašrāf* permet de dévoiler cette génétique du *ḥabar* et des textes dont nous avons discuté précédemment et ainsi, de préciser notre lecture.

En effet, des *aḥbār* qui évoquent la construction du canal al-Mubārak et reproduisent les vers d'al-Farazdaq sont présents dans d'autres sources⁹². Dans le *Livre des chansons*, dans lequel Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/967) consacre une notice au gouverneur Ḥālid al-Qasrī, la mention de la construction du canal et les mêmes vers sont présents dans deux notices différentes, celle du gouverneur et celle d'al-Farazdaq, avec des chaînes de garants différentes⁹³. Il apparaît que la construction de ce canal a été transmise via au moins deux canaux, proposant des mises en contexte pour la construction qui sont différentes, avec, dans les deux cas, des vers quasiment identiques. La première chaîne de garants (*isnād*) est constituée

⁹¹ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 63-65.

⁹² Voir notamment al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 172 ; Ibn Sallām, *Ṭabaqāt al-Šu'arā'*, p. 116 ; Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXI, p. 313, 331, 379 et XXII, p. 20-21 ; Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, p. 50-51, al-Mubarrad, *al-Kāmil fī l-luḥa wa-l-adab*, tome 3, p. 306-309 ; al-Zubayr b. Bakkār, *Aḥbar al-Muwaffaqiyyāt*, p. 242-248.

⁹³ Étude réalisée avec Samir Zhani intitulée « Comment écrire le gouverneur omeyyade ? Étude de la figure de Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī dans le *Kitāb al-Aġānī* » et présentée dans le cadre du colloque *Relire le Livre des Chansons*, qui s'est tenu à l'Inalco, le 11 octobre 2018.

autour de la figure d'Ibn al-Kalbī, comme dans l'ouvrage d'al-Balāḍurī⁹⁴ ; dans la seconde chaîne, c'est Ğābir b. Ğandal qui est le transmetteur référent⁹⁵.

Hišām (b. Muḥammad) al-Kalbī (né en 120/737 et mort vers 205/820) est une figure de l'historiographie de la fin du II^e/VIII^e siècle. Originaire d'al-Kūfa, il fait partie de ces autorités historiographiques dont nous avons identifié le rôle clef dans la transmission. Ibn al-Nadīm le crédite d'un nombre important d'ouvrages, environ cent-cinquante, parmi lesquels le fameux ouvrage de généalogie, le *Compendium des généalogies* (*Ġamharat al-nasab*). Il n'est donc pas le témoin de la construction de ce canal ni de la composition des vers d'al-Farazdaq, mais un témoin a pu lui rapporter cette anecdote poético-narrative.

Ğābir b. Ğandal, quant à lui, est plus difficile à identifier. L'on peut déduire que l'anecdote rapportée dans le *Kitāb al-Aġānī* est transmise à Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī par Abū Ḥalīfa, lui-même disciple d'Ibn Sallām (m. 231/845-846) qui reproduit l'anecdote et les vers dans son *Livre des classes des poètes* (*Kitāb Ṭabaqāt al-Šu'arā'*) d'après Ğābir b. Ğandal⁹⁶. Ce dernier, d'après l'étude des *isnād*-s du *Kitāb Ṭabaqāt al-Šu'arā'*, a transmis d'autres anecdotes à Ibn Sallām, toutes comprenant de la poésie⁹⁷. Il est beaucoup plus difficile de le situer même si l'on peut déduire qu'il a vécu au cours de la première moitié du III^e/IX^e siècle. Il reste que l'on peut tout de même repérer que le statut historiographique de Ğābir b. Ğandal est différent de celui de Hišām al-Kalbī, tant en raison de son identification moins évidente que de sa présence moins importante dans les *isnād*-s.

Dans la version transmise par Ğābir b. Ğandal, la contextualisation des vers ne met pas l'accent sur la construction du canal et l'œuvre de bâtisseur de Ḥālīd al-Qasrī ; le gouverneur est décrit comme prenant position dans un conflit foncier opposant un de ses subordonnés, Mālīk b. al-Munḍir b. al-Ġarūd⁹⁸, à un notable de Bašra. Pour ce faire, il construit le Mubārak et al-Farazdaq est présenté comme s'élevant contre cette construction. Bien que des similitudes entre les mises en contexte puissent être observées, comme l'inimitié entre al-Farazdaq et Ḥālīd al-Qasrī, le récit diffère : ce *ḥabar* a été transmis dans des ensembles différents. La version transmise par Ğābir b. Ğandal concerne al-Farazdaq tandis que celle d'Ibn al-Kalbī traite de Ḥālīd al-Qasrī et de son gouvernement.

⁹⁴ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXII, p. 20.

⁹⁵ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXI, p. 313.

Sur les termes choisis pour qualifier le rôle de ces individus dans la transmission, voir le travail réalisé par S. GUNTHER dans "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations" (2005), p. 84-90.

⁹⁶ Ibn Sallām, *Ṭabaqāt al-Šu'arā'*, p. 116

⁹⁷ Ibn Sallām, *Ṭabaqāt al-Šu'arā'*, p. 131, 160, 163.

Grâce à cet ouvrage, l'on apprend par ailleurs que Ğābir b. Ğandal porte pour *nisba* al-Fazārī, pour *kunya* Abū 'Abd Allāh et qu'il est poète

⁹⁸ Sur Mālīk b. al-Munḍir b. al-Ġarūd, voir *infra*, p. 347.

Même si al-Balāḍurī se réfère à des sources plus anciennes, l'extrait présenté sur les constructions de Ḥālid al-Qasrī témoigne d'un travail de la part de l'auteur. En effet, même lorsque nous avons un transmetteur identique, Hišām al-Kalbī, cité à la fois dans la notice sur Ḥālid al-Qasrī dans le *Livre des chansons* et dans les *Ansāb al-Ašrāf*, les versions du *ḥabar* peuvent différer d'un ouvrage à l'autre. Aussi, bien que les auteurs aient vraisemblablement repris un ensemble provenant d'un même transmetteur, ils ont opéré des choix de composition différents. Il est possible que certaines de ces variations soient le résultat de chaînes de transmission différentes entre Ibn al-Kalbī et les deux auteurs. Elles n'en sont pas moins le reflet d'un travail de composition singulier à chaque auteur, résultat d'un projet historiographique propre à chacun.

Comment appréhender la production à « intention historique » des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle ? Celle-là même où les auteurs sélectionnent, omettent, conservent, modifient mais surtout citent les *aḥbār* du II^e/VIII^e siècle portant notamment sur les questions terriennes. Il faut assurément interroger les pratiques historiennes de ces auteurs et leur projet historiographique, sans quoi la lecture des unités narratives et poético-narratives s'en trouve viciée. Cette interrogation nous paraît d'autant plus essentielle que ces ouvrages – chronographies, encyclopédies, dictionnaires biographiques— ne font pas de la terre le sujet de leur ouvrage.

Poursuivons par exemple l'étude de cette construction du canal al-Mubārak par Ḥālid al-Qasrī. Un même auteur, en l'occurrence al-Balāḍurī, y fait référence dans deux ouvrages : dans les *Ansāb al-Ašrāf*, lorsqu'il évoque les constructions réalisées par le gouverneur de l'Iraq pendant son gouvernorat, et dans *Les Conquêtes des pays (Futūḥ al-Buldān)*. Dans celui-ci, il fait mention du canal dans la section consacrée à Wāsiṭ, car ce dernier se situait dans les alentours de cette ville. Les vers sont une fois encore cités mais la contextualisation est encore quelque peu différente⁹⁹. C'est dire que le travail de citation associé à celui de la composition est central dans ces ouvrages et que ces derniers ne peuvent être appréhendés avec justesse sans la prise en compte de leur singularité historiographique¹⁰⁰.

⁹⁹Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 176. Introduit par un *qāla*, après un paragraphe rapportant des entreprises menées par al-Ḥaḡḡāḡ dans la région de Wāsiṭ pour revivifier des terres, le *ḥabar* introduisant le vers contient uniquement l'information selon laquelle Ḥālid a creusé le canal et que al-Farazdaq a commémoré son action.

¹⁰⁰Notons que Steven JUDD a, par exemple fait ce travail sur le gouverneur iraquien Ḥālid al-Qasrī dans l'ouvrage d'Ibn 'Asākir : (2017), "Ibn 'Asākir's Peculiar Biography of Khālid al-Qasrī", in S. Judd and J. Scheiner (ed.), *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leiden/Boston, Brill, p. 139-155.

2.1. L'apport du paratexte et du contexte : qui étaient les auteurs de la production à « intention historique » des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles ?

Bien qu'ils ne puissent suffire à l'étude d'un ouvrage, le paratexte, c'est-à-dire l'ensemble des éléments fournissant des informations autour du texte, et le contexte n'en demeurent pas moins indispensables pour situer aussi bien les auteurs que leurs ouvrages dans le contexte qui les a vu naître. La définition du projet qui sous-tend la rédaction des ouvrages est intimement liée à ce contexte et aux considérations propres au moment de l'écriture. C'est là l'un des principaux enjeux d'un travail sur un siècle comme le II^e/VIII^e siècle, qui, pour être réalisé, oblige en même temps à étudier et comprendre les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, temps de la composition des chroniques et autres ouvrages généalogico-biographiques qui emploient le matériel du II^e/VIII^e siècle. Les auteurs et leurs ouvrages constamment convoqués et exploités ont vécu au cours de la seconde moitié du III^e/IX^e siècle et au IV^e/X^e siècle. Pour le cadre du travail que nous menons, cette phase débute avec le déplacement de la cour abbasside à Sāmarrā' sous le califat d'al-Mu'taṣim pour s'étendre jusqu'au milieu du IV^e/X^e siècle avec la figure d'al-Mas'ūdī (m. v. 339/950)¹⁰¹.

2.1.1. Un temps d'écriture de Sāmarrā' ?

Alors que les auteurs de la première moitié du III^e/IX^e siècle, que l'on ait ou pas accès à leurs ouvrages, évoluèrent à Bagdad, cette période coïncide avec la présence de la cour abbasside à Sāmarrā', cela signifie-t-il pour autant que Sāmarrā' constitua un moment ou temps pour l'écriture de l'histoire ? A. Borrut estime que la rupture, sur le plan historiographique (dans la perspective des strates de réécritures historiques), n'est pas évidente et il met en avant le fait que « la vie intellectuelle demeura fortement ancrée à Bagdad, en dépit du départ d'al-Mu'taṣim (r. 218-227/833-842)¹⁰². » Pour autant, la présence d'un milieu de lettrés à Sāmarrā' interroge, d'autant plus qu'elle peut être mise en miroir avec l'absence des juristes et 'ulamā'¹⁰³.

¹⁰¹ Si l'on s'appuie sur les phases identifiées par A. Borrut pour définir les « strates de réécriture de l'histoire sous les premiers Abbassides », ces auteurs appartiendraient aux phases 7 et 8, respectivement « Résistance et anarchie (v. 232-279/847-892 » et « L'après Sāmarrā' (279/892 – IV^e/X^e siècle) ».

¹⁰² BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 89-90.

¹⁰³ Nous reprenons cette observation à F. Micheau formulée dans le cadre du Séminaire « Bagdād et Sāmarrā' au IX^e siècle » lors de la séance du 25 janvier 2013 portant sur *Les conséquences sociales et culturelles du transfert de l'administration à Sāmarrā'*.

Al-Balāḍurī, en tant que *nadīm* d'al-Mutawakkil (r. 232-247/847-861)¹⁰⁴, vécut nécessairement à Sāmarrā' et ce, pendant un temps qui dépassa certainement le règne d'al-Mutawakkil puisque son influence à la cour aurait perduré sous le califat al-Musta'īn (r. 248-252/862-866)¹⁰⁵. Al-Ṭabarī, quant à lui, aurait été le tuteur d'un des fils du vizir d'al-Mutawakkil, 'Ubayd Allāh b. Yaḥyā b. Ḥāqān entre 244/858 et 248/862¹⁰⁶, ce qui le situe ainsi à Sāmarrā'. Pour autant, nous ignorons s'il y a séjourné en dehors de cet intervalle. Il existe une autre attestation de sa présence à Sāmarrā', du moins d'une visite¹⁰⁷, datée de 249/863, soit une année après la fin de sa fonction de tuteur. Cela signifie-t-il qu'al-Ṭabarī a vécu à Sāmarrā' pendant un temps plus long ? Il semble au moins possible de dire qu'il y vécut ou du moins y évolua jusqu'en 249/863. À la suite de cet épisode, al-Ṭabarī aurait entrepris un long voyage d'étude et de recherche et ne retourna en Iraq qu'en 255/870¹⁰⁸. On dit alors qu'il se fixa pour les cinquante dernières années de sa vie à Bagdad et qu'il consacra son temps à écrire et enseigner¹⁰⁹. En 255/870, Sāmarrā' constituait encore, pour une vingtaine d'années, le lieu de résidence des califes et de leur cour. Pour autant, il semble difficile de savoir si al-Ṭabarī s'installa à Sāmarrā' puis à Bagdad ou immédiatement à Bagdad. Versé dans les sciences religieuses comme en témoigne sa formation de traditionniste - du moins celle pour laquelle ses maîtres sont identifiés¹¹⁰ - en exégèse et en droit, il est alors tout à fait possible qu'il ne se soit pas installé à Sāmarrā', présentée comme la place de l'*adab* et de la philosophie. Si nous pouvons donc assurément penser qu'al-Balāḍurī a rédigé au moins une partie de son œuvre à Sāmarrā', les conclusions sont bien plus difficiles à formuler lorsqu'il s'agit d'al-Ṭabarī.

De plus, al-Ṭabarī ouvre, par ses voyages d'études et de recherche à travers l'Empire, l'époque des historiens qu'il est possible de qualifier de voyageurs. Il semble en effet que ni al-Ya'qūbī (m. v. 290/900), ni al-Mas'ūdī (m. 345/956) n'aient vécu à Sāmarrā'. Leurs vies sont assurément marquées par leurs voyages à travers l'Empire, attestées par les informations biographiques dont nous disposons¹¹¹. Al-Ya'qūbī et al-Mas'ūdī sont d'ailleurs décédés en

¹⁰⁴ ROSENTHAL, Franz, « al-Balāḍurī », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

¹⁰⁵ Voir la notice que lui consacre Yāqūt dans *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 2, p. 530-535.

¹⁰⁶ BOSWORTH, Clifford E., « al-Ṭabarī », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

¹⁰⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 9, p. 262-63.

¹⁰⁸ BOSWORTH, Clifford E., « al-Ṭabarī », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ GILLIOT, Claude (1990), *Exégèse, langue et théologie en Islam, L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)*, Paris, Vrin, p. 19-37. D'après C. Gilliot, al-Ṭabarī aurait eu une formation philosophique, il aurait du moins été au courant des débats philosophiques de son époque même s'il est possible que cela eut été par des canaux indirects. Il n'était donc peut-être pas si éloigné des milieux de Sāmarrā'.

¹¹¹ À titre d'exemple, C. Gilliot, dans la notice qu'il consacre à Yāqūt dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, établit la liste de ses dix voyages, à partir de la carte de Sellheim, qui comprennent notamment un périple dans le Ḥurāsān en 616/1219 et de nombreux voyages en Syrie et Égypte.

Égypte¹¹² et c'est dans ce même pays qu'al-Ya'qūbī acheva d'écrire son *Kitāb al-buldān*¹¹³. Tout porte à qualifier le voyage de ces historiens de *riḥla*. Cette pratique date du II^e/VIII^e siècle mais elle s'observe surtout à partir des III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles¹¹⁴. Remarquons en effet que ces voyages, hors de l'Iraq, datent d'al-Ṭabarī et d'al-Ya'qūbī. Signalons également qu'al-Ya'qūbī, à l'inverse de Ḥalīfa b. Ḥayyāt qui fait débiter l'histoire au début de l'islam, « récupère à l'histoire islamique toute l'histoire de l'humanité, depuis la création¹¹⁵ ». C'est donc le passage d'une perspective strictement islamique à une approche universelle qui signale un nouveau rapport au temps et à la chronologie¹¹⁶. Ce changement de pratique des auteurs d'ouvrages à intention historique, leur ouverture vers des territoires extérieurs à l'Iraq, est concomitant de l'évolution des projets historiographiques ; nous pensons que ces deux mouvements ne sont pas sans rapport.

À l'exception d'al-Balāḍurī et d'al-Ṭabarī dans une certaine mesure, un « temps spécifique de Sāmarrā' » dans l'historiographie abbasside ne semble pas se dessiner. Le constat est d'ailleurs plutôt qu'aucun lieu de production ne semble s'imposer avec évidence. C'est dire que ce n'est pas l'espace géographique qui donne sens aux productions historiques de cette phase. Même Bagdad, qui récupère son statut de capitale califale en 279/892, ne présente pas un temps d'écriture spécifique. S'il n'est pas de lieu distinct du point de vue géographique, la production historiographique supposait l'existence d'une audience de lecteurs et d'auditeurs, qui vivaient dans les villes, en somme d'une élite sociale et politique qui pouvait disposer de moyens et de temps pour « consommer » cette historiographie¹¹⁷. En d'autres termes, c'est moins le lieu de production que le milieu de production qui peut nous renseigner.

2.1.2. Un milieu de production proche des sphères du pouvoir

Le fait qu'al-Balāḍurī ait été le *nadīm* d'al-Mutawakkil et al-Ṭabarī, le tuteur de l'un des fils du vizir de ce même calife et donc, qu'ils aient été proches de la sphère du pouvoir a déjà été évoqué. Notons par ailleurs qu'al-Ya'qūbī fut au service des Ṭahirides, dans le Ḥurāsān, jusqu'à leur chute en 259/872-3, en tant que secrétaire¹¹⁸ et qu'al-Ġahšiyārī (m. 331/942) fut

¹¹² Voir leurs notices respectives rédigées par M. Q. Zaman et par Ch. Pellat dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

¹¹³ Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Būldān*, édité par M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, Brill, 1860 ; traduit par G. Wiet, *Les Pays*, Le Caire, IFAO, 1937.

¹¹⁴ Voir la thèse de Y. Dejugnat, *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus : genèse et affirmation d'une culture du voyage (V^e-VII^e/XI^e-XIII^e siècle)*, thèse de doctorat dirigée par Christophe Picard, Université Paris 1, 2010.

¹¹⁵ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 100.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 105.

¹¹⁸ ZAMAN, Muḥammad Q., « al-Ya'qūbī », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

fonctionnaire de la cour abbasside jusqu'en 306/918, en tant que chambellan (*ḥāḡib*) du vizir 'Alī b. 'Īsā¹¹⁹. Il fut, en tout cas, proche des vizirs et secrétaires de son temps, ce qui explique certainement qu'il leur a consacré une histoire. Le milieu auquel appartenaient donc les auteurs d'ouvrages historiques de cette phase peut être défini comme un milieu proche des sphères du pouvoir qu'il soit provincial, califal et, dans ce second cas, à différentes échelles. Plus spécifiquement, ce milieu de fonctionnaires était proche du pouvoir et au service de ce dernier, le milieu des *kuttāb* en somme. Ils évoluaient dans des milieux proches du pouvoir, écrivant pour l'élite sociale et politique. Ce sont d'ailleurs leurs compétences en matière d'écriture, cette *ṣinā'at al-kitāba*, qui en firent des administrateurs¹²⁰.

Ces quelques observations en matière de lieux de production et de milieux de production restent générales, et viennent fixer un cadre à l'entreprise de reconstruction des enjeux de l'écriture de ces textes, qui sont au cœur de notre étude.

2.2. Le temps des chronographies ?

Le choix du « genre » privilégié par les auteurs qui ont composé les sources rassemblant les récits sur le Bas-Iraq et sur ses terres doit être pris en considération dans l'étude de leurs ouvrages. Chase F. Robinson expliquait que la formation des genres – chronique, biographie et prosopographie – datait de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle et des premières décennies du III^e/IX^e siècle, des genres qui se développèrent néanmoins massivement aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles¹²¹.

Parmi les ouvrages exploités, la chronographie, appelée aussi chronique ou annales¹²², désigne un récit historique organisé de manière chronologique. Elle semble être le genre historique représentatif de ce moment historiographique des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Nous plaçons dans cet ensemble : le *Ta' rīḥ al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī, le *Ta' rīḥ* d'al-Ya' qūbī, le *Livre des vizirs et des secrétaires* d'al- Ğahšiyārī, les *Prairies d'Or* d'al-Mas'ūdī mais aussi,

¹¹⁹ SOURDEL, Dominique, « al-Djahšiyārī », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

¹²⁰ Voir par exemple l'introduction de Paul Heck dans l'ouvrage qu'il consacre à l'ouvrage de Qudāma b. Ğa'far, HECK, Paul (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization, Qudāma b. Ğa'far and his Kitāb al-Kharāj and ṣinā'at al-kitāba*, Leiden/Boston, Brill, p. 9.

¹²¹ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, voir Part One – Origins and Categories [p. 3-83] notamment 2. The Emergence of Genre [p. 18-39].

¹²² Sur la distinction et la correspondance entre ces termes, voir BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 2, note 6.

dans une certaine mesure, les *Ansāb al-Ašrāf* d'al-Balāḍurī. Les chronographies peuvent être annalistiques, rapportant les événements année par année, ou suivre les règnes des différents califes¹²³, elles agencent la matière historique de manière chronologique. Les ouvrages d'al-Mas'ūdī, d'al-Ya'qūbī et d'al-Ġahšiyārī suivent l'histoire califale tandis que le *Ta'rīḥ* d'al-Ṭabarī est annalistique.

Les *Ansāb al-Ašrāf* d'al-Balāḍurī, qui ont fait l'objet de peu d'études et mériteraient une monographie, ne devraient a priori pas pouvoir être rattachés au groupe des chronographies. L'ouvrage est ordonné par généalogie : commençant par la vie du Prophète, les biographies de ses parents, puis les Abbassides, les Alides, les 'Abd Šams, parmi lesquels les Omeyyades – qui occupent une place très importante – puis les Banū Hāšim. Sont ensuite traités le reste des Qurayšites et les autres divisions des Muḍarites. Les Qaysites occupent la dernière partie de l'œuvre. Par certains aspects, les *Ansāb* s'apparentent plutôt à des *ṭabaqāt*, comme celles d'Ibn Sa'd (m. 230/845), mais selon un ordonnancement généalogique. Toutefois, cette méthode n'est, elle non plus, pas rigoureusement suivie dans la mesure où les événements des règnes des souverains évoqués sont toujours rattachés aux chapitres correspondants. Tarif Khalidi considérerait ainsi qu'il s'agissait plutôt d'une « histoire exhaustive arrangée de manière approximative autour des familles les plus connues¹²⁴ ». Il importe par ailleurs de préciser que le titre sous lequel est connu l'ouvrage « *Ansāb al-Ašrāf* » est attesté pour la première fois chez Ibn al-Abbār (m. 658/1260), historien et traditionniste andalou¹²⁵, qui dit avoir utilisé une copie autographe de l'auteur¹²⁶. Dans le *Fihrist* il est répertorié sous le titre *Kitāb al-aḥbār wa-ansāb*¹²⁷, al-Mas'ūdī le nomme *Kitāb al-ta'rīḥ* dans son introduction aux Prairies d'Or¹²⁸. Il est donc considéré par al-Mas'ūdī comme chronographie. Ce court développement montre les limites de l'approche générique des ouvrages que nous manipulons en tant qu'historien moderne.

La plus ancienne chronographie conservée est celle de Ḥalīfa b. Ḥayyāt (m. v. 240/854) donc un auteur appartenant à une génération précédente, mais qui est postérieur à al-Madā'inī, par exemple, dont il cite le matériel. Le *Ta'rīḥ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāt a récemment fait l'objet

¹²³ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 47.

¹²⁴ KHALIDI, Tarif (1993), *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 57 et ss.

¹²⁵ BEN CHENEB M., PELLAT Ch., « Ibn al-Abbār », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne]

¹²⁶ Voir l'introduction de Shelomo GOITEIN à l'édition du volume 5 des *Ansāb al-Ašrāf*, éd. S. Goitein, Jerusalem, The School of Oriental Studies, Hebrew University Press, 1936, p. 9-11.

¹²⁷ Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 113.

¹²⁸ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 14.

d'une étude conséquente par Tobias Andersson¹²⁹. L'ouvrage et la figure de Ḥalīfa b. Ḥayyāt font parfaitement la transition entre la phase de compilation et d'agencement des *aḥbār* par des autorités historiographiques au cours de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle et première moitié du III^e/IX^e siècle et la phase de composition des chronographies ou ouvrages assimilés habituellement utilisés par les chercheurs modernes.

Baṣrien né en 160/776, fils et petit-fils de transmetteurs de *ḥadīṭ*-s, Ḥalīfa reçut une formation baṣrienne. L'identification de ses professeurs, au nombre de 90, l'affilie aux cercles de *muḥaddiṭūn* de Baṣra. Il meurt en 240/854 et fut l'auteur d'un ouvrage de *Ṭabaqāt* et d'un *Ta'riḥ*, plus ancienne chronographie islamique qui ait été conservée, dans l'état actuel de nos connaissances. Son *Ta'riḥ* couvre l'histoire politique et administrative du temps du Prophète à l'époque de sa vie. Il est connu dans sa version longue par la recension de Baqī b. Maḥlād (m. 276/889)¹³⁰, savant de Cordoue qui reçut le texte de Ḥalīfa lors de ses voyages en Orient. Selon T. Andersson, cet enseignement eut probablement lieu en 232/847 puisque c'est la dernière date que l'on trouve dans la recension. Baqī est connu pour être un important *muḥaddiṭ* de Cordoue¹³¹.

Le *Ta'riḥ* a été composé par Ḥalīfa b. Ḥayyāt dans un contexte différent de celui des chroniques de la fin du III^e/IX^e et du début du IV^e/X^e siècle et il « reflète[rait] un moment unique dans l'écriture des chroniques arabes, avant l'accélération de la désintégration de l'autorité politique abbasside et l'essor des dynasties indépendantes et non-arabes¹³² » sans que le contexte ne puisse, à lui seul, expliquer le contenu de l'ouvrage. La thèse défendue par Tobias Andersson est que la chronographie de Ḥalīfa aurait été écrite pour les *muḥaddiṭūn* de Baṣra, lui-même faisant partie des *ahl al-ḥadīṭ* et non pas des *aḥbāriyyūn*. La formation de transmetteur de *ḥadīṭ* reçue par Ḥalīfa se retrouverait ainsi dans la méthode qu'il utilise dans son ouvrage. La chronographie de Ḥalīfa représenterait un type ancien de chronographie qui a été compilée par quelques savants du *ḥadīṭ* pour d'autres savants du *ḥadīṭ* et qui refléterait ainsi des « early Sunni perspectives on Islamic history »¹³³.

¹²⁹ ANDERSSON, Tobias (2019), *Early Sunni historiography: a study of the Tārīkh of Khālifa b. Khayyāt*, Leiden/Boston, Brill.

¹³⁰ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 15. Une autre recension est connue mais non conservée : celle de Abū 'Imrān Mūsā b. Zakariyyā al-Tustarī, quoi que non conservée en tant que telle, si ce n'est pas des citations dans les ouvrages postérieurs. À l'inverse c'est la recension d'al-Tustarī qui a été conservée pour les *Ṭabaqāt* et non celle de Bāqī. Voir le chapitre 1 de Tobias Andersson sur ces questions.

¹³¹ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 68.

¹³² *Ibid.*, p. 103.

¹³³ *Ibid.*, p. 104.

La proposition d'interprétation du projet historiographique de Ḥalīfa b. Ḥāyyāt est étayée et convaincante mais peut être discutée sur certains points comme lorsque T. Andersson s'intéresse aux sources de Ḥalīfa b. Ḥāyyāt. Il précise ainsi que la plupart des informateurs de Ḥalīfa étaient d'importantes autorités en matière de *ḥadīṭ* mais indique que, si l'on regarde de plus près, les neuf transmetteurs qui sont le plus souvent cités dans l'ouvrage (plus d'une vingtaine de fois), on compte huit baṣriens mais un seul savant en *ḥadīṭ*¹³⁴. Or l'ouvrage, dont la moitié est consacré à la période omeyyade, contre 1/6 à la période abbasside et 1/3 à la période prophétique et celle des Rašīdūn¹³⁵, s'intéresse principalement à l'histoire politique et administrative et les transmetteurs les plus cités sont connus pour leur transmission de ce matériel-là précisément. T. Andersson précise que Ḥalīfa se serait appuyé sur les *aḥbāriyyūn* lorsque les sujets ne seraient pas controversés et sur les spécialistes du *ḥadīṭ* sinon. Il est assez convaincant que Ḥalīfa a effectivement composé son ouvrage pour les cercles de *muḥaddiṭūn* et que sa méthode a pu être influencée par sa formation de *muḥaddiṭ*. Toutefois, il ne faut pas minimiser le fait que le champ du savoir baṣrien n'était pas aussi cloisonné entre *muḥaddiṭūn*, *aḥbāriyyūn* mais aussi grammairiens, poètes, etc., de la même manière que l'opposition entre les cercles de Baṣra et de Kūfa est en partie une construction théorique¹³⁶. La formation reçue par les hommes de savoir était multiple.

L'analyse détaillée que réalise Tobias Andersson sur cet ouvrage n'en demeure pas moins complète et prend en considération un nombre important d'aspects indispensables à l'étude des ouvrages dans leur singularité historiographique, tout en montrant les relations qu'ils entretiennent avec le savoir-faire historique et avec les autres textes et ouvrages, à savoir l'intertextualité. L'analyse des thèmes vient en dernier et, après la mise en évidence des sources de Ḥalīfa, c'est sa méthode qui est étudiée, notamment son « système de références », en d'autres termes la manière dont Ḥalīfa cite ses sources¹³⁷, puis la structure et l'arrangement de l'ouvrage, c'est-à-dire sa composition¹³⁸.

¹³⁴ *Ibid.*, *historiography*, p. 106-107. Il s'agit de : al-Madā'inī qui est le transmetteur direct le plus fréquent (12%), Abū l-Yaqzān Suḥaym b. Ḥafs (6%), al-Walīd b. Hišām al-Qaḥḍamī (6%), Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā (5%), Bakr b. Sulaymān al-Aswārī (5%), Abū Ḥālid al-Baṣrī (4,5%), Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (4%), 'Abdallāh b. al-Muḡīra (4%), Wahb b. Jarīr b. Ḥāzim (4%)

¹³⁵ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 173.

¹³⁶ À ce sujet, voir l'article de Monique BERNARDS qui montre la circulation entre les cercles et le déplacement de chacun : "Medieval Muslim Scholarship and Social Network Analysis: A Study of the Basra/Kufa Dichotomy in Arabic Grammar", in S. Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam : Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*, Boston/Leiden, Brill, 2005, p. 129-141.

¹³⁷ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography* : voir le chapitre 5 : Khalīfa's Methods (p. 140-165) dans lequel il propose par ailleurs un travail sur l'épistémologie de la connaissance chez Ḥalīfa et la manière dont il sélectionne et évalue ses transmetteurs.

¹³⁸ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography* : voir le chapitre 6 : Structure and Arrangement of the Tarīkh (p. 166-194).

Il ressort de cette étude sur la chronographie de Ḥalīfa b. Ḥayyāt que le « genre » est certainement moins déterminant que le projet historiographique de l’auteur. Les *Taʿrīḥ* d’al-Ṭabarī et d’al-Yaʿqūbī appartiennent au même genre, ils n’en sont pas moins porteurs d’un autre projet et ce qu’il faut alors essayer de comprendre est pourquoi ces auteurs font le choix de cette forme-là pour leur projet.

Bien qu’il soit impossible, dans cette thèse, d’appliquer à chacune des sources du corpus, le travail réalisé par T. Andersson, il est néanmoins envisageable de proposer des éléments d’appréhension de ces textes, qui nous seront utiles pour l’exploitation des *aḥbār* relatifs au sujet couvert par ce travail.

Ces chronographies sont en effet particulièrement utiles à notre étude car elles contiennent de nombreux *aḥbār* qui évoquent les terres bas-iraquiennes. Ces informations relatives au foncier abordent souvent des sujets similaires et on retrouve fréquemment un même *ḥabar* dans plusieurs des chronographies citées. L’on peut d’ores et déjà remarquer que ces *aḥbār* ont toujours un lien avec l’État omeyyade ou abbasside, que ce soit parce qu’elles mettent en scène le calife ou un de ses subordonnés et qu’elles touchent aux questions fiscales et à l’administration de l’impôt, à la mise en valeur des terres et au contrôle exercé sur celles-ci. Cette identification de thèmes ou de tendances dans les sujets abordés dans ces *aḥbār* ne peuvent suffire à interpréter les *aḥbār* en question. Notre hypothèse est que chacun d’entre eux à une fonction précise dans l’économie de chaque ouvrage.

2.3. Introduire son projet : de l’apport des introductions

Les introductions des ouvrages qui composent notre corpus sont utiles pour comprendre les intentions et ambitions de leurs auteurs, ainsi que leurs méthodes. Certains ouvrages n’ont pas d’introduction, du moins les manuscrits dont nous disposons n’en disposent pas, comme pour les *Ansāb al-Ašraf*. À l’inverse, les ouvrages d’al-Ṭabarī, d’al-Masʿūdī ou d’al-Yaʿqūbī comportent une introduction plus ou moins longue¹³⁹. Celle d’al-Ṭabarī possède d’ailleurs des similitudes avec celle de Ḥalīfa b. Ḥayyāt¹⁴⁰. Dans cette dernière, l’auteur y rappelle l’importance de la datation et de la chronographie. Il revient sur les précédents systèmes de datation et expose l’origine du calendrier hégirien¹⁴¹. T. Andersson conclut de son analyse que

¹³⁹ Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. 1, p. 2-19 ; al-Masʿūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 2-25 ; al-Yaʿqūbī, *Taʿrīḥ*, vol. 2, p. 2-4.

¹⁴⁰ Pour une courte comparaison entre les deux, voir ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 171-172.

¹⁴¹ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 168.

la fonction principale de cette introduction serait ainsi de justifier la chronographie en tant qu'occupation savante et de présenter la forme et le cadre de l'ouvrage, à savoir : une chronologie politique et administrative de la communauté musulmane selon le calendrier hégirien¹⁴². L'on apprend dans la longue introduction d'al-Mas'ūdī que *Les prairies d'or* sont conçues par leur auteur comme un résumé des développements qu'il a proposés par ailleurs¹⁴³.

Ces introductions sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles permettent de saisir la dimension intertextuelle de ces ouvrages ; les auteurs replaçant leur travail dans un ensemble plus vaste d'ouvrages et d'auteurs dont ils reconnaissent l'autorité et dont ils indiquent explicitement qu'ils transmettent d'après eux. C'est particulièrement clair dans les introductions d'al-Ya'qūbī et d'al-Mas'ūdī puisqu'ils citent nommément ceux d'après qui ils transmettent. Avant de donner sa liste, al-Ya'qūbī¹⁴⁴ précise qu'il a composé son ouvrage en s'appuyant sur les autorités (*ašyāh*) qui l'ont précédé¹⁴⁵. Puis il introduit la liste de ceux d'après lesquels il transmet (*wa-kāna man rawaynā 'annu mā fī haḍā l-kitāb*¹⁴⁶) parmi lesquels on compte al-Madā'inī ou al-Hayṭam b. 'Adī¹⁴⁷. Il précise par ailleurs, immédiatement après avoir listé les noms, qu'il a composé un livre résumé (*kitāb muhtaṣar*) et, que c'est la raison pour laquelle il a supprimé les vers de poésie et les longs *aḥbār*¹⁴⁸. On notera que la liste des autorités qu'il donne reste relativement limitée en comparaison de l'introduction d'al-Mas'ūdī.

Al-Mas'ūdī ouvre ses *Prairies d'Or* avec un chapitre (*bāb*) qui, à lui seul, mériterait une analyse détaillée tant il est riche sur l'historiographie arabe. Comme al-Ya'qūbī, al-Mas'ūdī nomme un grand nombre de personnes mais il les introduit différemment puisqu'il fait précéder le paragraphe qui les évoque d'une critique de ces auteurs qui l'ont précédé et des défauts de leurs ouvrages. Il écrit néanmoins que :

Le nombre des ouvrages qui traitent de l'histoire est considérable ; parmi les différents auteurs qui ont écrit les annales des temps anciens ou qui ont raconté les événements des âges modernes, les uns ont réussi, les autres, au contraire, sont restés inférieurs à leur tâche ; mais on est obligés de reconnaître que tous ces écrivains s'y sont appliqués dans la mesure de leurs forces, et ont déployé toutes les ressources de leur talent¹⁴⁹.

¹⁴² *Ibid.*, p. 172. Dans le chapitre 6 « Structure and arrangement of the Tārīkh » Tobias Andersson s'intéresse à l'introduction de Ḥalīfa b. Ḥayyāt

¹⁴³ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 21-22 : Il s'agirait d'un résumé des deux ouvrages : les *Aḥbār al-zaman* et le *Kitāb al-awsaṭ*

¹⁴⁴ Sur l'ouvrage, voir l'introduction à la récente traduction des ouvrages d'al-Ya'qūbī. *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Ya'qūbī, An English Translation*, M. S. Gordon, Ch. F. Robinson, E. K. Rowson et M. Fishbein (ed.), volume 1, p. 4-6.

¹⁴⁵ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, vol. 2, p. 2 : les 'ulamā', les ruwwāt, les *aṣḥāb al-siyar wa-l-aḥbār wa-l-ta'riḥāt*.

¹⁴⁶ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, vol. 2, p. 3.

¹⁴⁷ Pour la liste complète, voir p. 3

¹⁴⁸ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, vol. 2, p. 4.

¹⁴⁹ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 10.

Il ne se place pas explicitement dans leur prolongement, ni ne se fait le transmetteur de leur enseignement. La liste qu'il donne, à la suite de cet extrait, est longue et peut être divisée en deux. D'une part, les noms de ceux qui sont cités sans que leurs ouvrages ne soient mentionnés et ceux comme al-Balādurī ou al-Ṭabarī dont il dit un mot de leurs ouvrages et accompagne leur mention d'un commentaire. La première liste comprend notamment les noms suivants :

Abū Miḥnaf (m. 157/774)	al-Madā'inī (m. v. 225/840)
al-Wāqidī (m. 207/822)	Muḥammad b. Sallām (m. 231/845 ou 232/846)
Ibn al-Kalbī (m. v. 205/820)	al-Ġāḥiz (m. 250/869)
Abū 'Ubayda (m. v. 210/825)	'Umar b. Šabba (m. 264/877)
al-Hayṭam b. 'Adī (m. v. 207/822)	Alī b. Muhammad b. Sulaymān al-Nawfalī (seconde moitié du II ^e /IX ^e siècle) ¹⁵⁰
al-Ašma'ī (m. 216/831-2)	Zubayr b. Bakkār (m. 256/870)
Ibn al-Muqaffa' (m. v. 139/756)	Muḥammad b. Mūsā al-Ḥwārizmī (m. après 232/847) ¹⁵¹
Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838)	

Al-Mas'ūdī ne précise cependant pas explicitement qu'il se place sous leur autorité. En cela, il semble que son introduction est singulière en ce qu'elle propose un discours sur la « production historique » depuis le point de vue et la perspective d'un homme de la première moitié du IV^e/X^e siècle. Il fait cependant peu de doute que, s'il prend la peine de mentionner tous ces noms, c'est qu'il utilise le matériel qu'ils ont transmis. L'objectif de son ouvrage est précisé un peu plus loin : il s'agit du « memento de [s]es premiers écrits, le résumé des connaissances que doit posséder un homme instruit, et qu'il serait inexcusable d'ignorer¹⁵². »

Al-Ṭabarī, quant à lui, ne donne pas d'informations de cette nature en introduction au sens où il ne donne pas de noms. Il précise plutôt :

Le lecteur de ce livre doit savoir que je me suis appuyé, pour tout ce que j'y ai traité, sur les règles que nous y avons fixées, à savoir que je transmets les informations (*aḥbār*) qui s'y trouvent et les nouvelles dont j'ai établi l'*isnād* de leurs transmetteurs, en n'utilisant que très exceptionnellement les raisonnements (*'uqūl*) et la réflexion de l'esprit. Car la connaissance des informations sur les hommes dans le passé ou les hommes et les événements récents ne peut

¹⁵⁰ Sur Alī b. Muhammad b. Sulaymān al-Nawfalī, voir GÜNTHER, Sebastian (2009), "Al-Nawfalī's Lost History: The Issue of a Ninth-Century Shi'ite Source used by al-Ṭabarī and Abū l-Faraj al-Iṣfahānī", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36, p. 241-266.

¹⁵¹ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 10-11; sur Muḥammad b. Mūsā al-Ḥwārizmī, voir par exemple BORRUT, Antoine (2014), "Court Astrologers and Historical Writing in Early 'Abbāsīd Baghdad: An appraisal", dans J. Scheiner et D. Janos, *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750-1000 C.E.*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, p. 475-76 notamment.

¹⁵² al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 1, p. 22.

nous parvenir que par ceux qui en ont été les témoins, et leur époque ne peut être atteinte que par les informations des informateurs et la transmission des transmetteurs, sans recours aux raisonnements et à la réflexion de l'esprit. Mon livre pourra contenir la mention de quelque information d'après des hommes du passé que le lecteur pourra désapprouver et que l'auditeur pourra trouver détestable, car il la considérera dépourvue de vérité et de signification. Qu'il sache alors que ce n'est pas nous qui l'avons ainsi rapportée, mais celui qui nous l'a transmise, et que nous l'avons simplement rapportée comme elle nous a été rapportée¹⁵³.

Ainsi s'il ne dit pas qui furent ses transmetteurs dans cette introduction, il indique qu'il ne fait que rapporter ce qu'on lui a transmis et se place explicitement sous l'autorité de ces derniers. Nous nous demandons dans quelle mesure cette différence entre les introductions d'al-Mas'ūdī et d'al-Ya'qūbī d'une part, et d'al-Ṭabarī d'autre part, à laquelle on peut ajouter celle de Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, tient à leur utilisation des *isnād*-s, donc à leurs procédés de citation, tout au long de leurs ouvrages. Le récit d'al-Ya'qūbī ne possède pas d'*isnād*, et les *Prairies d'Or* en compte également très peu. À l'inverse al-Ṭabarī et Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ rattachent les *aḥbār* à une autorité clairement identifiée, même si un certain nombre d'*isnād* peuvent être qualifiés de collectifs ou d'allusifs. Cette différence de méthode pourrait en outre être expliquée par la formation de traditionniste qu'ont reçue al-Ṭabarī et Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ. En l'absence d'une étude sur un plus large échantillon, ces observations restent à l'état d'hypothèse.

Elle est à mettre en relation avec la notion d'autorité, essentielle aussi bien dans le processus de transmission des *aḥbār* que dans celui de la citation et de la composition des ouvrages.

2.4. Citer à comparaître : quelques éléments sur la fabrique de l'histoire

Si les auteurs généraient eux-mêmes leurs textes, ils se plaçaient sous l'autorité de ceux qui les avaient précédés, ce qui impliquait l'usage d'un système de références, autrement dit, de pratiques citationnelles¹⁵⁴, dont il faut prendre la mesure lorsque l'on se plonge dans ces ouvrages. Les développements qui vont suivre sont évidemment intimement liés à la partie précédente consacrée à la transmission, lorsqu'il s'agissait de discuter de ce qui était en jeu dans l'acte de transmettre. D'une certaine manière les pratiques citationnelles sont consubstantielles à cet acte de transmettre dans la mesure où ce dernier n'existe pour nous que mis en récit dans les ouvrages. Il reste que nous souhaitons dans cette partie considérer la

¹⁵³Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 1, p. 7-8

¹⁵⁴ Je reprends l'expression à Antoine COMPAGNON (2016) dans *La seconde main*, Paris, Seuil [première parution en 1979].

transmission du point de vue de l'économie du texte, donc de l'ordre ou arrangement des éléments qui constituent le texte et non plus de sa génétique.

Les variations sont grandes d'un ouvrage à l'autre comme nous l'avons indiqué : al-Ya'qūbī et al-Mas'ūdī ont évacué les chaînes de garants de leurs ouvrages tandis que Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ ou al-Ṭabarī adossent les *aḥbār* qu'ils transmettent à leur *sanad*.

Pour les historiens des premiers siècles de l'Islam, ces citations sont d'une part le moyen d'avoir accès à un matériel plus ancien que les ouvrages qui les contiennent, et donc de pallier la paucité des sources sur les premiers siècles, et d'autre part de prendre la mesure de la fabrique de l'histoire. Ce réseau citationnel est ce qui conduit certains à envisager et essayer de « reconstruire les sources perdues », comme nous l'avons déjà évoqué. Il est vrai que les *aḥbāriyyūn* évoqués précédemment au sujet de la production historique du II^e/VIII^e siècle sont ceux qui peuplent les sources des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles.

Le *ḥabar* qui compose l'unité minimale des ouvrages du corpus a d'abord été « fabriqué », mais en réalité la fabrication et la transmission du *ḥabar* constitue un seul et même processus. Pour être transmis, ce dont a été témoin le premier transmetteur doit être « informé », au sens premier du terme, et ne devient qu'à cette condition-là *ḥabar*. L'utilisation et l'agencement des *aḥbār* constitue une étape de la transmission ; chaque actualisation consiste en une mise en forme de ceux-ci dans un projet d'écriture. L'objectif de ce point est d'identifier des éléments utiles au travail sur le corpus pour une étude sur le pouvoir de la terre dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

2.4.1. L'*isnād* dans tous ses états

Déjà évoqué pour discuter de la transmission des *aḥbār*, l'*isnād* est la partie émergée de la citation dans les ouvrages narratifs à intention historique, même si, dans le même temps, il est lui-même un récit. Lorsqu'il est absent, comme dans le *Ta'rīḥ* d'al-Ya'qūbī, cela ne signifie pas que l'auteur ne cite pas, mais il a alors en quelque sorte évacué de son ouvrage le récit de la transmission, ce qui témoigne d'un certain rapport avec l'autorité qui n'est peut-être pas indifférent à sa formation. Al-Ya'qūbī a surtout reçu une formation de secrétaire et non de traditionniste.

On remarque néanmoins que même lorsqu'on trouve des *isnād*-s, ils se présentent sous de multiples formes. Aux côtés des *isnād*-s relevant d'une citation stricte¹⁵⁵ et donc déroulant tout le récit de la transmission du témoin au compilateur, on observe ainsi plusieurs cas. L'*isnād*

¹⁵⁵ KHALIDI (1993), *Arabic historical thought*, p. 61.

ne remonte parfois pas jusqu'au témoin direct mais jusqu'à des autorités secondaires. La chaîne de garants peut être incomplète, certains chaînons étant absents. Il peut aussi être réduit à une seule autorité historiographique, comme nous l'avons évoqué plus en amont¹⁵⁶. Il peut enfin être allusif ou collectif sous la forme d'un « ils ont dit » (*qālū*). Cette énumération n'épuise pas les différentes mises en forme de l'*isnād* puisqu'un *matn* peut être attribué à des chaînes différentes souvent alors réunies par un *wa-* ou attribuées à deux autorités différentes. C'est le cas, dans le passage qu'al-Balāḍurī consacre aux constructions réalisées par le gouverneur Ḥalīd al-Qasrī dans le Bas-Iraq puisque le passage est introduit par : « Hišām b. al-Kalbī et al-Hayṭam b. 'Adī ont dit¹⁵⁷ ». La situation est donc la suivante : l'*isnād* est circonscrit à deux autorités historiographiques à qui l'on attribue respectivement la séquence de *aḥbār* qui suit. Les deux autorités sont liées par un *wa-* (et).

Ce travail d'observation a été réalisé par Tobias Andersson sur le *Ta'rīḥ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāt. Il fait ainsi le décompte du matériel avec *isnād* et du matériel sans et remarque que, pour la période prophétique, la plupart des *aḥbār* ont des *isnād*-s qui remontent soit jusqu'aux Compagnons, soit jusqu'aux Successeurs¹⁵⁸. Pour la période des *Rašīdūn*, si la majorité des récits est introduite par un *isnād*, les 3/5 sont cités à partir des Compagnons et Successeurs et le reste est attribué à des autorités postérieures comme al-Madā'inī¹⁵⁹. Pour la période omeyyade, 1/3 des *aḥbār* comportent des *isnād*-s tandis que le reste consiste en « des courts résumés composés par Ḥalīfa »¹⁶⁰. Enfin, pour la période abbasside, seuls vingt récits sont rapportés d'après l'autorité d'autres, Ḥalīfa b. Ḥayyāt se contente d'introduire son propos par « En l'an... »¹⁶¹.

Peut-on expliquer ces différences de mise en forme de l'*isnād* et donc d'emploi de la chaîne de garants ? Y a-t-il un lien entre le *matn* et la présence ou l'absence de l'*isnād* ? Les remarques de T. Khalidi vont dans ce sens puisqu'il note que l'attitude des historiens du III^e/IX^e siècle était différente selon qu'ils traitaient du matériel relatif à l'histoire prophétique ou d'*aḥbār* non-prophétiques, ce qui expliquerait que, dans un même ouvrage, on trouve des citations strictes de l'*isnād* et d'autres modalités d'*isnād* dans les autres cas¹⁶². Le travail réalisé par T. Andersson confirme, dans une certaine mesure, cette observation¹⁶³.

¹⁵⁶ Voir *supra* 1.2. Le moment de construction des autorités historiographiques, p. 36-40.

¹⁵⁷ Voir *supra*, p. 45-48.

¹⁵⁸ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 152.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 153

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 154.

¹⁶² KHALIDI (1993), *Arabic historical thought*, p. 61

¹⁶³ L'étude que nous avons réalisée sur un chapitre du *Kitāb al-Aḡanī* d'Abū l-Farāḡ al-Iṣfahānī confirme également un rapport entre l'*isnād* et l'anecdote transmise et rapportée qui tiendrait aux enjeux entourant le

L'absence d'*isnād* pouvait aussi tenir au fait que ce qui était rapporté était considéré de connaissance commune¹⁶⁴. On rencontre un certain nombre de *ḥabar*, parfois avec un *isnād* collectif et allusif sous la forme *qālū*, parfois sans. Il ne faut par ailleurs pas négliger l'axe temporel : les modalités de présentation de l'*isnād* étaient aussi liées au temps qui séparait l'auteur de l'information rapportée. La longueur de la chaîne en dépendait mais aussi le statut de la citation, comme le montre T. Andersson à propos de Ḥalīfa b. Ḥayyāt¹⁶⁵.

Tous ces éléments nous semblent indispensables pour appréhender les *aḥbār* portant sur les terres et le Bas-Iraq dans les sources du corpus. La manière dont les auteurs citent est signifiante, tout autant que ceux qu'ils citent et ce qu'ils citent.

2.4.2. Remarques sur la composition

Le *ḥabar* se compose en effet de l'*isnād* et du *matn*. Les présentations de l'*isnād* sont diverses, elles n'en suivent pas moins un même canevas, reconnaissable facilement dans le texte. Le *matn*, quant à lui, est la partie du *ḥabar* qui a été informé au sens où on lui a donné forme, on l'a mis en forme. Il est composé en prose et comprend souvent des vers de poésie. Il varie en longueur de la ligne à plusieurs pages¹⁶⁶. Comme pour les *ḥadīṭ*-s, les *aḥbār* étaient transmis à la lettre (*bi-l-lafẓ*) ou en fonction du sens (*bi-l-ma'nā*), cette seconde modalité étant majoritaire¹⁶⁷.

Dans l'extrait des *Ansāb al-Ašrāf* au sujet du governorat de Ḥalīd al-Qasrī, analysé plus haut, l'anecdote de la construction du canal al-Mubārak, principalement rapportée par un ensemble de vers, permet d'aborder les relations de Ḥalīd avec les poètes, en particulier al-Farazdaq et son manque de générosité, mis en opposition avec ses dépenses excessives, comme celles engagées dans la construction du pont¹⁶⁸. Celle-ci permet également de traiter des relations entre le gouverneur et le calife omeyyade Hišām. Les constructions du canal et du pont renvoient, dans le même temps, au thème de la richesse du gouverneur, richesse obtenue dans le cadre de son mandat et des soupçons de détournement d'argent et de dépenses excessives.

matériel transmis. Sur cette question, voir LUCAS, Noémie, ZHANI, Samir (soumis), « Comment écrire le gouverneur omeyyade ? Étude de la figure de Ḥalīd al-Qasrī dans le *Kitāb al-Aḡānī* », *Arabica*.

¹⁶⁴ ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography*, p. 157.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 151-154.

¹⁶⁶ LEDER (1992), "The Literary Use of the Khabar", p. 278.

¹⁶⁷ Voir par exemple ANDERSSON (2019), *Early Sunni historiography* p. 146.

¹⁶⁸ Voir *supra*, p. 45-48.

Ces quelques observations n'épuisent pas tout ce que chaque *ḥabar* pouvait signifier pour celui qui l'entendait, le transmettait, le copiait ou le lisait. Il faut en tout cas noter que le *matn* est aussi bien porteur de significations allusives qu'explicites. Al-Balāḍurī cite différents *aḥbār* qu'il réunit sous un thème commun, celui des constructions réalisées par Ḥālid al-Qasrī pendant son gouvernorat. Il y a donc plusieurs niveaux de signification et d'interprétation superposés qui rendent compte d'une structuration élaborée.

L'agencement de l'ouvrage est déterminant, c'est-à-dire la manière dont l'auteur arrange les *aḥbār* dans une section ou un chapitre et la manière dont il dispose ses chapitres dans l'ouvrage. La sélection des *aḥbār* qu'un auteur est amené à faire est manifestement pensée puisque sur un même sujet, on ne trouve pas les mêmes anecdotes d'un ouvrage à l'autre, alors que l'on peut identifier des réseaux de transmission similaires. La prise en considération de cette sélection, permet une meilleure compréhension du projet historiographique d'un auteur et, dans le même temps, est nécessaire pour l'étude du *ḥabar* individuellement. Il ne suffit pas d'identifier le contexte de production, il est pertinent de tenir compte des effets discursifs et d'accepter qu'on accède d'abord à une représentation¹⁶⁹. Le discours produit est propre à l'auteur de l'ouvrage, chaque mise en récit est singulière.

2.4.3. La propriété de la *ḥikāya*

L'acte auctorial ne s'observe pas seulement dans les choix de citation et de sélection, d'arrangement, donc de composition de l'ouvrage. *Les Signes de l'inimitabilité (Dalā'il al-I'ḡāz)* du cadi al-Ḡurḡānī (m. 471/1078)¹⁷⁰, l'un des plus importants ouvrages de rhétorique arabe (*balāḡa*)¹⁷¹, dans sa « partie du chapitre sur la forme et la composition » (*faṣl min bāb al-lafẓ wa-l-naẓm*)¹⁷², pose plusieurs questions qui entrent en résonance avec nos questionnements historiographiques.

Pour al-Ḡurḡānī, est auteur celui met en forme des *ma'ānī*. Pour l'historiographie, cela nous intéresse car les *ma'ānī*, c'est-à-dire la matière de l'historien des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle, ce sont les *aḥbār*. Ainsi, le travail de l'historien réside dans la composition. La seconde question

¹⁶⁹ Cela renvoie notamment à la perspective du « *linguistic turn* ». Parmi les travaux du début des années 2000 ayant adopté cette perspective pour l'histoire des premiers siècles de l'Islam, voir par exemple SHOSHAN, Boaz (2004), *Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Ṭabarī's History*, Leiden/Boston, Brill ou EL-HIBRI, Tayeb (1999), *Reinterpreting Islamic Historiography*.

¹⁷⁰ ABU DEEB, Kamal, « Al-Djurdjānī », *L'Encyclopédie de l'Islam II*, [En ligne].

¹⁷¹ Sur la Balāḡa et l'apport de l'œuvre de Ḡurḡānī, voir la notice « Balāḡa » dans *L'encyclopédie de l'humanisme méditerranéen [en ligne]* et la notice de *L'encyclopédie Universalis*, consacrée à la littérature arabe, dans la section sur la rhétorique, toutes deux rédigées par Hachem Foda.

¹⁷² Al-Ḡurḡānī, *Dalā'il al-I'ḡāz*, p. 359.

qu'il pose et qui nous intéresse est celle de la citation, soit la *ḥikāya*¹⁷³. Il rappelle que le *ḥākī*, à l'origine, est celui qui donne la même chose que ce qu'il reçoit¹⁷⁴. Même s'il imite, la *ḥikāya* lui appartient au sens où l'acte d'imiter lui est propre. Dans le cadre de la citation, cela signifie que l'acte de citation est propre à celui qui cite¹⁷⁵. Al-Ġurġānī va même plus en profondeur. Il estime que si l'acte de citer appartient à celui qui cite, c'est parce que chaque acte de langage ne peut se faire qu'à la condition d'être intentionnel. Ainsi le *ḥākī* ne se contente pas de répéter la production qu'il reçoit mais il reproduit le processus de production¹⁷⁶. Appliquée à l'historiographie des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, cela équivaut à ce que nous avons expliqué plus haut, c'est-à-dire que chaque acte de transmission, donc de citation, est actualisation.

Celui qui cite de la poésie, dit de la poésie en ce sens qu'il reproduit le geste initial, mais n'est pas celui qui a mis en forme les vers¹⁷⁷. Dans les ouvrages du corpus, la présence de vers de poésie est plus ou moins importante en fonction des ouvrages et des sujets de sorte que les *aḥbār* apparaissent à de nombreuses reprises combinés avec de la poésie¹⁷⁸. C'est par exemple le cas dans l'extrait des *Ansāb al-Aṣrāf* étudié tout au long de ce chapitre. Notre étude de certains des vers d'al-Farazdaq a montré que, dans d'autres sources et parfois dans une même source, ils pouvaient être cités dans des *aḥbār* différents avec une contextualisation différente de sorte que l'histoire n'était plus la même¹⁷⁹. La question de la place de la poésie dans ces sources narratives et de leur rôle en matière de composition doit être posée, en particulier car les vers de poésie ont tendance à moins varier dans le processus de la transmission.

2.4.4. Un écriture poétique de l'histoire ?

La présence de la poésie dans les sources à intention historique de ce corpus est non négligeable et il importe donc d'envisager son rôle dans notre corpus. L'importante présence des vers dans les ouvrages d'*adab* ou à intention historique médiévaux indique que les premiers

¹⁷³ Le terme *ḥikāya* traduit le grec *mimesis*, c'est-à-dire à la fois l'acte d'imiter, et l'acte de citer.

¹⁷⁴ *Idem*.

¹⁷⁵ Al-Ġurġānī, *Dalā'il al-I'ğāz*, p. 362.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Al-Ġurġānī, *Dalā'il al-I'ğāz*, p. 360-361.

¹⁷⁸ S. Leder fait une observation similaire dans "The Literary Use of the Khabar", p. 310.

¹⁷⁹ Dans le *Kitāb al-Aġānī*, la contextualisation est ainsi différente dans la notice d'al-Farazdaq et dans la notice consacrée à Ḥālīd al-Qasrī. Dans le premier cas, le contexte est celui d'un conflit entre deux individus pour une terre. Ḥālīd prend position en creusant ce canal, action contre laquelle al-Farazdaq s'exprime en formulant des vers de satire. Dans la notice de Ḥālīd al-Qasrī, il est indiqué que Ḥālīd a fait creuser le canal à Wāsiṭ et qu'al-Farazdaq a composé des vers de satire à ce sujet, le tout inséré dans une séquence concernant les relations du gouverneur avec le poète et leurs « altercations ». Dans les *Ansāb al-Aṣrāf*, les mêmes vers sont cette fois présentés comme la réaction d'al-Farazdaq au fait que Ḥālīd ne l'avait pas rétribué pour les vers de louanges qu'il avait composés.

historiens, les compilateurs et les auteurs d'ouvrages d'*adab* firent usage de la poésie comme source, notamment pour la connaissance historique¹⁸⁰. C'est évident à la lecture des auteurs médiévaux également puisqu'Muḥammad Ibn Sallām écrivait dans ses *Ṭabaqāt al-Šu'arā'* que « La poésie est la science d'un peuple qui n'a pas de science plus véridique¹⁸¹ ». Ibn Qutayba, dans *Faḍl al-'Arab* soulignait que « la poésie est la source du savoir des Arabes (معدن علم العرب) [...] les archives de leurs histoires (وديون أخبارها)¹⁸² ».

La poésie a été pendant une longue période non prise en considération par les historiens notamment car son authenticité était sévèrement remise en question¹⁸³. Les relations entre les historiens modernes et la poésie ont été et demeurent, dans une certaine mesure, ambivalentes. Depuis les années 1990, les historiens prennent de plus en plus la mesure de la place de la poésie et la considèrent dans leurs études. M. Tillier se demandait ainsi en 2012 par quel « biais la mémoire des personnages et des événements » était-elle sauvegardée et formulait l'hypothèse que les vers se situaient au cœur même de la transmission¹⁸⁴. En 2013, Peter Webb a consacré un article à l'étude du corpus poétique conservé dans le *Waq'at Šiffīn*, attribué à Naṣr b. Mūzaḥim (m. 211/827) au sujet de la bataille de Šiffīn. Le texte de cet auteur est le premier récit substantiel de la bataille et il contient de nombreux vers de poésie dont P. Webb se propose d'évaluer l'impact sur la version de la bataille proposée par Ibn Mūzaḥim, en formulant l'hypothèse selon laquelle la poésie a sculpté l'interprétation qui a été faite de l'évènement par les générations proches de l'évènement¹⁸⁵. Il compare par ailleurs la version d'Ibn Mūzaḥim à celle d'al-Ṭabarī et tente de comprendre les significations des rapports différenciés à la poésie dans les deux ouvrages en ce qui concerne notamment la manière de dire l'histoire.

Dans les sources narratives à intention historique, la poésie se donne à lire dans un ensemble qu'elle forme avec la prose, au sein d'un *ḥabar*. À ce sujet, S. Leder écrivait notamment que :

En dehors des aspects techniques de la composition, la relation structurelle entre les vers et le récit [...] varie. Les vers sont souvent connectés avec un récit plutôt par

¹⁸⁰ AGHA, Saleh Said (2011), « Of Verse, Poetry, Great Poetry, and History », BAALBAKI, Ramzi, AGHA, Saleh Said, KHALIDI, Tarif (éds.), (2011) *Poetry and History, The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beyrouth, American University of Beirut Press, p. 7-9.

¹⁸¹ *Ṭabaqāt al-Šu'arā'*, I, p. 24 كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه.

¹⁸² Ibn Qutayba, *Faḍl al-'Arab*, p. 150. Pour un commentaire détaillé de cette citation, voir HEINRICHS, Wolfhart (1997), « Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature », dans J. Harris et K. Reichl, *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, Cambridge, D. S. Brewer, p. 250-254.

¹⁸³ AGHA (2011), « Of Verse, Poetry, Great Poetry, and History », p. 8.

¹⁸⁴ al-Kindī, Muḥammad ibn Yusuf ibn Ya'qūb, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, édition et traduction de Mathieu Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, Le Caire, IFAO, 2012, p. 12.

¹⁸⁵ WEBB, Peter (2013), « Poetry and the Early Islamic Historical Tradition: Poetry and Narratives of the Battle of Šiffīn », dans H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, Londres, I. B. Tauris, p. 120 et ss.

association, mais ils peuvent aussi illustrer un aspect d'un incident donné ou même former le cœur de celui-ci. Les *ahbār* peuvent aussi expliquer la situation qui a conduit à la composition de certains vers.[...] ¹⁸⁶

C'est surtout Wolfhart Heinrichs qui s'est intéressé à la manière dont la prose et la poésie étaient entremêlées et ne pouvaient être séparées l'une de l'autre avec son article sur la prosimétrie ¹⁸⁷. Il y étudie deux cas, le premier issu des *Akhbār 'Ubayd ibn Sharyā al-Jurhumī fī akbār al-Yaman wa-as 'ārihā wa-ansābihā*, le second des *Maqamāt* d'al-Harīrī et y interroge les relations entre la prose et la poésie. Le champ considéré par Wolfhart Heinrichs est plus large que celui que nous envisageons puisqu'il s'interroge sur la place de la poésie dans tout le corpus littéraire arabe où celle-ci peut être lue. Son article n'en demeure pas moins précieux sur les relations entre prose et poésie. Il y note notamment – et cela complète l'observation de S. Leder :

Les poèmes ne continuent pas le récit, de telle sorte que le narrateur interromprait soudainement par des vers l'histoire qu'il raconte. Au contraire, [les vers] sont toujours prononcés par quelqu'un qui est connecté avec les événements rapportés, si ce n'est directement impliqués dans ceux-ci ¹⁸⁸.

C'est exactement ce que l'on observe dans le passage d'al-Balāḍurī concernant les constructions entreprises par Ḥālid al-Qasrī puisqu'à chaque fois que des vers sont rapportés, ils sont précédés ou introduits par « al-Farazdaq dit » ou une variante.

La période omeyyade compte de nombreux poètes et la poésie est très présente dans les ouvrages à intention historique en relation avec cette période historique, à tel point d'ailleurs que certains en ont fait la source par excellence pour l'histoire omeyyade ¹⁸⁹. Un travail sur la fonction de ces vers dans les textes historiques est essentiel pour comprendre les sources narratives mais il reste à réaliser ¹⁹⁰. Il s'agit non pas d'étudier les vers pour eux-mêmes mais dans l'environnement dans lequel ils se lisent, avec la prose. La poésie ne remplissait pas nécessairement la fonction de preuve, de « commentaire éditorial ¹⁹¹ ». Il semble nécessaire

¹⁸⁶ LEDER (1992), "The Literary Use of the Khabar", p. 310.

¹⁸⁷ HEINRICHS (1997), "Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature". Dans "Poetry and the Early Islamic Historical Tradition", P. Webb insiste sur l'importance de cet article de W. Heinrichs pour le champ, p. 121.

¹⁸⁸ HEINRICHS (1997), "Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature", p. 254 : "they do not continue the narrative, such that the narrator would suddenly burst into verse while telling his story. On the contrary, they are always spoken by someone connected with, if not directly involved in, the actual events told."

¹⁸⁹ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 115-119.

¹⁹⁰ R. S. Humphreys considérait que « la fonction des vers cités dans les textes historiques n'[avait] jamais été correctement étudiée » mais que la poésie « [permettait] à l'historien de transmettre une interprétation explicite » (HUMPHREYS, Stephen (1995), *Islamic History : a framework for inquiry*, Londres/New-York, I.B. Tauris, p. 90.). Un certain nombre de chercheurs ont surtout mis le doigt sur le déficit d'études sur cette fonction des vers : BESSON, A. F. L. CONRAD, L. I., « On some Umayyad Poetry in the History of al-Ṭabarī », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/2, 1993, p. 192 ; ou WEBB, Peter (2013), « Poetry and the Early Islamic Historical Tradition », p. 121.

¹⁹¹ HUMPHREYS (1995), *Islamic History*, p. 90.

d'interroger le lien entre la création poétique suscitée par un évènement et la transmission des vers, qui s'était accompagnée de la transmission des éléments explicatifs indispensables à sa compréhension. La poésie peut bien entendu avoir été associée au *ḥabar* à des fins d'illustration d'un des aspects de l'évènement relevé, mais elle peut tout aussi bien être le noyau de l'ensemble, le *ḥabar* servant alors à rendre compte de la situation ayant conduit à la production des vers. La question qui se pose est donc, à l'échelle de l'ouvrage considéré, celle des relations de la poésie avec la prose, mais dans le même temps celle de son rôle dans l'écriture de l'histoire et tout autant sa qualité de source historique.

Dans une société dans laquelle la place de l'oral était centrale et avait une fonction de conservation et d'enregistrement mémoriel, la poésie constituait un moyen économique et pratique de mémorisation qui en faisait un « support » idéal. Cette dimension pratique ne doit pas être négligée, elle permet d'expliquer pourquoi le corpus poétique est plus important pour la période pré-islamique et les deux premiers siècles tandis que son statut, notamment dans les chronographies, change par la suite, en même temps que l'écrit et la prose se « démocratisent » ainsi que le papier.

Ce n'est donc pas un hasard si les premières générations de *aḥbāriyyūn*, évoquées en début de chapitre, étaient aussi identifiés comme transmetteurs de poésie. P. Webb considère cependant, à partir de l'étude des listes d'Ibn Qutayba et Ibn al-Nadīm, que l'étroite relation entre les *aḥbāriyyūn* et la poésie se desserrerait à partir du III^e/IX^e siècle¹⁹². On observerait ainsi des changements dans l'utilisation (et donc le statut) de la poésie au III^e/IX^e siècle, reflet de débats quant à son acceptabilité dans les récits historiques et donc d'une tension entre poésie et histoire qui expliquerait la présence moins importante de la poésie dans les écrits postérieurs. Cette tension ne serait d'ailleurs pas étrangère, selon lui, au développement du champ des *aḥbār* en un genre historique au style spécifique. Dans le même temps, P. Webb reconnaissait qu'au III^e/IX^e siècle, la séparation entre poésie et histoire demeurait perméable¹⁹³. L'explication pragmatique que nous proposons, et qui n'entre pas en contradiction avec les hypothèses de P. Webb, nous semble offrir l'intérêt de ne pas surinvestir de problématiques la question de la place des vers de poésie dans les chronographies. Il est vrai néanmoins que le statut de la poésie change avec le temps et qu'il importerait d'en prendre la mesure.

¹⁹² WEBB (2013), "Poetry and the Early Islamic Historical Tradition", p. 122.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 123.

2.5. Contretemps d'une histoire régionale de l'Iraq

La mise par écrit de ces grandes chroniques et, de manière générale, des ouvrages produits entre les années 830 jusqu'aux débuts du IV^e/X^e siècle s'effectue dans un contexte où l'Iraq est devenu le centre de l'Empire, celui des Abbassides¹⁹⁴. Ces derniers firent en effet de l'Iraq le cœur de leur Empire et y installèrent leur capitale, Bagdad, au nord de la région étudiée dans cette thèse. De province de l'Empire omeyyade, terre de révolte, elle devint la région impériale par excellence, le siège du califat. Au même moment « les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles se donnent [...] à lire comme un moment tout à fait central dans l'élaboration de l'histoire de la tradition islamique » qui passe par la « formation d'un sens du passé auquel les Abbassides appartiennent collectivement et dont ils ont hérité »¹⁹⁵. Aussi les grandes chroniques représentatives de l'historiographie abbasside sont-elles iraqo-centrées en ce sens que l'Iraq omeyyade puis abbasside est omniprésente dans ces ouvrages. Les événements qui y eurent lieu sont rapportés de manière privilégiée de même que sont recensés et évoqués les hommes qui y vécurent. À l'inverse, la Syrie est largement secondaire dans ces chroniques¹⁹⁶. Les auteurs des sources de ce moment historiographique accordèrent une place sans commune mesure à l'Iraq et al-Ya'qūbī ne dit pas autre chose dans le *Kitāb al-Buldān* : « Si je commence par l'Iraq, c'est uniquement parce qu'il est le centre de ce bas monde, le nombril de la terre¹⁹⁷ ». La littérature géographique est à cet égard tout aussi polarisée autour de l'Iraq qui constitue le centre de l'Empire. Les ouvrages de géographie, qui se développèrent au IV^e/X^e siècle, placent en effet l'Iraq, qui est le siège du califat abbasside, au centre de la *mamlaka*¹⁹⁸.

« Iraquo-centrées » ne signifie néanmoins pas « iraqo-objet ». Il n'est pas question d'écrire l'histoire de l'Iraq, ni au II^e/VIII^e siècle, ni au III^e/IX^e siècle d'ailleurs, l'ambition est universelle car elle répond à une volonté historiographique impériale, celle des Abbassides. Ainsi les auteurs insèrent-ils toute l'histoire de l'humanité dans l'histoire islamique afin de construire un « passé officiel¹⁹⁹ » au service de la dynastie, pensé dans un cadre impérial. D'une certaine manière, l'Iraq, en tant qu'entité régionale indépendante historiographiquement, perd

¹⁹⁴ ROBINSON (2003), *Islamic Historiography*, p. 30.

¹⁹⁵ BORRUT, Antoine (2011), « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *REMMM*, vol. 129, p. 17-30 [En ligne] §7.

¹⁹⁶ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*.

¹⁹⁷ al-Ya'qūbī (1937), *Kitāb al-Buldān*, p. 11 [traduit par G. Wiet, p. 4].

¹⁹⁸ Voir André MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle, tome 2*, chapitre 11 « Le monde musulman sur la terre », p. 528 et ss ; notons qu'A. Miquel souligne néanmoins qu'un certain nombre d'auteurs, Ibn al-Faqīh, Qudāma b. Ġa'far ou Ibn Rusta, soulignent la position centrale des lieux saints d'Arabie, ce qui prend notamment la forme d'une description qui ouvre sur l'Arabie plutôt que l'Iraq, chez Ibn Ḥawqal par exemple. Nous y reviendrons dans le Chapitre 3, 1.2. Un corpus spécifique ?, p. 130-135.

¹⁹⁹ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 79.

cette qualité en devenant province centrale de l'Empire, du moins dans les sources. C'est donc absorbée dans le régime d'historicité abbasside qu'il faut rechercher l'histoire de l'Iraq omeyyade et, plus largement, rechercher l'histoire de l'Iraq en tant que région pour la reconstruire. L'indépendance historiographique de l'Iraq fut d'une certaine manière impossible car son histoire fut à contretemps de celle de la possibilité même de son écriture.

Des histoires locales de Bašra et de Kūfa sont néanmoins attestées. Elles dateraient de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècles²⁰⁰. Pour Bašra, l'ouvrage aurait été rédigé par Abū Yaḥyā Zakariyā' b. Yaḥyā al-Bašrī al-Sāgī (m. 307/920), traditionniste et juriste bašrien²⁰¹ et pour Kūfa, par Ibn al-Nağğār (m. 402/1011), historien et philologue kūfien²⁰². F. Sezgin signale qu'une partie de leur contenu serait réutilisé par Yāqūt dans *Mu'ğam al-Udabā'* mais elles n'ont pas été conservées, d'après nos connaissances.

H. Munt a montré que l'*Histoire de Mossul (Ta'rīḥ al-Mawṣil)* d'al-Azdī (m. 946) et le *Ma'rifat 'Umamā' Ahl Ğurğān* d'al-Sahmī (m. 1035-6), deux histoire locales, insistaient sur les élites terriennes musulmanes plus que sur des citoyens²⁰³. Les deux ouvrages ont été produits dans des régions et à des périodes qui coïncidaient avec des fluctuations constantes des élites gouvernant de sorte qu'à l'échelle locale, les élites foncières avaient alors un important rôle à jouer pour garantir la stabilité sociale et assurer la production agricole pour les villes²⁰⁴. « Propriété foncière et éducation » constituaient ainsi un couple important dans l'autorité sociale dont disposait ces élites et ces histoire locales le mettaient clairement en avant.

Ces histoires locales perdues de Bašra et de Kūfa, produites à des périodes proches, insistaient-elles de la même manière sur les élites foncières de la région ? L'absence de préservation de ces sources rend impossible la réponse à cette question. Dans le même temps, cette non-préservation alors que d'autres histoires locales ont été conservées peut être interprétée de deux manières : par le hasard, de sorte qu'il ne faudrait pas sur-interpréter l'effet documentaire ou par le déterminisme, de sorte que cette non-conservation s'expliquerait par l'histoire de l'Iraq, par sa situation politique et socio-économique au IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, en particulier pendant la période bouyide de 336/947 à 447/1055. Au cours de cette période, l'Iraq,

²⁰⁰ SEZGIN, Fuad (2007) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, op. cit., vol. 1, p. 349.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ MUNT, Harry (2018), "Local Historians and Their Cities: The Urban Topography of al-Azdī's Mosul and al-Sahmī's Jurjan", in N. Hermes et G. Head (ed.), *The City in Arabic Literature: Classical and Modern Perspectives*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 28.

²⁰⁴ MUNT (2018), "Local Historians and Their Cities", p. 29.

qui cessa d'être le centre de l'empire, n'était plus qu'une région contrôlée par les Bouyides. La région était troublée par des campagnes militaires et diverses tensions qui mettaient à mal sa prospérité économique²⁰⁵.

III. Autres genres, autres temps, autres milieux

3.1. Sources non-musulmanes

L'essentiel des ouvrages présentés précédemment se placent dans un milieu de production que l'on peut qualifier d'arabo-musulman. Il est généralement admis que leurs auteurs étaient musulmans. Leurs ouvrages renseignent majoritairement sur les milieux musulmans mais les non-musulmans ne sont néanmoins pas absents de ces sources.

Nous avons déjà souligné, dans l'évocation du passage des *Ansāb al-Ašrāf* relatif aux constructions du gouverneur Ḥālid al-Qasrī l'importance des chrétiens dans le Bas-Iraq, que ce soit en nombre ou en influence²⁰⁶. Cette région, au cours du II^e/VIII^e siècle, était principalement habitée par des populations chrétiennes et juives, et dans une moindre mesure zoroastriennes, de sorte que la société étudiée dans cette thèse était certainement, en nombre, principalement non-musulmane²⁰⁷. Nos objets de recherche impliquent donc nécessairement de prendre en considération un corpus large comprenant les sources non-musulmanes²⁰⁸, non pas dans l'objectif de faire l'histoire des non-musulmans, mais dans la mesure où ces sources peuvent renseigner sur les questions terriennes dans la région bas-iraquienne. Précisons d'emblée que pour l'Iraq et le Bas-Iraq, à plus forte raison, c'est surtout sur le plan juridique que le corpus des sources non-musulmanes est utilisé, car il a été conservé et qu'il est, nous le verrons, contemporain de la période étudiée.

L'importance des sources non-musulmanes pour le chercheur qui travaille sur les débuts de l'islam a été démontrée par un certain nombre d'auteurs à l'image de Robert Hoyland et nous n'y reviendrons pas²⁰⁹. La question est plutôt de préciser « la position que l'on accorde à

²⁰⁵ SOURDEL, Dominique, « Irāk », *Encyclopédie de l'Islam, II* [En ligne].

²⁰⁶ La première anecdote concerne directement les chrétiens puisque ces derniers demandèrent à Ḥālid, via sa mère, qui était chrétienne et pour laquelle il avait fait construire une église à Kūfa, de leur construire une église à Bašra *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 63-64.

²⁰⁷ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*.

²⁰⁸ Ce point portera en fait exclusivement sur les sources chrétiennes car les sources narratives juives sont presque inexistantes pour notre période et pour notre région d'étude.

²⁰⁹ HOYLAND, Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press ; BROCK, Sebastian P. (1976), "Syriac Sources for the Seventh Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, p. 17-36; CONRAD, Laurence I. (1992), "Syriac Perspectives on Bilād al-Shām During the Abbasid Period", dans M. A. Al-Bakhit et R. Schick (éds.), *Bilād al-Shām During the Abbasid Period (132 AH/750 AD-451 AH/1059 AD): Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām*, Lajnat Ta'riḥ Bilād al-Šām, Amman, p. 1-44.

ces sources par rapport aux corpus arabo-musulman²¹⁰ » dans la mesure où ces sources ne peuvent être uniquement envisagées comme « externes » à la tradition musulmane. Elles sont au contraire imprégnées en profondeur de l'univers textuel qui étaient le leur au moment de leur production²¹¹. L'étude des circulations et influences entre les sources non-musulmanes et musulmanes sera notamment envisagée dans notre second chapitre à partir des textes juridiques et normatifs sur les questions terriennes, car en matière de sources à intention historique, les sources non-musulmanes sont d'une aide relativement limitée pour faire l'histoire du Bas-Iraq et des questions terriennes.

Dans la mesure où nous n'avons conservé de la *Chronique de Seert*, une chronique syro-orientale écrite en arabe au IV^e/X^e siècle, que les parties traitant des périodes 251-423 et 483-650²¹² et que *La chronique anonyme sur la fin des Sassanides* composée dans les années 680-690, vraisemblablement au Ḥuzīstān, porte sur les derniers siècles sassanides, la chronique chrétienne ancienne pouvant renseigner sur notre période d'étude est la *Chronique de Zuqnīn*.

La *Chronique de Zuqnīn*, aussi appelée *Chronique de Denys de Tell Mahré*, est une chronique syriaque datant probablement du II^e/VIII^e siècle²¹³. Elle serait l'œuvre de Joshua le Stylite de Zuqnīn, qui se situerait près d'Amida (non loin de l'actuelle ville de Diyarbakr, actuellement en Turquie). Il s'agit d'une chronique universelle qui raconte l'histoire du monde jusqu'en 775 et c'est la quatrième partie de la chronique qui porte plus directement sur la période d'après la conquête qui nous intéresse ici. Toutefois, si elle constitue une source précieuse sur les premières décennies du califat abbasside dont l'auteur est le témoin direct, elle porte d'abord sur la Ġazīra et, à de très rares occasions, sur l'Iraq, et encore moins sur le Bas-Iraq.

En ce qui concerne les histoires monastiques, nous nous trouvons dans une situation similaire avec le *Livre des gouverneurs*, rédigé en syriaque en 832 par Thomas de Marga, moine du monastère de Bet 'Abē, au nord de Ninive, qui devint le secrétaire du catholicos Abraham II et fut ensuite évêque de Marga. Son ouvrage contient des biographies des abbés du monastère

²¹⁰ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 138.

²¹¹ *Ibid.*, p. 139, s'appuyant notamment sur HOYLAND (1997), *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 592.

²¹² *Chronique de Seert* : voir notamment la traduction suivante : *Histoire nestorienne. Chronique de Séert*, Texte arabe avec traduction française par Mgr. Addaï SCHER. Première partie (1907) et Seconde partie (1909), Paris, Brepols, *Patrologia orientalis* 4/3 et 7/2.

²¹³ *Chronique de Zuqnīn* : voir notamment la traduction suivante : *The Chronicle of Zuqnīn part III and IV, A.D. 488-775*, traduit par A. Harrak, Toronto, 1999.

de Bet ʿAbē et d’autres figures de l’Église syro-orientale et couvre les périodes allant du VI^e au IX^e siècle. Comme la *Chronique de Zuqnān*, il renseigne sur la Haute-Mésopotamie²¹⁴.

Le *Livre de la Chasteté* a quant à lui été composé par un homme du sud de l’Iraq Išōdna de Baṣra dont on sait qu’il fut métropolitain de la ville²¹⁵. J. M. Fiey date la composition de l’ouvrage après 850²¹⁶. Il s’agit d’un recueil d’histoire monastique qui fait la part belle à des figures religieuses, des moines fondateurs de monastères et ayant vécu aux époques sassanide et islamiques. Le livre comprend 140 notices mais c’est une fois encore la Haute-Mésopotamie qui est mise à l’honneur, bien que le Bas-Iraq soit présent²¹⁷. Notons néanmoins que Išōdna aurait par ailleurs été l’auteur d’une histoire monastique qui n’a pas été conservée, mais aurait été réutilisée dans *La chronique de Seert*²¹⁸.

Le *Kitāb al-Mağdal*, ou *Livre de la tour*, que l’on date du XI^e siècle, est plus tardif. Son attribution est complexe et fait débat, de sorte que nous ne nous prononcerons pas sur cette question²¹⁹. Il s’agit d’une encyclopédie théologique divisée en sept parties et dont la cinquième partie, intitulée *al-ʿamad (le contrefort)*, est divisée en sept sections dans lesquelles on trouve une histoire des patriarches syro-orientaux²²⁰. À quelques occasions, il est ainsi possible de glaner des anecdotes ayant lieu dans le Bas-Iraq et concernant ses terres.

Le fait que les auteurs de ces ouvrages aient été des hommes d’Église n’a rien de surprenant, en particulier quand l’objectif de l’ouvrage est de réaliser une histoire monastique, de la même manière que l’on ne s’étonnera pas de voir un savant ḥanbalite réaliser un dictionnaire biographique sur les savants ḥanbalites.

Les présentations très succinctes de ces ouvrages narratifs chrétiens tiennent au fait qu’ils sont peu exploités dans cette thèse en raison de leur apport très limité sur la période et

²¹⁴ *Livre des gouverneurs* : voir notamment l’édition et la traduction (volume 2) de E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā A.D. 840*, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries, 2 vols., London, 1893.

²¹⁵ *Livre de la Chasteté* : voir la traduction de M. J.B. CHABOT (1896), « Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Evêque de Baṣrah, publié et traduit par M. J.-B. Chabot », *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 16, p. 225-292.

²¹⁶ FIEY, Jean-Maurice (1988), « Ichô’dnah, métropolitain de Basra, et son œuvre », *L’Orient Syrien* 11, p. 431-450.

²¹⁷ JULLIEN, Christelle (2009), « Recherches sur la *Livre de la Chasteté* : contribution à la géographie historique de l’empire Sassanide », dans R. Gyselen (éd.), *Sources pour l’histoire et la géographie du monde iranien (224-710)*, Bures-sur-Yvette, GECCMO, p. 173-183.

²¹⁸ BROCK (1976), “Syriac Sources for the Seventh Century History”, p. 26.

²¹⁹ Voir notamment la discussion dans THOMAS, David, MALLETT, Alex (ed.) (2010), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Leiden/Boston, Brill, p. 627-628.

²²⁰ Marī b. Sulaymān, *Kitāb al-Mağdal*.

sur la région. Dans la mesure où la plupart de ces textes ont été produits dans un contexte monastique ou du moins ecclésiastique, l'on pourrait se demander ce que cela dit de l'écriture de l'histoire des chrétiens syro-orientaux du Bas-Iraq. Les quelques paragraphes ci-dessus montrent un tropisme ġazīrien dans la composition de ces chroniques et l'on peut, à juste titre, s'interroger sur ce déséquilibre historiographique entre le nord et le sud des régions mésopotamiennes. La présence chrétienne dans le Bas-Iraq est attestée²²¹, d'importants monastères sont par ailleurs connus de même que l'école des secrétaires du Dayr Qunnā. En dépit de l'existence d'un milieu chrétien savant dans la région bas-iraquienne, le déséquilibre des sources semble patent.

Ce déséquilibre pourrait tenir à ce que l'histoire de chrétiens du Nord et du Sud de l'Iraq fut différente de sorte que la présence chrétienne dans l'Irak actuel est plus importante au Nord qu'au Sud et que les chercheurs modernes se soient donc concentrés sur l'histoire des régions où la présence des chrétiens était plus importante. L'on ne peut également exclure les hasards de la transmission et de la conservation comme explication à ce « déséquilibre » en matière de sources non musulmanes entre la Ġazīra et l'Iraq. Nous nous demandons par ailleurs si ce déséquilibre ne recoupe pas, en fait, les remarques que nous avons formulées sur l'absence d'histoire de l'Iraq et d'histoires locales. La fondation de Bagdad et la polarisation qu'exerça cette capitale abbasside pour le Sud de l'Iraq pourrait contribuer à expliquer qu'il n'y ait pas eu de productions locales chrétiennes, ou du moins qu'elle ne s'écrivit pas dans le Bas-Iraq.

Les ouvrages mentionnés, même s'ils ne disent pas ou peu sur le Bas-Iraq peuvent néanmoins être utilisés comme des points de comparaison, en particulier si on postule que les situations sociales et foncières étaient similaires en Ġazīra et en Iraq. On peut regretter de ne pas avoir de sources non-musulmanes qui nous renseignent davantage sur la région du sud de l'Iraq, tant il apparaît que les questions terriennes, notamment fiscales, sont posées dans les ouvrages mentionnés, que ce soit la *Chronique de Zuqnīn* ou *Le Livre des Gouverneurs*.

Quoi qu'il en soit, nous considérons les sources non musulmanes au même titre que les sources musulmanes, c'est-à-dire en fonction de leur contexte, lieu et temps d'écriture, en fonction du projet historiographique de leurs auteurs.

²²¹ Voir notamment les travaux de Jean-Maurice Fiey. Voir *infra*, Chapitre 4 - Gouverner le Bas-Iraq, 4.1., p. 205-212.

3.2. D'autres genres ?

Les développements qui précèdent ont plutôt mis l'accent sur les chronographies ou ouvrages dont on pouvait supposer une visée ou intention historique, mais les questions de la transmission d'une part, et celle de la génétique et de l'économie des textes d'autre part, se posent pour tous les « genres ». Or le corpus sur lequel nous nous appuyons comprend des textes dont l'appartenance générique est autre.

Les sources juridiques feront l'objet d'un chapitre à part, dans le prolongement du présent chapitre, parce qu'elles touchent plus directement les questions terriennes, mais aussi car elles donnent à lire une autre mise en récit qu'il importe de mettre en évidence et de comprendre.

Dans l'étude que nous menons, la terre et le Bas-Iraq forment un objet de recherche qui n'existe pas sans un troisième acteur, la société bas-iraquienne. Or deux types d'ouvrages, les dictionnaires biographiques et les ouvrages d'*adab*, permettent, chacun d'une manière propre à leur « genre », d'approcher cette société et participent à comprendre les rapports qui existaient entre chacun de ses membres et entre chaque groupe.

3.2.1. Dictionnaires biographiques (*tabaqāt*) et ouvrages de généalogies : reflets de la structure des sociétés ?

Le critère principal pour qualifier un ouvrage de dictionnaire biographique ou de *tabaqāt* tient à sa structure qui doit être une série de biographies. Deux grands ensembles de dictionnaires biographiques peuvent être alors distingués : les dictionnaires généralistes et les dictionnaires spécialisés.

Ces ouvrages ont été exploités dans de nombreux travaux de recherche portant sur les élites²²², à l'image des travaux de Vanessa Van Renterghem sur les élites bagdadiennes au temps des Seljoukides²²³. V. Van Renterghem précisait ainsi, reprenant les mots de Fernando Rodriguez Mediano, que « les sources de nature biographique sont à envisager comme les “certificats d'appartenance et de légitimation que les membres d'un groupe (d'une élite) font

²²²BULLIET, Richard (1972), *The Patricians of Nishapur: a Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge mass., Harvard University Press ; PETRY, Carl F. (1981), *The Civilian elite of Cairo in the later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press; CHAMBERLAIN, Michael (1994), *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press. Voir aussi ROMANOV, Maxim (2013), *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunnī World (661-1300 CE)*. Ph.D. dissertation, University of Michigan, consultable sur: <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/102300>.

²²³ VAN RENTERGHEM, Vanessa (2015), *Les élites bagdadiennes au temps des Seljoukides : Étude d'histoire sociale*, Beyrouth/Damas, Presses de l'Ifpo.

de leur propre groupe.» »²²⁴. Ces ouvrages nous intéressent, parce qu'ils distinguent des individus ou des groupes d'individus, parmi ceux qui comptaient au nombre des propriétaires fonciers de la région et qu'ils conservent des éléments relatifs à ces domaines.

Il apparaît pourtant que, même si l'on peut éventuellement glaner dans les *Ṭabaqāt* des informations sur les terres, la possession de domaines n'était pas un critère de distinction à même de singulariser un individu. Si l'on considère, avec Wadād al-Qāḍī, que la forme des dictionnaires biographiques à une période donnée reflète la société islamique et sa structuration²²⁵, alors il est important de comprendre quels étaient les critères de distinction. Les premiers dictionnaires biographiques étaient intimement liés aux champs de la poésie et du savoir religieux avec d'une part *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* d'Ibn Sa'īd (m. 230/845) et, d'autre part, *Ṭabaqāt al-Šu'arā'* d'Ibn Sallām (m. 231/845 ou 232/846). Le développement des dictionnaires biographiques est parfois considéré comme étant d'ailleurs né dans le cadre du *ḥadīth*²²⁶. Plus précisément, ce genre devrait être inscrit dans le cadre du mode de transmission du *ḥadīth*, la chaîne de transmission ou *isnād*. Dans ce contexte, les dictionnaires biographiques auraient pour principales fonctions d'apporter des détails sur les transmetteurs et impliqueraient alors une relation étroite entre ce genre littéraire, les sciences religieuses et leurs représentants. Il apparaît que la science religieuse, mais aussi la poésie étaient des critères fondamentaux dans cette société et dans la manière dont celle-ci se définissait²²⁷. Nous avons évoqué plus haut le rôle de la poésie comme support mémoriel de la transmission en particulier pour les premiers siècles de l'Islam. Cela participerait donc à expliquer qu'un dictionnaire biographique ait été nécessaire.

On remarquera que le foncier n'est pas central dans ces dictionnaires biographiques même si les notices des califes 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ou 'Umar b. 'Abd al-'Azīz sont très riches notamment pour ce qui a trait à la fiscalité.

Les dictionnaires biographiques ont d'abord été spécialisés²²⁸. La tendance à la spécialisation s'est accrue avec le temps. Nous utilisons dans notre corpus quelques ouvrages qui s'insèrent justement dans le groupe des dictionnaires biographiques spécialisés, parmi lesquels :

²²⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 26.

²²⁵ AL-QĀḌĪ (1995), "Biographical Dictionaries", p. 94.

²²⁶ HASFI, Ibrahim (1976), « Recherches sur le genre *ṭabaqāt* dans la littérature arabe », *Arabica*, 23, p. 227.

²²⁷ AL-QĀḌĪ (1995), "Biographical Dictionaries", p. 101.

²²⁸ AL-QĀḌĪ (1995), "Biographical Dictionaries", p. 102.

Les *Aḥbār al-quḍāt* de Muḥammad b. Ḥalaf Wakī' (m. 306/918) constituent une source inestimable sur les cadis de Baṣra et Kūfa du temps de leur fondation au III^e/IX^e siècle, donc pour le II^e/VIII^e siècle²²⁹. Ils sont précieux pour notre sujet en ce que Wakī' conserve des anecdotes que nous n'avons parfois retrouvé nulle part ailleurs dans notre corpus. Celles-ci offrent une perspective unique pour notre sujet, celui des conflits provoqués par les questions foncières²³⁰.

Autre exemple de dictionnaire biographique spécialisé, les '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* d'Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 634/1251), beaucoup plus tardifs, sont occasionnellement utilisés dans notre recherche lorsqu'il s'agit d'avoir accès à la biographie de médecins, chrétiens notamment, proches de la cour abbasside, en particulier le chapitre 10 qui est consacré aux médecins d'Iraq²³¹.

Les ouvrages de généalogie méritent d'être rapprochés de ce genre dans la mesure où ils participent au processus de différenciation, voire de stratification, de la société. Élaborer un ouvrage sur la généalogie arabe consiste en effet à distinguer certaines tribus plus que d'autres, ou du moins à distinguer les éléments entre eux. Au départ, la connaissance de la généalogie fut indispensable pour l'administration du *dīwān* afin de savoir qui recevrait les pensions et sous quelles modalités²³². Nous comprenons ainsi aisément l'importance d'un ouvrage tel que celui d'Ibn al-Kalbī (m. v. 205/820), *Ġamharat al-nasab*, contemporain de notre période d'étude. Avec la poésie et la science religieuse, la tribu était un critère de distinction opérant pour situer les gens dans la société et donc les classer au II^e/VIII^e et au III^e/IX^e siècles²³³.

Pour notre propos, les dictionnaires biographiques et les ouvrages de généalogie permettent donc de saisir les personnages distingués comme ayant appartenu à un groupe donné, formant une part de l'élite d'un temps lui-même donné. Toutes postérieures à la période

²²⁹ Sur cet ouvrage, voir M. Tillier, *L'invention du cadi* [En ligne]

²³⁰ Voir *infra*, Chapitre 7 – Compétitions pour la terre, p. 321-363.

²³¹ Titre du chapitre : *Al-bāb al-āšir fī ṭabaqāt al-aṭibbā' al-iraqīyyīn wa-aṭibbā' al-ḡazīra wa-dīyār bakr*. L'ouvrage a récemment fait l'objet d'une nouvelle édition, traduite en anglais et commentée par une équipe d'un peu moins d'une dizaine de personnes dans le cadre du projet « A Literary History of Medicine », financé par the Wellcome Trust. *A Literary History of Medicine - The 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah*, éd. et trad. Emilie Savage-Smith, Simon Swain, Geert Jan van Gelder et alii, Leyde, Brill (Handbook of Oriental Studies, The Near and Middle East, 134), 2019, 5 vol. (vol. 1 : *Essays* / vol. 2-1 et 2-2 : *Arabic Edition* / vol. 3-1 : *Annotated English Translation* / vol. 3-2 : *Annotated English Translation, Appendices and Indices*) ; accessible en Open Access sur le site de Brill

<<https://dh.brill.com/scholarlyeditions/library/urn:cts:arabicLit:0668IbnAbiUsaibia/>>

²³² KISTER, M. J., PLESSNER, M. (1976-1977), "Notes on Caskel's *Ġamharat an-nasab*", *Oriens*, p. 54.

²³³ AL-QĀDĪ (1995), "Biographical Dictionaries", p. 101.

envisagée, les sources biographiques enregistrent ceux que la mémoire collective a distingués comme membres de l'élite : il s'agit donc d'une construction des élites *a posteriori*. Dans le même temps, comme l'a pertinemment montré W. al-Qādī, ces ouvrages sont les miroirs, au moment de leur composition, de la manière dont la société se structurait, de sorte que les différentes formes de spécialisations correspondaient à celle de la société²³⁴ : au début du III^e/IX^e siècle, les composantes religieuses, linguistiques et tribales étaient déterminantes ; les spécialisations étaient « inclusives » alors qu'elles devinrent par la suite « exclusives »²³⁵. Ces observations ne peuvent évidemment épuiser les projets individuels de chaque auteur mais elles soulignent certaines spécificités du genre.

3.2.2. *Adab*

Il est difficile de proposer une définition de ce qu'est l'*adab* et donc de tenter de circonscrire la littérature d'*adab*. De la même manière, une partie des noms d'hommes de savoir et d'histoire précédemment mentionnés, à l'image d'al-Mas'ūdī ou d'al-Balāḍurī, peuvent sans difficulté être considérés comme des *udabā'*. Dans son dictionnaire biographique *Kitāb Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, Yāqūt rapporte qu'al-Balāḍurī était considéré comme savant (*'ālim*), poète (*šā'ir*) et narrateur (*rāwiyā*)²³⁶ et l'on peut noter que l'une des premières choses indiquées dans sa biographie est qu'il fit partie des commensaux (*nudamā'*) d'al-Mutawakkil²³⁷. La formation intellectuelle de ceux qui restent attachés aux ouvrages qui ont traversé les siècles n'était pas exclusive mais globale et comprenait aussi bien la grammaire, les sciences religieuses que la poésie ou les *ahbār*. Par ouvrages d'*adab*, nous entendons donc des ouvrages de prose (ce qui n'exclut en aucun cas la présence plus ou moins importante de la poésie), porteurs d'une visée encyclopédique qui entend réunir toutes les connaissances nécessaires à l'édification du lettré.

A. Cheikh Moussa en a donné une excellente définition :

Mais l'*adab*, de par sa fonction normative même et par sa recherche de l'exemplarité, et la poésie, par codification extrême, peuvent, croyons-nous, éclairer des pratiques et des faits de société ou de mentalité tels qu'ils ont été perçus et représentés par un groupe social déterminé, celui que les sources appellent *Hāṣṣa*, c'est-à-dire le milieu de production et de réception de cette littérature. [...] Ils enregistrent ainsi les modifications et les changements

²³⁴ *Ibid.*, p. 102-103

²³⁵ *Ibid.*, p. 102.

²³⁶ Yāqūt, *Mu'ğam al-Udabā'*, vol. 2, p. 531.

²³⁷ *Ibid.*

intervenues dans la société et dans les mentalités ou les sensibilités, même si c'est le plus souvent avec un certain décalage temporel²³⁸.

Il résumait ainsi parfaitement l'usage que nous souhaitons faire des ouvrages d'*adab* dans cette thèse, autrement dit les considérer comme un miroir de la société de leur temps, de manière parallèle mais différente des dictionnaires biographiques.

Parmi les principales figures iraqiennes associées à la littérature d'*adab* pour le II^e/VIII^e siècle et le début du III^e/IX^e siècle, Ibn al-Muqaffa' (m. v. 139/756), d'une part, et al-Ġāḥiẓ (m. 250/869), d'autre part, font incontestablement partie des principaux et des plus célèbres. Leurs ouvrages²³⁹ sont occasionnellement exploités dans cette thèse. Le *Kitāb al-Buḥalā'*²⁴⁰ d'al-Ġāḥiẓ fait de son auteur non seulement le peintre de la société mais aussi le peintre de ses caractères²⁴¹. D'une part, dans ce livre, al-Ġāḥiẓ propose une galerie de portraits consacrés à des personnages « avarés » qui lui sont contemporains. Un certain nombre de ces portraits plonge donc le lecteur dans la société bašrienne. D'autre part, nous y trouvons des épîtres présentant des arguments pour ou contre l'avarice (*buḥl*).

Al-Adab al-kabīr d'Ibn al-Muqaffa' est tout à fait central par sa contemporanéité avec les sociétés qui nous occupent. Parmi les premiers traités de conseils aux princes, aux courtisans et à l'homme du monde²⁴², Ibn al-Muqaffa' s'interroge sur le rôle des conseillers et les pratiques de gouvernant.

Précisons que nous avons par ailleurs utilisé, sans en faire un dépouillement systématique, le *Livre des chansons* d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/967), un contemporain d'al-Ṭabarī²⁴³. Ce très riche ouvrage d'*adab*, qui contient des chansons (*aġānī*) et des développements conséquents sur ses compositeurs et poètes est très riche en *aḥbār* au sujet du foncier (aussi bien l'impôt, le statut de terre, la propriété foncière, les concessions, etc)²⁴⁴. Le projet de l'ouvrage n'est néanmoins pas historique et ce dessein de l'auteur est essentiel pour comprendre le choix des *aḥbār* et leur arrangement dans les différentes sections²⁴⁵.

²³⁸ CHEIKH-MOUSSA, Abdallah (1996), « L'historien et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, 43, p. 155.

²³⁹ Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*, al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalā'*. La *Risālat al-Sahāba* d'Ibn al Muqaffa' est présentée en détails dans le chapitre suivant en raison des observations et propositions qu'elle comporte concerna les questions fiscales

²⁴⁰ Édition et traduction utilisées : Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalā'*, édité par T. al-Ḥaqīrī, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1990 ; traduit par Ch. Pellat, *Le livre des Avarés*, Paris, Maisonneuve, 1951.

²⁴¹ PELLAT, Charles, « al-Djāḥiẓ », *Encyclopédie de l'Islam*, II, [En ligne].

²⁴² GABRIELI, Francesco, « Ibn al-Muqaffa' », *Encyclopédie de l'Islam*, II, vol. 3, p. 908.

²⁴³ Sur l'ouvrage d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, voir notamment KILPATRICK, Hillary (2003), *Making the Great Book of Songs, Compilation and the Author's Craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*, Londres/New York, Routledge Curzon.

²⁴⁴ C'est d'ailleurs ce que remarquait justement KATBI, Ghaida Khazna (2010), *Islamic Land Tax – al Kharāj. From the Islamic Conquests to the 'Abbāsid Period*, Londres, I. B. Tauris, p. 333.

²⁴⁵ Voir « Comment écrire le gouverneur omeyyade ? Étude de la figure de Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī dans le *Kitāb al-Aġānī* », article soumis à *Arabica*, étude réalisée et rédigée en collaboration avec Samir Zhani.

Aussi, ces ouvrages d'*adab* constituent-ils un « contrepoint essentiel aux sources “historiques”²⁴⁶ ». Il importe néanmoins de ne pas négliger le contexte historiographique dans lequel s’insèrent les anecdotes racontées.

3.3. *Autres temps ?*

Nous avons fait le choix de délimiter, autant que faire se peut, le corpus à des ouvrages qui n’avaient pas été composés après le IV^e/X^e siècle car, si chaque ouvrage propose un projet historiographique singulier, celui-ci n’en demeure pas moins lié au contexte de sa rédaction, aux enjeux de son temps. Cela ne veut pas dire qu’il est exclu que des ouvrages bien postérieurs et extérieurs géographiquement puissent être à l’occasion convoqués parce qu’ils transmettent une anecdote sur la période que nous considérons et permettent de rendre compte d’enjeux de circulation intertextuelle. Cela signifie néanmoins que nous avons essayé de circonscrire le corpus aux mises en récit de l’histoire iraquienne au II^e/IX^e siècle qui ne dépassent pas trois générations de transmetteurs.

L’autre raison de cette délimitation temporelle du corpus tient à ce que nous envisageons les relations entre le corpus des sources narratives et celui des sources normatives, ou à intention normative, concernant les terres bas-iraquiennes. Or ce corpus, que nous présenterons dans le chapitre suivant²⁴⁷, a la particularité d’avoir été produit, pour une part en tout cas, de manière plus contemporaine des événements rapportés. Il importait ainsi de faire le choix de sources historiographiques qui autorisaient l’étude de ces relations et circulations en permettant, à titre d’exemple, de poser la question des pratiques foncières et en parallèle des questions normatives.

En outre, ce rapprochement participe à expliquer la genèse et l’élaboration de différents types de littérature, comme la littérature de *futūḥ* qui se développa à la fin du II^e/VIII^e siècle²⁴⁸ pour répondre, dans une certaine mesure, à des besoins juridiques et administratifs²⁴⁹. En effet, pour décider du type d’impôt qui devait être prélevé sur une terre, pour considérer du point de vue juridique le statut des terres conquises, les juristes ont eu besoin de s’appuyer sur les traditions de *futūḥ* qui fournissaient une base pour décider quel type de conquête avait eu lieu²⁵⁰.

²⁴⁶ TILLIER, Mathieu (2009), *Les cadis d’Iraq et l’État Abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Presses de l’Ifpo, p. 41.

²⁴⁷ Voir *infra*, Chapitre 2 – Le droit fiscal et les sujets juridiques fonciers, p. 81-121.

²⁴⁸ Voir *infra* 1.1. Être historien en Iraq au II^e/VIII^e siècle : approche d’une production historique, p. 30-36.

²⁴⁹ MICHEAU (2012), *Les débuts de l’Islam*, p. 142.

²⁵⁰ NOTH, CONRAD (1994), *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 49.

Il est peu probable que les principales questions qui se soient effectivement posées au moment des guerres de conquêtes aient été de savoir comment incorporer ces terres conquises. En revanche, il est vrai que les sources narratives, en particulier celles de la fin du III^e/IX^e siècle, présentent ainsi les choses et qu'elles introduisent à cette occasion des traditions que l'on retrouve dans les sources juridiques : l'un des meilleurs exemples est l'ouvrage d'al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, dans lequel les deux parties sont clairement identifiables : d'abord, les événements relatifs à la conquête de l'Iraq sont présentés par une série d'*aḥbār*, ensuite la question du statut de ces terres conquises et des modalités de taxation, entre autres, sont présentées et dans ce second cas, al-Balāḍurī s'appuie alors sur des juristes.

En croisant les corpus, l'un des enjeux de cette thèse est notamment de contribuer à l'histoire de ces relations entre l'État et les terres, en particulier en matière de catégorisation de celles-ci. Pour comprendre en quoi les sources juridiques proposent, elles-aussi, une certaine mise en récit de l'histoire du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle, il importait donc de délimiter d'abord chronologiquement le corpus des sources narratives.

CHAPITRE 2 - LE DROIT FISCAL ET LES SUJETS JURIDIQUES FONCIERS : UNE AUTRE APPROCHE DE L'HISTOIRE DU BAS-IRAQ

Aux I^{er}/VII^e et II^e/VIII^e siècles, périodes considérées comme formatives pour le droit, les sources à vocation normative sont moins nombreuses que pour les périodes postérieures et elles précèdent la structuration en écoles juridiques (*madāhib*)¹. Aussi faut-il se garder d'avoir une lecture téléologique des sources les plus anciennes et d'essayer de ne pas les interpréter à partir de ce qui put devenir une norme par la suite. Cette tendance à lire les sources des premiers siècles de l'islam à la lumière des ouvrages du IV^e/X^e siècle reviendrait à considérer cette littérature hors de l'histoire, là où il nous semble que les ouvrages à vocation normative, en particulier ceux sur lesquels nous concentrons notre étude, c'est-à-dire ceux qui portent sur la fiscalité, doivent être historicisés, en particulier parce qu'ils proposent une certaine interprétation de l'histoire nécessaire et centrale dans leur élaboration. Un second biais sur lequel nous souhaitons mettre l'accent tient à l'attitude consistant à interpréter ces textes anciens à partir des catégories de pensée qui sont les nôtres et, en matière de droit, à partir du droit qui a cours dans nos sociétés modernes et à la lumière de problématiques qui ont émergé au XIX^e siècle². Enfin, il importe de rappeler qu'il serait imprudent de déduire de ces sources normatives une application dans la réalité sans un travail sur leur fabrique, une comparaison entre elles et une confrontation avec des ouvrages porteurs d'autres projets historiographiques.

Les ouvrages à vocation normative doivent d'abord être envisagés pour ce qu'ils sont et pour cela, il nous semble nécessaire de présenter dans un premier temps de ce chapitre la manière de les aborder pour mettre l'accent dans un second temps sur le corpus en question.

¹ Sur l'histoire de la formation du droit et notamment des « écoles juridiques », voir la synthèse des débats historiographiques et la bibliographie dans TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, Chapitre II : I- Le choix d'une école : intérêts locaux et pouvoir central ; 1. L'Iraq et les écoles juridiques, p. 138-147.

² Voir par exemple les articles de TESTART, Alain (2003), « Propriété et non-propriété de la Terre. L'illusion de la propriété collective archaïque (1^{ère} partie) », *Études rurales*, 165-166, p. 209-242 ; voir également YANAGIHASHI, Hiroyuki (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property, Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries*, Leiden/Boston, Brill, p. 1-5.

I. Éléments pour une histoire du droit de la terre

Nous nous interrogerons sur la spécificité du corpus à vocation normative en évaluant en quoi il se distingue du corpus narratif qui a été l'objet du précédent chapitre. L'objectif de cette première partie est de donner quelques jalons pour historiciser ce droit foncier au cours du II^e/VIII^e siècle.

1.1. Observations du corpus

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que pour étudier les questions terriennes dans les sources narratives, il fallait, d'une part, comprendre le processus d'idéalisation qui était à l'œuvre dans la composition de celles-ci, d'autre part, observer que la terre n'y était abordée qu'incidemment.

Les sources juridiques et fiscales que nous examinons ici forment, en revanche, un ensemble de textes composés au II^e/VIII^e siècle ou au cours de la première moitié du III^e/IX^e siècle, dont les questions relatives à la terre forment, sinon la substance, du moins une part importante. Celles-ci sont souvent posées en lien avec d'autres questions relatives au droit, ou du moins à l'élaboration de normes juridiques et fiscales.

Un ouvrage comme *Le Livre de l'impôt foncier (Kitāb al-Ḥarāğ)* d'Abū Yūsuf (m. 182/798) traite de l'impôt, et donc, par association, de la terre, mais son sujet est d'abord la fiscalité et il englobe des impôts « non-fonciers » comme la capitation. Ces ouvrages n'abordent, par ailleurs, pas toutes les questions relatives aux terres et au foncier. La question des successions ou de l'héritage est discutée dans les recueils de *ḥadīṭ*-s et de *fiqh* et dans les ouvrages de droits canon, pour les Syro-Orientaux. Dans les sections consacrées à la question de l'appropriation abusive (*ğaşb*), celle des contrats, celle des ventes sont discutées, le foncier est abordé comme un cas d'espèces.

La terre, nous l'avons dit, recoupe des enjeux de pouvoir aussi bien sociaux, économiques que politiques. Elle est un objet d'étude pragmatique car elle pose des questions pratiques qui appellent des réponses urgentes. C'est en tant que problème qu'elle fait l'objet de développements. Pour ceux qui écrivirent sur les questions relatives au foncier, le droit en lien avec le foncier répondait donc à un besoin, s'élaborait en réponse à des problèmes qui se posaient dans la société : comment devait être partagé le patrimoine immobilier dans le cadre de l'héritage ? qui payait quel impôt dans le cadre des contrats d'exploitation de la terre ?

L'on ne peut exclure par ailleurs que certaines des problématiques aient été purement ou prioritairement théoriques. Nous pensons par exemple à l'interdiction de l'usure (*ribā*) et à ses conséquences sur les contrats d'exploitation de la terre³. Il est possible que ce soit en discutant de différents aspects présents dans le Coran que l'observation des pratiques nécessita peut-être une inflexion de la norme où une interprétation de celle-ci à la lumière des pratiques. C'est dire que la relation entre normes et pratiques fut nécessairement à plusieurs sens. Le rapport avec la terre n'en demeure pas moins problématique.

L'on observe une distinction dans le traitement de la terre dans ces ouvrages : dans un certain nombre de cas, les questions discutées ne sont pas directement foncières comme dans le cas de successions, des ventes ou des appropriations abusives, alors que l'impôt sur les terres y est plus directement attaché. La complexité qui entoure ce dernier thème, dans les ouvrages qui en discutent, montre la manière dont la fiscalité foncière, telle qu'elle est théorisée, a de nombreux impacts sur d'autres questions, comme celles des contrats d'exploitation ou de la vente de la terre⁴. C'est la raison pour laquelle des développements portant sur le foncier avec une intention normative peuvent donc être lus aussi bien dans ces ouvrages dénommés *Kitāb al-Ḥarāğ*, que dans des recueils de *ḥadīṭ*-s ou compilations de *fiqh*.

Dans ces ouvrages, ce sont tout autant les questions posées ou discutées qui méritent notre attention que les solutions proposées. Dans les deux cas, particulièrement pour les solutions, il faut interpréter avec beaucoup de précaution la manière dont elles peuvent nous renseigner sur la société et les questions terriennes au II^e/VIII^e siècle. Dans les sources que nous utilisons, une activité d'interprétation de la part des juristes est également observable. Cette herméneutique s'effectue à plusieurs niveaux puisqu'elle porte sur les questions foncières, mais aussi, nous le verrons, sur les traditions et l'histoire.

À la lecture du corpus, les problèmes posés par la terre se répartissaient en deux grandes catégories :

- Ceux qui impliquaient les relations des hommes entre eux, qu'ils soient égaux ou pas : que l'on pense aux successions ou aux contrats par exemple. L'on

³ Voir *infra*, Chapitre 8 – Esquisse de la société paysanne, 4.1. Le développement historique des contrats d'exploitation de la terre et ses enjeux juridiques, p. 403-406.

⁴ Sur la vente des terres, voir *infra*, Chapitre 6 – La fabrique des propriétaires bas-iraquiens, 2.1.2. Acheter et vendre des terres, p. 286-295.

pourrait considérer que ces problèmes sont traités dans le cadre des relations entre les hommes.

- Ceux qui engageaient en priorité les relations des hommes avec une autorité supérieure, l'*imām*, le chef de la communauté, l'État : principalement posés dans le cadre de l'impôt.

1.2. Une autre mise en récit de l'histoire de la terre bas-iraquienne

L'élaboration du droit sur la terre s'insère dans deux mouvements : celui de la formation du champ juridique en Islam et celui de l'institutionnalisation de l'État islamique aux premiers siècles de l'Islam. La fin du II^e/VIII^e siècle se caractérise comme une période de systématisation littéraire pour le droit islamique au cours de laquelle les figures d'al-Šāfi'ī (m. 204/820) et son schéma quadripartite des sources du droit⁵ ou d'al-Šaybānī (m. 189/805) avec son ouvrage d'*usūl al-fiqh*, le *Kitāb al-Aṣl*, jouèrent un rôle important⁶. L'élaboration du droit islamique est néanmoins plus ancienne et remonte à l'époque omeyyade. Elle reste en grande partie mal connue en raison du nombre limité des sources disponibles.

J. Schacht a mis en parallèle l'épître d'Ibn al-Muqaffa' et le *Livre de l'impôt* d'Abū Yūsuf pour dire que les quarante années séparant les deux ouvrages indiqueraient le développement et la rapidité avec laquelle le droit islamique se serait élaboré au début du califat abbasside⁷. La lettre circulaire du calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99-101/717-720), datée du début du siècle, ainsi que les discussions entre juristes irakiens qui ont pu être conservées dans les ouvrages postérieurs, nous forcent à envisager une période de formation plus ancienne et de mettre l'accent sur la continuité des débats entre les périodes omeyyade et abbasside.

Parmi les savants irakiens de Kūfa et de Baṣra, à l'époque omeyyade, qui reviennent le plus souvent comme autorités dans les traditions concernant le foncier – notamment dans les ouvrages consacrés au *ḥārāğ* — on compte notamment : Sa'īd b. Ğubayr (m. v. 712-714), 'Āmir b. Ša'bī (m. v. 721-728), Ibrahīm al-Naḥa'ī (m. v. 714-715), Ḥasan al-Baṣrī (m. v. 110/728) et Muḥammad b. Sirīn (m. v. 728) auxquels on peut ajouter Mahān (m. v. 702-

⁵ Voir par exemple CALDER, Norman (1993), *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, p. 67-86; MELCHERT, Christopher (1997), *The formation for the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden/Boston, Brill, p. 68-87.

⁶ Voir par exemple MELCHERT (1997), *The formation for the Sunni Schools of Law*, p. 48-63.

⁷ SCHACHT, Josef (1950), *The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, p. 56.

703)⁸. Certains d'entre eux sont connus pour avoir été des opposants au gouverneur de l'Iraq al-Ḥaḡḡāḡ (75-95/694-714) (Mahān, Sa'īd b. Ḡubayr, Ibrahīm al-Naḥā'ī et 'Āmir b. Ša'bī)⁹ et furent exécutés sur son ordre, en raison notamment de leurs liens avec la révolte iraquienne d'Ibn al-Aš'at¹⁰ (Mahān et Sa'īd b. Ḡubayr).

Une autre génération de savants, qui n'est pas exclusivement iraquienne, peut par ailleurs être identifiée dans ces ouvrages. Elle inclut le Médinois Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 124/742)¹¹, le Kūfiote Sufyān al-Ṭawrī (m. 167/778)¹², le Syrien al-Awzā'ī (88-157/707-774)¹³, ou le Bašrien Ma'mar b. Rašīd (96-153/714-70)¹⁴. Les trois premiers sont connus pour leur relation avec les califes marwānides¹⁵.

Les différences dans les relations de ces juristes avec le pouvoir califal qui semblent marquer les deux générations semblent significatives dans l'histoire de l'élaboration du champ juridique et du droit, notamment fiscal. Rappelons, en effet, que l'histoire du pouvoir et le renforcement de l'État omeyyade, avec le règne de 'Abd al-Malik (r. 65-86/685-705), passa par une politique d'arabisation et d'islamisation mais aussi de centralisation et d'un contrôle plus étroit exercé sur la province iraquienne notamment¹⁶. Ainsi il nous semble possible d'associer l'activité de ces juristes à l'effort mené par les Omeyyades pour légitimer leur pouvoir et leur autorité, en particulier face à ceux qui les leur contestaient et donc d'affirmer la légitimité de leur État¹⁷. Nous supposons que ces juristes du milieu du II^e/VIII^e siècle, et peut-être déjà au

⁸ Voir les notices de *l'Encyclopédie de l'Islam* : Sa'īd b. Ḡubayr (notice *EI II*, H. Motzki) ; 'Āmir b. Ša'bī (*EI*, notice de Juynboll) ; Ibrahīm al-Naḥā'ī (*EI*, notice de G. Lecomte), Ḥasan al-Bašrī (*EI*, notice de H. Ritter; voir aussi VAN ESS, Josef (2017), *Theology and Society in the second and third centuries of the Hijra: a History of religious thought in early Islam*, trad. G. Goldbloom, Leyde/Boston, Brill, vol. 2, p. 46-57), Muḥammad b. Sirīn (*EI*, notice de T. Fahd)

⁹ Voir leurs biographies respectives. A. Noth évoque cette opposition dans "On the relationship in the caliphate between central power and the provinces: The 'sulh'-'anwa' traditions for Egypt and Iraq", in F. Donner (ed.), *The Expansion of Early Islamic State*, Londres, Routledge, 2008, p. 187.

¹⁰ Voir *infra*, Chapitre 4 – Gouverner le Bas-Iraq, 1.1. La révolte d'Ibn al-Aš'at et l'entrée du Bas-Iraq dans le II^e/VIII^e siècle, p. 176-180.

¹¹ LECKER, Michael, « Al-Zuhrī », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

¹² RADDATZ, Hans-Peter, « Sufyān al-Thawrī », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

¹³ JUDD, Steven, « al-Awzā'ī », *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne].

¹⁴ ANTHONY, Sean, « Ma'mar b. Rashīd », *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne].

¹⁵ Les études menées ces dernières années sur la période omeyyade dans une perspective de réévaluation des sources de la période abbasside permettent d'aller plus loin dans l'appréhension de cette période de formation du droit et donc de mieux comprendre les relations dans la formation du champ juridique entre le pouvoir marwānide et les savants. S. Judd s'est récemment intéressé à ces savants et à leurs liens et collaborations avec les califes marwānides dans JUDD, Steven (2014), *Religious scholars and the Umayyads. Piety minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, London/New York, Routledge. Sur la période omeyyade, voir par exemple : BORRUT, Antoine, COBB, Paul M. (ed.) (2010), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill; GEORGE, Alain, MARSHAM, Andrew (ed.) (2018), *Power, Patronage and Memory in Early Islam, Perspectives on Umayyad Elites*, Oxford, Oxford University Press; BORRUT, Antoine, DONNER Fred M. (ed.) (2016), *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

¹⁶ Voir *infra*, Chapitre 4 – Gouverner le Bas-Iraq, I- Le Bas-Iraq des Marwānides, p. 176-189.

¹⁷ Voir par exemple DONNER, Fred (2010) "Umayyad efforts at legitimation: the Umayyads' silent heritage", dans A. BORRUT, P. COBB, *Umayyad Legacies*, p. 190-192.

début du II^e/VIII^e siècle – al-Ša‘bī, même s’il s’opposa à al-Ḥağğāğ, aurait été le tuteur des enfants de ‘Abd al-Malik¹⁸ –, peuvent être associés à cet effort de légitimation. La question fiscale participe de ce processus d’affirmation de l’État omeyyade.

En parallèle de ces relations entre les savants et l’État marwānide, nous observons une activité des juristes dans les villes iraqiennes à travers des opinions juridiques dont on retrouve la trace dans les ouvrages du début du III^e/IX^e siècle. À l’échelle régionale, les décisions des savants ont été influencées par les pratiques et coutumes du territoire où ils se trouvaient¹⁹, indiquant dans le même temps la part d’autonomie qui pouvait alors exister dans l’empire. La question des influences des autres droits (romain/byzantin, sassanide, juif, syro-oriental) sur l’élaboration du *fiqh* islamique se pose alors²⁰. Nous nous intéresserons à celles-ci par rapport à certaines questions relatives à la terre. Mais dans la mesure où la question des influences fait peu de doute puisque l’empire islamique ne s’est pas développé en faisant *tabula rasa* du passé et des mondes sociaux qu’il avait conquis, nous n’en faisons pas un enjeu central de cette thèse.

On sait en outre que ces savants du II^e/VIII^e siècle constituent, dans les ouvrages étudiés, des autorités juridiques aux côtés de ‘Umar b. āl-Ḥaṭṭāb ou ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, analogues aux *aḥbāriyyūn* que nous avons identifiés dans les sources narratives à intention historique comme des autorités historiographiques²¹. Les ouvrages de la fin du II^e/VIII^e siècle et, à plus forte raison, des siècles postérieurs en matière de droit proposent un récit qui se veut cohérent au sein duquel, en particulier à partir de la fin du III^e/IX^e siècle, les opinions légales et doctrines élaborées par les savants du I^{er}/VII^e et du début du II^e/VIII^e siècles sont justifiées par des traditions prophétiques²². Le II^e/VIII^e siècle fut une période d’élaboration et de formation de ce droit ; plusieurs sources de normativité étaient alors concomitantes et concurrentes. C’est ainsi

¹⁸ Voir sa notice dans l’*Encyclopédie de l’Islam*.

¹⁹ JANY, Jonas (2012), *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A comparison of Theory and Practice*, Farnham, Ashgate, p. 32, citant COULSON, Noel (1964), *A history of Islamic Law*, Édinburgh, Edinburgh University Press, p. 27, 30-31, 34.

²⁰ Sur la question des influences, voir par exemple JANY, Jonas (2012), *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions*; JANY, Jonas (2005), “The four sources of Law in Zoroastrian and Islamic jurisprudence”, *Islamic Law and Society*, 13/3, p. 291-332; plus ancien: SCHACHT, Joseph (1950), “Element in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32/3-4, p. 9-17; voir aussi : JOKISCH, Benjamin (2007), *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashid’s Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin.

²¹ Voir *supra*, Chapitre 1- La mise en récit de l’histoire du Bas-Iraq, 1.2. Le moment de construction des autorités historiographiques, p. 36-40.

²² MOTZKI, Harald (2002), *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden/Boston, Brill, p. 295-297; HENNIGAN, Peter (2004), *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*, Boston/Leiden, Brill, p. 104-114 et 178-186.

notamment que M. Tillier conclut sur l'autorité juridique des califes à l'époque omeyyade en indiquant que la jurisprudence califale constitua une des sources du droit, qu'elle bénéficia de différents degrés de reconnaissance et qu'ainsi, elle pouvait être mise en concurrence avec celle des juristes privés²³.

La période abbasside est généralement présentée comme marquée par une tension entre le pouvoir califal et les juristes privés qui tendent à accaparer et contrôler l'élaboration du droit, notamment fiscal²⁴. La question se pose notamment de savoir si la formalisation du droit telle qu'on l'observe par exemple dans les *Livres sur l'impôt* résulta d'une entreprise étatique de codification à la fin du II^e/VIII^e siècle comme le soutient B. Jokisch²⁵. L'on doit noter que l'on ne dispose pas, pour la période abbasside, d'édit comme celui de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui semble chercher, par sa diffusion auprès des gouverneurs de l'empire, à imposer des normes. Ibn al-Muqaffa' n'en invite pas moins le calife abbasside al-Manṣūr à être codificateur du droit, dans sa *Risālat al-Ṣaḥāba*²⁶.

Dans ce contexte, la politique de Hārūn al-Rašīd (r. 170-193/786-809), consistant à s'appuyer sur Abū Yūsuf ou al-Ṣaybānī, en vue notamment d'une systématisation juridique, apparaît généralement admise²⁷. Des indices de la compétition pour l'autorité en matière juridique est cependant déjà discernable à l'époque omeyyade, mais les premières décennies abbassides l'accroissent.

Nous l'évoquions précédemment, il est nécessaire de replacer la formation du droit foncier, en particulier concernant la fiscalité, dans l'histoire du pouvoir au cours du II^e/VIII^e siècle. Nous reviendrons en détails sur la manière dont l'Iraq fut gouverné pendant notre période²⁸ mais il nous faut d'ores et déjà indiquer que l'élaboration d'un cadre fiscal normé et du droit musulman s'insère dans le développement d'un modèle étatique qui renforce son contrôle de l'administration par un processus de centralisation. En Iraq, la centralisation du système politique à l'époque abbasside s'exprima de manière encore plus forte pour des raisons

²³ TILLIER, Mathieu (2015), « Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade », *BEO*, 63, p. 147-190 ; voir p. 184-185.

²⁴ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, 2. La politique juridique des califes abbassides, p. 147 et ss, notamment p. 151-157.

²⁵ JOKISCH, Benjamin (2007), *Islamic Imperial Law*.

²⁶ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, *passim*.

²⁷ TSAFRIR (2004), *The History of an Islamic School of Law*, p. 20-27; LOKKEGAARD, Frede (1950) *Islamic Taxation in the Classical period, with special reference to circumstances in Iraq*, Copenhagen, Branner & Korch, p. 85; TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, 2. La politique juridique des califes abbassides, p. 154-155.

²⁸ Voir *infra*, Chapitre 4 - Gouverner le Bas-Iraq, p. 175-217.

notamment géographiques et elle concerna, en particulier, l'administration fiscale. Toutefois, les populations bas-iraquiennes continuèrent à exprimer leurs désaccords, à négocier et à faire preuve d'une capacité d'action²⁹. Les premières décennies abbassides sont par exemple marquées par la dénonciation de la pression fiscale subie par les populations³⁰.

Les milieux de production identifiés dans le chapitre précédent pour la production des ouvrages à intention historique sont en partie similaires à ceux qui produisirent le droit, au sens où leurs auteurs étaient membres des même élites savantes et urbaines, qu'ils avaient reçu une formation plurielle non circonscrite au *fiqh* ou au *ḥadīth* et dont les cercles se recoupaient. Le *cadi baṣrien* 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī (m. 168/785), auteur d'un texte discutant de questions fiscales à la fin du II^e/VIII^e siècle, était reconnu comme un savant en droit, poésie, lexicographie et généalogies tribales³¹.

Parmi les auteurs des textes qui composent ce corpus à vocation normative, un certain nombre d'entre eux furent par ailleurs associés au fonctionnement de l'empire à différents titres ; souvent comme *cadis* ('Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī, Abū Yūsuf, al-Ṣaybānī, Abū 'Ubayd³²), ou occupant d'autres fonctions dans l'administration comme Qudāma b. Ḡa'far ; ce fut aussi le cas des textes de droit canonique attribués aux patriarches de l'Église syro-orientale qui, par leur fonction, participaient également au fonctionnement de l'empire, en tant que chefs de leur communautés religieuses. Ce furent donc souvent des hommes proches du pouvoir califal qui composèrent les textes de notre corpus.

Qu'ils aient été savants, fonctionnaires ou califes, les producteurs de ces discours relatifs aux terres d'un point de vue normatif ou ayant vocation à l'être, avaient tous en commun d'être dans une position de surplomb par rapport à ceux qui étaient directement concernés par les sujets discutés : que l'on pense aux paysans, à la majorité des contribuables et au reste de la société dans son ensemble. Dans le même temps, ils n'étaient pas extérieurs à ces questions puisqu'ils étaient concernés par ces impôts, en tant que propriétaires par exemple, et n'étaient pas en dehors des débats sur les contrats ou sur les successions. Ils étaient donc aussi bien acteurs du droit que sujets à celui-ci. Certains chercheurs ont d'ailleurs interprété certaines

²⁹ Nous faisons référence au concept d'agentivité (traduction de l'anglais *agency*) développé notamment dans les études « subalternes ».

³⁰ Voir *infra*, 2.1.2. Les épîtres des premières décennies abbassides : une demande pour plus de justice fiscale et foncière ?, p. 98-104.

³¹ TILLIER, Mathieu (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle. L'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī au calife al-Mahdī », *Annales islamologiques*, 40, p. 140.

³² Voir *infra* dans la présentation du corpus.

positions de juristes au II^e/VIII^e siècle par rapport à la question de la licéité des contrats de métayage, en mettant en avant le fait que leur opinion était orientée par le fait qu'ils étaient eux-mêmes propriétaires de terres pour lesquelles ils avaient conclu des contrats d'exploitation avec des paysans³³. Les cadis ou autres autorités compétentes qui pouvaient avoir à statuer sur des conflits fonciers ou de succession³⁴ étaient donc directement en prise avec certains des problèmes que posaient la terre.

Pour historiciser le corpus relatif aux normes foncières, il faut toujours avoir à l'esprit que la mise en récit de l'histoire de ce « droit » de la terre se trouve à la rencontre de l'histoire du droit et de l'histoire de l'État. Les sources ne sont ainsi pas seulement des vestiges du passé, elles prenaient part à l'histoire en train de se faire. elles participaient par ailleurs à la définition d'une société islamique et aux frontières socio-religieuses qui la composent.

Dans son ouvrage consacré au *Kitāb al-ḥarāğ wa-şinā'at al-kitāba* que Qudāma b. Ğa'far (m. 337/948) a rédigé au tout début du IV^e/X^e siècle, Paul Heck défend l'idée selon laquelle l'on pourrait discerner dans la littérature sur l'impôt deux consciences (*consciousness*) : une conscience administrative (*kitāba-consciousness*) et une conscience de la loi islamique (*sharī'a-consciousness*)³⁵. Ces deux aspects en compétition se caractériseraient par deux sources d'inspiration très différentes : le statut légal de la terre d'une part et les distinctions confessionnelles et la répartition entre les musulmans de l'autre³⁶. L'ambition de Qudāma b. Ğa'far, au IV^e/X^e siècle, serait ainsi de réconcilier ces deux dynamiques présentes dans la théorie fiscale qui auraient constitué un véritable défi pour l'État au cours des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles en visant à intégrer l'impôt dans une seule branche du droit³⁷. Derrière cette double conscience, P. Heck évoque un concept d'État qui serait hérité des Sassanides (*kitāba*) et de l'autre côté une pratique théologico-politique qui serait l'apanage des Abbasides (*sharī'a*)³⁸.

Nous ne souscrivons pas à cette partition qui paraît être trop schématique pour s'appliquer à un processus aussi complexe. On pourrait également reprocher à l'étude de P. Heck d'interpréter toute la période qui précède la composition de cet ouvrage pour démontrer

³³ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 272-273.

³⁴ Sur les conflits fonciers, voir *infra*, Chapitre 7 – Compétitions pour la terre, p. 321-363.

³⁵ HECK, Paul (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al-kharāj wa-şinā'at al-kitāba*, Brill, Leiden/Boston, p. 147-148

³⁶ HECK (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization*, p. 150.

³⁷ *Ibid.*, p. 149.

³⁸ *Ibid.*, p. 148.

que le *Kitāb al-ḥarāğ* de Qudāma, dans la partie qu'il consacre à la jurisprudence fiscale, constituerait le point culminant d'un processus qui visait à établir une harmonie théorique entre la pratique administrative et le droit islamique³⁹. Plus d'un siècle sépare la rédaction de son ouvrage du II^e/VIII^e siècle et nous pensons qu'il ne rend pas compte des débats fonciers et fiscaux du II^e/VIII^e siècle. Dans notre étude, ce dernier peut néanmoins être un point de comparaison occasionnel pour observer les différentes manières d'envisager un sujet à des périodes de temps distinctes.

À plus forte raison les *Principes politiques (Aḥkām al-Sulṭāniyya)* rédigés par al-Mawārdī (m. 364/974-450/1058), un juriste chafite iraquien, ne peuvent être utilisés dans cette thèse en raison de sa période de rédaction tardive. Il s'agit d'un traité de droit politique qui comprend de longs passages au sujet des questions foncières qui nous occupent directement à l'image des concessions foncières, du *ḥarāğ*, de la vivification des terres, mais qui ne concernent pas la période que nous étudions.

Dans l'ouvrage intitulé *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, paru en 1886, M. Van Berchem prend pour point de départ la traduction du chapitre d'al-Mawārdī sur l'impôt foncier (*ḥarāğ*)⁴⁰. À cette époque, il n'existait pas d'édition du *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf, ni de celui de Yaḥyā b. Ādam ni encore de l'ouvrage de Qudāma b. Ğa'far⁴¹. Si, à l'époque de M. Van Berchem, cela pouvait se justifier d'utiliser les *Aḥkām al-Sulṭāniyya* pour faire l'histoire du foncier aux premiers siècles de l'islam, l'édition d'ouvrages de *ḥarāğ* plus anciens rend obsolète sa démarche et ses conclusions. La possibilité d'utiliser aujourd'hui des sources plus anciennes et contemporaines de notre période d'étude retire de l'intérêt à l'exploitation de l'ouvrage d'al-Mawārdī pour l'histoire du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

En gardant à l'esprit ces différentes dynamiques à l'œuvre dans la rédaction de ces ouvrages à vocation normative, nous souhaitons montrer que derrière ces textes, on distingue des discussions entre juristes mais aussi entre la population et le pouvoir, dont on voit que les auteurs cherchent à les dépasser. Le croisement des sources normatives entre elles, celui des sources juridiques et narratives, offrent un moyen intéressant pour étudier ces discussions et négociations entre l'État, les juristes et la société dont ils faisaient partie.

³⁹ À partir de la p. 201 de l'édition irakienne.

⁴⁰ VAN BERCHEM, Max (1886), *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, Imprimerie Charles Schuchardt.

⁴¹ M. Van Berchem précise néanmoins qu'il a pu consulter un certain nombre de manuscrits (p. 6)

Notre hypothèse est que ces sources du « droit » rendent compte de l'existence d'un espace politique, ou champ politique traversé par des rapports de forces et structuré par des dynamiques. Et c'est précisément parce qu'il y a un espace politique que l'on peut observer des mises en récit concurrentes de l'histoire du Bas-Iraq dans les sources normatives. Il importe donc de comprendre quel est le projet de chacune.

1.3. Évaluer la portée des textes du corpus à vocation normative

La plupart des ouvrages qui composent le corpus, à l'exception, peut-être, de l'édit de 'Umar II, n'ont pas force de droit. Il s'agit dans l'immense majorité de textes de jurisprudence, proposant une herméneutique de l'histoire et des traditions, donc d'un savoir. Le droit quant à lui relève du pouvoir. Si l'*imām* revient constamment dans l'ouvrage d'Abū Yūsuf comme celui qui décide en dernier ressort, c'est notamment parce qu'il est le législateur, celui qui détient le pouvoir du droit. Cela ne signifie néanmoins pas qu'il n'y a pas de droit. En effet, nous avons rappelé précédemment l'enjeu des rapports de forces entre savants et juristes d'un côté et califat de l'autre. Ce rapport de force culmine notamment avec le moment de la *miḥna*, au milieu du III^e/IX^e siècle⁴², à la suite de laquelle le calife se voit dépossédé de son rôle de législateur, en particulier en matière théologique.

Il faut donc prendre garde à ne pas laisser la théorie fiscale et son argumentation obscurcir la réalité de l'impôt et du droit de la terre. Nous considérons que nous ne pouvons pas, a priori, utiliser ces sources qui proposent un certain discours sur le droit pour interpréter la réalité foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Nous tenterons d'évaluer la portée de ces textes, d'en mesurer l'impact pratique sur la société, en particulier quand il engage les questions fiscales, en croisant corpus narratifs et normatifs. L'objectif est de mettre en exergue les écarts et les rencontres entre les deux corpus sur les différents points que nous avons identifiés, quand cela est possible, afin de comprendre quelle relation pouvait exister entre eux. C'est la raison pour laquelle nous prenons en compte dans la lecture des sources à vocation normative

⁴² La *miḥna* correspond à une période qui commence sous le califat d'al-Ma'mūn en 218/833 et prend fin pendant le califat d'al-Mutawakkil (à partir de 237/851). Elle consiste en l'imposition de la doctrine théologique du Coran créé comme doctrine officielle de l'État, son acception devenant pour les juristes et autres savants en lien avec l'État condition nécessaire pour l'accession à certains postes. L'institution de la *miḥna* (ou épreuve) désigne donc l'interrogation à laquelle était soumis les érudits. Cette *miḥna* a notamment été interprétée comme la volonté d'al-Ma'mūn d'affaiblir l'influence des *ulamā'* en restituant l'autorité religieuse au calife (HINDS et CRONE dans *God's Caliph* et NAGEL dans *Rechtleitung und Kalifat*) tandis que W. MADELUNG (1974) et J. NAWAS (1996) ont plutôt mis l'accent sur la tentative d'al-Ma'mūn d'étouffer les ressentiments et oppositions continuelles à son régime. Les travaux de N. HURVITZ (2001 ET 2002), J. VAN ESS (2017) et Ch. MELCHERT (1996, 1997 ET 2002) ont apporté un nouvel éclairage sur cette période, sur le contexte théologique et les acteurs du champ. Parmi leurs conclusions, le fait que la *miḥna* serait moins une action politique qu'une action théologique. [Les références bibliographiques complètes se situent dans la bibliographie finale]

l'interprétation de l'histoire que l'on peut observer et l'argumentation qui se déploie. L'objet de l'étude est d'abord, comme dans le cas des sources narratives à intention historique, un travail sur la surface des textes.

Notre thèse est notamment que les ouvrages à vocation normative de la fin du II^e/VIII^e et de la première moitié du III^e/IX^e siècle, en particulier ceux qui s'intéressent en priorité à la question fiscale, ont une visée et une ambition hétéronomiques⁴³. L'élaboration d'un système fiscal fondé sur une certaine interprétation de l'histoire et des traditions, telle qu'on l'observera dans les sources à vocation juridique au sujet de la terre, cherche en effet à établir un droit légitimé par une forme de transcendance, en l'occurrence, l'autorité de la geste des prédécesseurs.

II. Présentation du corpus

Notre recherche se concentre sur la fiscalité foncière, mais nous explorons d'autres sujets, en particulier la question de la vente des terres et des contrats d'exploitation. Cela explique ainsi que nous avons surtout fondé notre étude sur les ouvrages spécifiquement consacrés à la fiscalité, puis pris en compte les autres sources à vocation normative, à l'image des *compendia* de traditions, sur les différents sujets qui concernaient la terre.

2.1. La jurisprudence fiscale : une question d'État ?

La question de la fiscalité se présente comme la question foncière par excellence, car elle ne fait pas qu'encadrer les relations entre l'État et les populations, garantir la survie économique de cet État : elle organise aussi les catégories sociales dans la société. Nous postulons par ailleurs que les fondements de la théorie fiscale foncière tels qu'ils s'élaborèrent au cours du II^e/VIII^e siècle conditionnent une grande partie des discussions légales sur le foncier (contrat d'exploitation, usurpation, concession).

⁴³ Le concept d'hétéronomie s'oppose à celui d'autonomie, selon lequel, quand on l'applique à un sujet ou une société, le sujet ou la société se conforment à des lois qu'ils se sont eux-mêmes donnés. L'hétéronomie désigne quant à elle l'obéissance à des lois extérieures, ou l'imposition d'une loi extérieure issues d'une autorité transcendante

2.1.1. L'édit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : un jalon à réévaluer

Le calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est notamment connu pour son « édit fiscal », qui fait partie d'un grand nombre de missives qui lui sont attribuées et que l'on trouve dans la *Vie de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz)*, œuvre de 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam (m. 214/829)⁴⁴. Ces lettres forment une abondante correspondance entre le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et, le plus souvent, ses gouverneurs. L'édit fiscal, dans lequel 'Umar statuait, entre autres, sur le régime des terres dont les propriétaires s'étaient convertis à l'islam, est certainement la plus fameuse de ces lettres. Cette missive constitue un jalon pour historiciser la formation des normes relatives au foncier, en particulier lorsqu'elles touchent aux affaires de l'État et aux questions d'autorité⁴⁵.

La lettre, adressée à ses fonctionnaires⁴⁶, est intégralement reproduite par 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam⁴⁷. L'ouvrage, qui consiste en une biographie du calife composée en Égypte, fut transmis par le fils de l'auteur, Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam (m. 268/882). 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam et son fils appartiennent à une famille de savants, historiens et juristes, originaires de la péninsule Arabique⁴⁸ et client des Omeyyades.

L'authenticité des édits attribués à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est défendue par A. Borrut, H. Gibb et M. Cook⁴⁹. Parmi les arguments apportés, on compte le fait que, dans les lettres, les *hadīth*-s sont peu cités, voire pas du tout. Il est plutôt fait régulièrement référence au Coran, ce qui indiquerait une forme archaïque et renverrait à une période ancienne en matière d'élaboration du droit et de la tradition⁵⁰. Cette authenticité n'exclut ni un travail éditorial qui a pu être réalisé par les auteurs qui transmettent des lettres, ni des réécritures⁵¹. Le travail réalisé

⁴⁴ Sur 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam : voir BROCKOPP, Jonathan, « Ibn 'Abd al-Ḥakam, 'Abdallāh », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

⁴⁵ HECK (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization*, p. 165.

Notons que la lettre n'est cependant pas présente dans la biographie du calife composée par Ibn al-Ḡawzī (m. 597/1201), *Sīra wa-manāqīb 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*.

⁴⁶ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sirāt 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 82

⁴⁷ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sirāt 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 82-88.

⁴⁸ D'après la notice la plus récente de l'*Encyclopédie de l'Islam* rédigée par Jonathan Brockopp, ils viendraient du village de Ḥaql, près de Aylah (Aqaba actuel, en Jordanie)

⁴⁹ GIBB, Hamilton A.R. (1955), « The fiscal rescript of 'Umar II », *Arabica*, 2, p. 1-2 ; COOK, Michael (1981), *Early Muslim Dogma. A source critical study*, Cambridge/New-York, Cambridge University Press, p. 165 (note 1) et p. 101-102 ; BORRUT, Antoine (2005), « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58, p. 59-364. LEVY-RUBIN, Milka (2011), *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, résume les positions p. 93

⁵⁰ LEVY-RUBIN (2011), *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, p. 94 ; TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis », p. 166-167. M. Tillier penche également plutôt pour un authenticité du corpus ou du moins d'un partie tout en restant néanmoins néanmoins prudent

⁵¹ TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis », p. 167.

par A. Borrut sur la figure de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz a par ailleurs permis d’établir que les caractéristiques de son image étaient déjà établies aux environs de 730⁵².

Le règne de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (r. 99-101/717-720), comme celui de son prédécesseur Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (r. 96-99/715-717) fut court. La lettre circulaire a donc dû être rédigée entre 99/717 et 101/720. La question de savoir comment situer cette missive par rapport aux autres missives administratives du calife participe à la compréhension de l’édit en question. Cette activité de prise de décisions sur de nombreuses questions ayant trait au droit, soit d’un point de vue juridique, soit d’un point de vue judiciaire, a fait de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz un « calife du droit⁵³ », ce qui n’est pas sans lien avec le qualificatif de calife *muğaddid* (rénovateur) qui lui est appliqué⁵⁴. Son règne est marqué, en Iraq, par la révolte de Yazīd b. al-Muhallab qui éclate en 99/717, et sa répression⁵⁵. Alors que le gouvernorat de l’Iraq était unifié, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz le dédouble en nommant à Kūfa, ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Abd al-Raḥman et, à Baṣra, ‘Adī b. Artāh al-Farāzī⁵⁶. Parmi les lettres conservées entre le calife et ses administrateurs, les deux gouverneurs iraqiens font partie des principaux destinataires, en particulier ‘Adī b. Artāh al-Farāzī.

Le contexte de rédaction de cet édit nous semble devoir être replacé dans cet échange de lettres avec ses différents administrateurs, au premier titre desquels les gouverneurs iraqiens. Les questions discutées et les décisions formulées par le calife entrent en résonance avec certaines des rubriques de l’édit fiscal à l’étude. Une des caractéristiques du règne de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz sont ses mesures fiscales qui sont interprétées comme répondant à un souci d’augmenter les recettes revenant à l’État, tout en garantissant aux nouveaux convertis des droits identiques aux autres musulmans. Or cette caractéristique, évoquée à propos du califat de ‘Umar (II), résulte notamment de l’édit fiscal dont il fut l’auteur⁵⁷, en même temps que tout un ensemble de missives traitant de la question de la conversion et des droits et devoirs fiscaux qui étaient attachés aux convertis⁵⁸.

⁵² BORRUT (2005), « Entre tradition et histoire », p. 305 ; TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis », p. 166. Antoine Borrut a également traité la question dans *Entre mémoire et histoire* dans son chapitre VI « La fabrique des héros omeyyades : ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, le calife « saint » » (p. 283 et ss)

⁵³ Nous reprenons l’expression à Antoine Borrut.

⁵⁴ Nous ne développons pas ici la question du calife « saint », calife *mahdi*.

⁵⁵ Voir *infra*, Chapitre 4 – Gouverner le Bas-Iraq, 1.2. Une région marquée par des soulèvements, p. 180-184.

⁵⁶ Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta’rīḥ*, p. 322.

⁵⁷ Voir notamment DENNETT, Clement (1950), *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard, Harvard University Press, p. 4 ; HAWTING, Gerald (1986), *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, 661-750*, Londres/New York, Routledge, p. 77-81; BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 309 ; CRONE, Patricia, HINDS, Martin (1986), *God’s caliphs, Religious Authority in the First centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-46.

⁵⁸ CRONE, HINDS (1986), *God’s caliphs*, p. 46 ; BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 313-314.

L'édit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est connu, à tort, sous le nom de « rescrit fiscal⁵⁹ » depuis l'article de H. A. R. Gibb⁶⁰. L'objectif de Gibb consistait à clarifier la politique fiscale de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz à partir de l'analyse du texte de l'édit qu'il traduit en anglais. Une quarantaine d'années plus tard, en 1996, Azeddine Guessous fait paraître une « nouvelle appréciation » de ce « rescrit fiscal »⁶¹. En proposant une traduction et un commentaire de l'édit, A. Guessous entend discuter les résultats de la recherche de Gibb, en particulier ses conclusions relatives à l'impôt foncier et aux redevances des *ḍimmis* convertis à l'islam. Son objectif est par ailleurs « [d']élucider les contradictions et les concordances entre ce rescrit et les renseignements des juristes⁶² ». En cela, il ne se distingue pas du travail réalisé par Gibb, qui, comme lui, confrontait l'édit à des textes qui lui étaient tous postérieurs au nombre desquels le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf ou le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd b. Sallām⁶³. L'on peut d'ores et déjà remettre en question cette démarche qui nous semble, précisément, empêcher une certaine compréhension de l'édit de 'Umar et des mesures qui furent prises même si les deux auteurs essaient de s'appuyer sur des traditions attribuées à des savants de la période de 'Umar II.

L'« édit fiscal » de 'Umar II a été singularisé par les chercheurs parce qu'il condense, dans une même missive plusieurs sujets et donne l'impression d'un essai de synthèse. Situer cette lettre par rapport à l'importante correspondance du calife omeyyade avec ses subordonnés et notamment ses gouverneurs peut aider à comprendre cet effet de synthèse. À partir des tableaux réalisés par M. Tillier dans l'article où il explore cette correspondance⁶⁴, et la consultation des échanges de lettres entre le calife omeyyade et ses gouverneurs, principalement dans le *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq⁶⁵, nous avons noté des correspondances entre les thèmes des lettres et les thèmes de l'édit : en particulier, la question de la conversion à l'islam, les taxes à prélever ou l'interdiction du vin. Il apparaît que le calife devait prendre position par rapport à un nombre important et divers de questions au sujet desquelles il était sollicité par ses

⁵⁹ CRONE, HINDS (1986), *God's caliphs*, p. 46: ils indiquent que l'édit est improprement qualifié de rescrit.

⁶⁰ GIBB, Hamilton A.R. (1955), « The fiscal rescript of 'Umar II » qui est paru dans le deuxième tome de la revue *Arabica*, l'article proposait une traduction et un commentaire du document conservé dans la *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz* qui avait fait l'objet d'une édition publiée au Caire en 1927. L'article est considéré comme pionnier et devenu un classique, toujours cité.

⁶¹ GUESSOUS, Azeddine (1996), « Le rescrit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : une nouvelle appréciation », *Der Islam*, 73, p. 113-137.

⁶² GUESSOUS (1996), « Le rescrit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz », p. 115.

⁶³ Voir *infra*, p. 106-109 pour Abū Yūsuf ; 112-114 pour Abū 'Ubayd.

⁶⁴ TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis ».

⁶⁵ Dans son article, M. Tillier s'est intéressé aux thèmes de la correspondance de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avec ses subordonnés et a synthétisé son travail dans deux tableaux: un tableau sur les thèmes (p. 168-170) et un autre sur les destinataires des missives (p. 172-175). Notre recherche dans le *Muṣannaf* de 'Abd al-Razzāq a été facilitée par ces tableaux.

subordonnés⁶⁶. Les lettres sont la plupart du temps des réponses et on notera, avec M. Tillier, qu'elles traitent principalement du droit concernant les rapports entre les hommes (*mu'āmalāt*)⁶⁷. Cet ensemble de cas précis, alors que l'édit fiscal que nous traitons propose lui de traiter d'un ensemble de sujets, laisse penser que cet édit a pu être composé pour faire la synthèse de ces différents cas portés à la réflexion du calife en légiférant de manière plus générale.

Notons néanmoins que dans la *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, la lettre n'est pas mise en avant par rapport aux autres lettres. Elle est insérée dans une série de lettres reproduites. Celle qui la précède immédiatement est adressée aux *'ummāl* de 'Umar II et s'intitule « Suivre ce que Dieu a commandé et s'écarter de ce qu'il a proscrit⁶⁸ ». Celle qui la suit est une lettre adressée à Ayyūb b. Šarḥabīl, gouverneur de l'Égypte, et les gens de Miṣr au sujet de l'interdiction du vin et des boissons enivrantes (*nabīd*)⁶⁹.

Par sa forme et son style, la lettre consiste en une suite de règles formulées par le calife et donc, peut effectivement porter le nom d'édit. En ouverture, 'Umar II place ses propos et les décisions qu'il va exposer en strict accord avec la religion et le Livre⁷⁰. Il clôt cette ouverture en annonçant les principaux sujets de cette lettre à savoir : la conversion (*yad'ū l-nās ilā l-islām*), la migration (*al-ḥiğra*), divers impôts (*al-ṣadaqāt wa-l-aḥmās*) et un dernier point : « Que les gens voyagent avec leurs richesses par terre et mer, sans être empêchés ni limités⁷¹ ». Tous les paragraphes de l'édit s'insèrent effectivement dans ces sujets et ont plutôt trait aux affaires de l'État, particulièrement en matière fiscale, à l'exception du paragraphe concernant l'interdiction du vin⁷².

La mise en miroir de l'ouverture avec le reste du texte peut permettre d'identifier comment les questions relatives à la fiscalité, notamment foncière, étaient appréhendées. Une première question était posée par la conversion des gens du Livre à l'islam et les implications de cette conversion d'un point de vue fiscal. La principale conclusion de la section est majeure puisque 'Umar distingue le statut de l'individu du statut de la terre, de sorte que la conversion à l'islam d'un individu ne s'accompagne pas de modification du statut de sa propriété d'un point de vue fiscal. Le statut fiscal de la terre dépend des modalités de sa conquête, et dans le

⁶⁶ TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis », p. 171

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 81-82.

⁶⁹ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 88-91.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁷¹ *Ibid.*, p. 83 : وأن يبتغي الناس بأموالهم في البر والبحر، لا يمنعون ولا يحبسون.

⁷² Les terres de *ḥimā*, sur la mer, les mesures et les poids, les dîmes/*al-'uṣūr*, les taxes sur le commerce, sur le commerce de *l'imām* et de ses subordonnés, sur la vente des terres cultivées, sur l'abandon de la corvée, sur les terres cultivées [par métayage ?], sur l'héritage

cas où la conversion n'a pas eu lieu avant la conquête, la terre et les biens sont le *fay*' des musulmans⁷³. Dans la structure de l'édit, ce paragraphe est premier car il pose les bases de ce qui distingue fiscalement musulmans et non-musulmans et précise comment est déterminé le statut des terres. Ces deux éléments sont déterminants pour discuter, ensuite des différents impôts.

Le premier dont il est question est la *ṣadaqa*, un impôt perçu sur les récoltes, les troupeaux, l'or et l'argent des musulmans et dont 'Umar précise qui en bénéficie et dit quelques mots sur leur collecte⁷⁴. Puis il est question du quint (*ḥums*, pl. *aḥmās*) : il s'agit pour le calife de revenir sur la décision prise par 'Umar d'immobiliser les terres conquises, le *fay*' et d'y incorporer le quint. 'Umar II approuve et défend la pratique de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb de fusionner le quint et le *fay*'⁷⁵. Dans l'introduction à l'édit, *ṣadaqa* et *aḥmās* sont réunis comme un même ensemble et cela apporte matière à l'appréhension du passage sur les *aḥmās*. Tels qu'ils se présentent, l'on peut déduire de ces deux paragraphes, que le premier concerne un impôt religieux prélevé sur les biens des musulmans pour les musulmans et le second a trait aux richesses prélevées sur les terres et biens conquis. On toucherait donc ici aux deux grands ensembles fiscaux collectés par l'État⁷⁶. Le paragraphe sur les *aḥmās* et le *fay*' nous semble pouvoir être interprété comme la réaffirmation, par 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, dans la lignée de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, de l'autorité et du contrôle de l'État sur le *fay*' et sa distribution.

Vient ensuite le reste de l'édit et une série de paragraphes plus courts que les précédents. Concernant le foncier : un paragraphe sur les terres de *ḥimā* (terres publiques, pâturage), un paragraphe sur les dîmes (*al-uṣūr*)⁷⁷, un autre sur l'interdiction de la vente des terres mises en culture⁷⁸, sur les terres cultivées en vue de rétribuer les musulmans (*arzāq al-muslimān*), sur l'héritage des gens de la terre⁷⁹. On compte aussi des paragraphes sur le commerce de l'*imām*

⁷³ *Ibid.*, p. 83-84.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

⁷⁵ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sirāt 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 85.

⁷⁶ Voir *infra*, Chapitre 5 – La fiscalité du Bas-Iraq, 1.3.1. Deux régimes fiscaux, deux modes de légitimation, p. 234-235.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 86 [*ḥimā*] et p. 87 [*uṣūr*] qui de toute évidence n'a pas le sens qu'on lui connaît plus tard mais semble plutôt être un terme général pour impôt, éventuellement synonyme de *ḥarāğ*. Voir *infra*, Chapitre 5, p. 231-233 et HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 164- note 44.

⁷⁸ Au motif que celui qui l'achète le fait pour lui-même et la divise (*yaqtā'u*) ou coupe pour son propre bénéfice. La conséquence étant la ruine (*ḥarāb*) de cette terre et l'oppression de ses habitants/cultivateurs. Guessous et Gibb ont tous deux associés ce passage à l'interdiction des terres de *ḥarāğ* qui, changeant de statut, voyait l'État en retirer moins de revenus là où il est, une fois encore, préférable de lire le texte de l'édit. Que cette interdiction ait par la suite été utilisée par les juristes pour appuyer l'interdiction de la vente des terres de *ḥarāğ* au motif qu'une terre ne devait pas changer de statut est une chose, c'en est une autre de l'inférer de la lettre de 'Umar II. Voir *infra*, Chapitre 6 – 2.1.2.2. De l'interdiction des ventes de terres dans la littérature normative, p. 290-295.

⁷⁹ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sirāt 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 88.

et des fonctionnaires, sur les *mukūs*, sur les poids et mesures ou encore sur le vin et sur les corvées.

Pour le moment, il ne s'agit pas d'interpréter les décisions formulées par 'Umar en matière de fiscalité et de gestion des terres. Il importe plutôt d'observer de quelle manière, une fois posée une « loi » générale relative à la conversion et ses conséquences pratiques, 'Umar II légifère sur un nombre de questions dont il n'est pas difficile d'imaginer qu'elles posèrent problème comme : peut-on vendre une terre cultivée ? De plus, pour un lecteur familier des sources portant sur la fiscalité produites un siècle plus tard, un certain nombre de passages de cet édit peuvent paraître obscurs, en particulier le sens donné aux termes *'uṣr*, *ḥums*, *ḥarağ*, etc. Aussi, le fait que, sur un certain nombre de questions, 'Umar II adosse son propos à des passages coraniques – sur la conversion, la *ṣadaqa*, *al-aḥmās* – mais qu'il ne le fait pas dans d'autres – *al-'uṣūr*, l'interdiction de la vente des terres cultivées, le métayage ou l'héritage des cultivateurs — autorise une observation : lorsque cela était possible, le calife adossait ses décisions à des versets coraniques, sinon sa parole faisait loi.

Cet édit ou lettre circulaire est une source importante pour le droit du II^e/VIII^e siècle car 'Umar b. 'Abd al-'Azīz figure parmi les autorités dans les ouvrages sur le droit fiscal, d'une manière analogue aux califes *raṣīdūn*⁸⁰.

2.1.2 Les épîtres des premières décennies abbassides : une demande pour plus de justice fiscale et foncière ?

Les premières décennies abbassides sont marquées par un certain nombre d'écrits rédigés par des secrétaires ou des administrateurs, adressés aux califes abbassides et qui ont trait, totalement ou partiellement, aux questions terriennes, en particulier fiscales, en Iraq. Deux de ces textes prennent la forme de l'épître : l'*Épître des Compagnons (Risālat al-Ṣaḥāba)*, œuvre d'Ibn al-Muqaffa' et le traité politique du cadī de Baṣra 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī (m. 168/785). Le traité de 'Ubayd Allāh est adressé au calife al-Mahdī et le destinataire de la *risāla* d'Ibn al-Muqaffa' est le calife al-Manṣūr.

⁸⁰ Voir notamment dans les ouvrages sur le *ḥarağ* dont celui d'Abū Yūsuf et celui de Yaḥyā b. Ādam, ainsi que celui de Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*. TILLIER (2015), « Califes, émirs et cadis », dans sa conclusion p. 184-185.

2.1.2.1. L'Épître des Compagnons (*Risālat al-ṣaḥāba*)

Ibn al-Muqaffa' a écrit son épître pour le calife abbasside al-Manṣūr (r. 136-158/754-775)⁸¹. L'accession d'Abū Ğa'far al-Manṣūr à la tête du califat est marquée par de fortes rivalités et l'année 136/754 fut, avant tout, une lutte, par les armes, pour la position suprême. La situation peut être résumée ainsi⁸² : à la mort d'al-Saffāḥ, deux prétendants se font respectivement proclamer calife, l'un à Kūfa, Abū Ğa'far (le futur al-Manṣūr), qui, au moment du décès de son frère al-Saffāḥ dirigeait le pèlerinage, et l'oncle d'al-Saffāḥ et d'Abū Ğa'far, 'Abd Allāh b. 'Alī, alors gouverneur de Syrie. Ce n'est qu'à l'issue de plusieurs mois de combats qu'Abū Ğa'far, aidé de son général Abū Muslim, finit par vaincre 'Abd Allāh b. 'Alī, ce dernier se réfugiant auprès de son frère Sulaymān b. 'Alī à Baṣra.

La vie d'Ibn al-Muqaffa' est directement liée à ce contexte. Après la prise de pouvoir des Abbassides, Ibn al-Muqaffa', ancien secrétaire des gouverneurs et généraux omeyyades⁸³ entre au service des Banū 'Alī, en particulier des oncles d'al-Manṣūr, notamment 'Īsā b. 'Alī dont il fut le secrétaire et Sulaymān b. 'Alī qui le choisit comme précepteur de ses fils⁸⁴. Tous deux, en qualité de frères de 'Abd Allāh b. 'Alī eurent un rôle à jouer dans le contexte de la succession d'al-Saffāḥ. La mort d'Ibn al-Muqaffa' ne serait d'ailleurs pas sans lien avec ses affinités, puisqu'elle est mise en relation avec le sauf-conduit (*amān*)⁸⁵ qu'il rédigea pour garantir la sécurité de 'Abd Allāh b. 'Alī. Cet accord n'aurait pas respecté la dignité d'Abū Ğa'far et aurait rendu son califat révocable en cas de violation de l'accord⁸⁶. Aussi, une fois le calife al-Manṣūr confirmé dans sa position, l'*amān* rédigé par Ibn al-Muqaffa' restait préjudiciable pour son auteur. Les circonstances de sa mort demeurent cependant obscures car l'antipathie envers Ibn al-Muqaffa' de Sufyān b. Mu'āwiya al-Muhallabī, commanditaire de son assassinat, précédait le contexte des tentatives de 'Abd Allāh b. 'Alī pour le califat⁸⁷.

⁸¹ Voir la notice de GABRIELI, Francesco, « Ibn al-Muqaffa' » dans *L'Encyclopédie de l'Islam*: [II] « s'adresse à un calife qui n'est pas nommé mais qui est sans doute al-Manṣūr, en lui soumettant toute une série de considérations sur des problèmes politiques, religieux, sociaux issus de son temps et de son milieu, et envisagés par l'auteur avec une largeur et une originalité d'esprit très remarquables »

⁸² Pour les détails, voir KENNEDY, Hugh (1981), *The Early Abbasid Caliphate: A political history*, London/Totowa, Croom Helm/Barnes&Noble, p. 57 et ss ("Mansur: The Years of Struggle").

⁸³ GABRIELI, Francesco, « Ibn al-Muqaffa' », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

⁸⁴ 'Īsā b. 'Alī et Sulaymān b. 'Alī furent respectivement gouverneur de Kūfa et gouverneur de Baṣra

⁸⁵ Le document est conservé dans al-Azdī, *Ta'riḥ al-Mawṣil*, p. 168-70.

⁸⁶ ARJOMAND, Said Amir (1994), « 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' and the Abbasid Revolution », *Iranian Studies*, 27, p. 9-36

⁸⁷ Sufyān b. Mu'āwiya al-Muhallabī fut gouverneur de Baṣra pour al-Manṣūr entre 139-145/757-763 (chronologie d'al-Ṭabarī dans *Ta'riḥ*, mais N. NICOL dans sa thèse (1979, p. 27-28), propose une autre chronologie à partir notamment du *Ta'riḥ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ et des sources numismatiques. Selon lui, Sufyān b. Mu'āwiya fut gouverneur en 137-138/755-756 puis à nouveau en 144-145/761-762; mais il n'occupa donc pas la fonction entre 138/756 et 144/761.)

Said Amid Arjomand, sans remettre totalement en question le fait qu'al-Manṣūr ait été le destinataire, a signalé que le contexte troublé de la prise du pouvoir d'Abū Ğa'far al-Manṣūr devait être pris en considération⁸⁸. Il défend notamment l'hypothèse selon laquelle cette épître aurait pu être rédigée comme un programme d'action politique pour la faction des oncles, afin d'être présenté à 'Abd Allāh b. 'Alī, tout en n'excluant pas que cela ait pu être adressé aussi à Abū Ğa'far dans le cadre des négociations⁸⁹. En réalité, la *risāla* d'Ibn al-Muqaffa' laisse peu de doutes sur le fait qu'elle fut effectivement adressée à al-Manṣūr et dit le contexte précis dans lequel elle fut composée⁹⁰.

Cependant, si l'on se fie à la date de mort d'Ibn al-Muqaffa', vers les années 139-140/756-757, cela laisse peu de temps au secrétaire pour la rédaction de l'épître. L'on pourrait formuler l'hypothèse que celle-ci fut peut-être pensée par son auteur comme un moyen de gagner les bonnes grâces du calife. Même si cela fut effectivement le cas, il est difficile de savoir si al-Manṣūr eut la lettre entre les mains. Il n'en demeure pas moins que le contexte troublé de la prise de pouvoir d'al-Manṣūr et, de manière générale, la mise en place de la nouvelle dynastie régnante, est déterminant pour comprendre le contenu de cette épître. L'étude du texte révèle une construction littéraire élaborée et structurée dans laquelle les questions fiscales trouvent leur place.

Une partie de la *Risāla* est en effet consacrée spécifiquement au *ḥarāğ*, principalement du point de vue de l'administration de l'impôt, à savoir, les modalités de collection, la définition

⁸⁸ ARJOMAND (1994), « 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' and the Abbasid Revolution », p. 25-26

⁸⁹ ARJOMAND (1994), « 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' and the Abbasid Revolution », p. 30

⁹⁰ Trois paragraphes, dans l'édition du texte proposée par Charles PELLAT (1976), permettent de confirmer cela. Au tout début de la *risāla*, dans l'éloge qu'Ibn al-Muqaffa' adresse au Commandeur des Croyants, on lit, « en faisant périr ses ennemis, [...] Dieu a épargné au Commandeur des Croyants une préoccupation [...] » (p. 9-10 ; trad. p. 95). Contrairement au choix de traduction de Ch. Pellat, nous pensons que le passage en arabe *hīna ahlaka 'aduwwa-hu* ne peut pas être rendu par un pluriel comme le propose Ch. Pellat mais qu'il faut conserver la forme singulière « lorsqu'il écarta/fit périr son ennemi » ; ce qui nous replace dans le contexte décrit précédemment de la victoire d'al-Manṣūr sur son ennemi, 'Abd Allāh b. 'Alī. De plus, le second paragraphe qui compose la section sur les « collaborateurs du souverain » (*ṣaḥāba amīr al-mu'minīn*) rappelle que le calife Abū l-'Abbās est décédé (p. 33 [trad. p. 114]). La *risāla* n'a donc pu être rédigée qu'après l'évènement. Enfin, cette même section contient un paragraphe particulièrement intéressant :

Une autre question qu'il convient de rappeler au Commandeur des Croyants est la situation des princes de sa propre famille, [de celle de son père, des Banū 'Alī et des Banū l-'Abbās*]. Il y a parmi eux des hommes qui, si on les laissait exercer des charges et des fonctions importantes pourraient s'acquitter seuls de certaines tâches et participer activement à d'autres. (p. 37, traduction légèrement modifiée par nos soins, p. 117)

Avec ce paragraphe, Ibn al-Muqaffa' indique donc à al-Manṣūr qu'il devrait s'appuyer sur sa famille plus ou moins élargie pour gouverner ou, du moins, que les membres de sa famille font de bons collaborateurs. Parmi eux, on retrouve les Banū 'Alī parmi lesquels 'Abd Allāh b. 'Alī et aussi Sulaymān et 'Isā. Il est donc possible de dire que cette lettre est effectivement rédigée après l'affrontement entre al-Manṣūr et 'Abd Allāh b. 'Alī.

* Nous modifions en cet endroit la traduction de Ch. Pellat qui pose problème dans le cas de la traduction de l'arabe *wa-banī 'Alī* que Ch. Pellat traduit en « des descendants d'Alī [Ibn Abī Ṭālib] ».

de l'assiette des contributions, ainsi que l'action des fonctionnaires en charge de la collecte⁹¹. Il ressort des trois paragraphes qui composent cette section sur l'impôt deux demandes majeures : la première porte sur la mise en place d'une fiscalité clairement définie et établie, la seconde sur une administration juste. Ibn al-Muqaffa' charge le calife de la responsabilité et de la prérogative de mettre en place ce cadre légal. L'on notera qu'il n'est alors ni question de statut des terres, ni des distinctions fiscales entre musulmans et non-musulman ; le point de vue est clairement « administratif » : il s'agit de garantir l'exploitation des terres et des rentrées fiscales nombreuses pour l'État et de délimiter les contours d'une administration spécifiquement dévolue à ces questions, ou du moins, de participer à renforcer celle-ci.

La question de l'impôt – nous traduisons volontairement *ḥarāğ* par un terme général – est abordée à deux autres reprises dans l'épître dans la section portant sur l'armée. D'une part, pour rappeler que les militaires ne doivent pas être en charge de l'administration de l'impôt et d'autre part lorsque son évoqués les soldes⁹². Le premier conseil renvoie à la distinction stricte qui doit exister, pour Ibn al-Muqaffa', entre ces deux institutions centrales que sont l'armée et l'impôt⁹³ au motif que l'investissement de la première dans la deuxième est un risque pour l'une (corruption, déloyauté, révolte) comme pour l'autre (déprédations, oppression sur les contribuables, détournements des recettes de l'impôt). Le second a plus spécialement à voir avec le paiement des soldats et à l'importance de mettre en place un système clair qui tienne compte des enjeux économiques, notamment celui des prix⁹⁴. Le passage a en effet ceci d'intéressant qu'Ibn al-Muqaffa' explicite les relations qui existent entre l'agriculture, l'impôt et les soldes, les trois étant dépendants les uns des autres, en lien avec la question des prix et de la cherté de la vie. L'armée était vraisemblablement un important poste budgétaire pour l'État ; la solution qu'il propose est qu'une fraction de la solde soit verser en nature⁹⁵.

Ces quelques observations permettent déjà de saisir une partie de la structure de cette épître et son projet. La question fiscale y est clairement traitée du point de vue de l'administration⁹⁶. Ce n'est pas un hasard qu'elle soit traitée après l'armée car il importait pour Ibn al-Muqaffa' de poser d'abord la nécessaire distinction entre les deux institutions, en partant de celle qui garantit la sécurité et l'autorité pour, dans un second temps, développer la question

⁹¹ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 37-39 [trad. p. 117-118].

⁹² Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 20 et 21-22 [trad. p. 104 et 105-106]

⁹³ *Ibid.*, p. 20 [trad. p. 104]

⁹⁴ Sur le paiement des soldats voir KENNEDY, Hugh (2001), *The armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, London/New-York, Routledge, [Chapter 3- The payment of the military in the early Islamic state], p. 59-96.

⁹⁵ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 22 [trad. p. 106].

⁹⁶ HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 166.

de l'administration fiscale. L'on se place dans la perspective du fonctionnement de l'État et du gouvernement. Aussi la fiscalité n'est-elle qu'un des nombreux points abordés dans l'épître.

2.1.2.2. Le traité politique de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī

Environ deux décennies plus tard, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī (m. 168/785), cadī de Baṣra et héritier d'une famille arabe ayant participé aux conquêtes⁹⁷, rédige une épître à l'intention du calife al-Mahdī. On doit à Mathieu Tillier la traduction et le commentaire de ce qu'il qualifie de « traité politique » conservé uniquement dans les *Aḥbār al-quḍāt* de Wakī⁹⁸.

'Ubayd Allāh est né entre 100/718-19 et 106/724-45 dans une famille proche du pouvoir califal. Son grand-père, al-Ḥusayn b. Abī l-Ḥurr, avait été gouverneur de Maysān pour 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et aurait reçu des terres dans le Sawād d'al-Ubulla puis de Baṣra⁹⁹. Son père est connu pour avoir été un savant et transmetteur de *ḥadīṭ*-s. Comme lui, 'Ubayd Allāh est un savant en droit, poésie, lexicographie et généalogies tribales et il est connu pour être un sage (*'āqil*)¹⁰⁰. Nommé cadī et gouverneur de la prière à Baṣra en 154/773 par al-Mahdī, il est révoqué de la deuxième fonction en 159/775-6. Il occupe la fonction de cadī jusqu'en 166/782-83 ou 167/783-84, date à laquelle il est révoqué par al-Mahdī avec lequel il avait entretenu des relations conflictuelles¹⁰¹. D'après M. Tillier, qui s'interroge sur les raisons de la dégradation de leurs relations, l'épître aurait pu jouer un rôle dans cette révocation. Deux autres épisodes peuvent aussi l'expliquer. Le premier concerne la question des biens des successions vacantes ; alors que le gouverneur demande au cadī de transmettre les biens des successions vacantes au Bayt al-Māl sur la requête du calife, 'Ubayd Allāh s'y refuse¹⁰². Le deuxième « épisode » concerne l'imposition des terres de Baṣra et un conflit d'autorité autour de la fiscalité à mettre en place dans la région¹⁰³.

L'épître de 'Ubayd Allāh manifeste le rapport de force qui existait entre les sociétés urbaines des *amṣār* dont 'Ubayd Allāh était l'un des membres et le gouvernement abbasside. En tant que cadī, 'Ubayd Allāh était aussi un représentant de cet État, un délégué du calife qui

⁹⁷ VAN ESS (2017), *Theology and Society*, vol. 2, p. 179-180.

⁹⁸ Sur cette épître et pour une traduction de celle-ci, voir TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 139-170. Pour consulter l'épître, Wakī', *Aḥbār al-Quḍāt*, II, p. 97-107.

⁹⁹ VAN ESS (2017), *Theology and Society*, vol. 2, p. 179. L'information se trouverait dans le *Ta'rīḥ* d'al-Ṭabarī.

¹⁰⁰ TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 141.

¹⁰¹ TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 141-142.

¹⁰² *Ibid.* ; nous y reviendrons dans le Chapitre 6, 2.1.1.2. Règles de l'héritage : enjeu familial, enjeu social, enjeu communautaire, p. 283-286.

¹⁰³ TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 141-142. Nous y reviendrons plus longuement dans le Chapitre 5, 1.2.1. Débats sur le statut de Baṣra et de sa région, p. 224-228.

l'avait nommé. C'est aussi parce qu'il occupait cette position qu'il pouvait adresser cette lettre à son supérieur, il fonde d'ailleurs son argumentation en insistant sur l'intérêt de l'État, tout en se faisant le porte-parole de la société bašrienne et de toute sa population¹⁰⁴. 'Ubayd Allāh était par ailleurs connu pour un mot qui serait devenu proverbial si l'on en croit al-Ġāhiz dans le *Livre des Avars (Kitāb al-Buḥalā')* dans le récit d'al-Kindī : « La maison rapporte de quoi ne pas mourir de faim, les palmiers, de quoi vivre médiocrement, mais la vraie source de revenus c'est l'agriculture et l'élevage¹⁰⁵ ». Il était donc un personnage d'importance dans la société bašrienne et les membres de celle-ci étaient préoccupés par les questions terriennes et les questions de richesse, ce que l'on retrouve effectivement dans le traité.

M. Tillier a rappelé, dans son article sur cette épître, que la question de la perception du *ḥarāğ* et celle de la définition du *fay'*, et plus précisément la définition de ceux qui devaient en bénéficier lors de son partage, faisaient partie des principaux enjeux du début de la période abbasside. Dans son épître, 'Ubayd Allāh discute non pas du statut des terres et de l'impôt qui devait en être perçu mais plutôt du poids de l'impôt de *ḥarāğ* et des modalités de sa perception sur les populations agricoles¹⁰⁶. En cela, l'épître de 'Ubayd Allāh fait dans une certaine mesure écho à celle d'Ibn al-Muqaffa'.

Concernant le *fay'*, l'impôt prélevé sur les populations non-musulmanes, 'Ubayd Allāh prend position en écrivant que le *fay'* doit être redistribué à l'ensemble de la communauté musulmane¹⁰⁷. Cette lettre rappelle donc qu'à la fin du II^e/VIII^e siècle, cette idée n'avait rien d'évident. À cette époque, le *fay'* était vraisemblablement encore réservé aux descendants d'émigrés arabes et les positions des juristes étaient partagées sur cette question¹⁰⁸. Le passage peut être mis en parallèle de l'édit de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, calife auquel 'Ubayd Allāh fait mention explicitement¹⁰⁹. Comme dans l'édit de 'Umar II, le cadī bašrien aborde aussi la question des aumônes légales, de leur collecte, et de ceux entre qui elles doivent être réparties¹¹⁰. Nous partageons la conclusion de M. Tillier d'après qui la répartition du *fay'* et la perception du *ḥarāğ* avaient pu constituer les principaux motifs de la rédaction de l'épître, car contrairement au reste du traité dans lequel le cadī formule des conseils généraux, il est plus précis et concret dans ces sections¹¹¹. Cette conclusion est par ailleurs étayée par le contexte

¹⁰⁴ TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 148

¹⁰⁵ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 87 [trad. p. 124] : غلة الدار مسكة وغلة النخل كفاف وإنما الغلة غلة الزرع والنسولتين

¹⁰⁶ TILLIER, Mathieu (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 147-149.

¹⁰⁷ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 102-103 [trad. article M. Tillier, p. 162-163 - §18-19]

¹⁰⁸ Voir notamment TABATABA'Ī, Hossein Modarressi (1983), *Kharāj in Islamic Law*, London, Anchor Press, p. 191-197.

¹⁰⁹ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 103 [trad. article M. Tillier, p. 163 - §18]

¹¹⁰ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 104 [trad. article M. Tillier, p. 164 - §20-21]

¹¹¹ TILLIER (2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle », p. 148.

iraqien de la fin du II^e/VIII^e siècle en matière de droit et de questions juridico-politiques en lien avec la terre.

L'épître du *cadi* baṣrien se donne ainsi à lire comme une prise de position du savant par rapport aux débats de son temps et, en faisant cela, indique au calife qu'elle est la meilleure voie. La rhétorique est celle d'une exhortation voilée de ce qu'il faut faire de la part d'un homme qui écrit avec de multiples casquettes : celle de notable baṣrien, de fonctionnaire du califat en tant que *cadi*, de savant et de juriste.

La question de l'impôt, de la justice fiscale à l'égard des contribuables ou des bénéficiaires, cristallisait les tensions sociales et politiques aux cours des premières décennies abbassides. Cette cristallisation s'explique notamment par des éléments de contexte conjoncturel : un nouvel État à la légitimité fragile qui fait face à des révoltes, a besoin de revenus importants, et dans le même temps, entame des travaux d'ampleurs à l'image de la fondation de Bagdad. Peut-être faut-il voir aussi dans cette demande pour plus de justice fiscale, les manifestations d'une réaction à une structuration du droit fiscal et à la mise en place d'un cadre fiscal qui se voulait cohérent et opérant. Derrière le discours sur la justice fiscale, on trouve en fait des discussions sur la justice « sociale ».

2.1.3. Le temps des Livres de l'impôt

Cette période des premières décennies de la dynastie abbasside, jusqu'au règne d'al-Ma'mūn (r. 198-218/813-833), coïncide avec l'émergence d'un type d'ouvrages communément appelé *Livre de l'impôt* (*Kitāb al-Ḥarāğ*).

2.1.3.1. Un premier *Kitāb al-ḥarāğ* ?

Le règne d'al-Mahdī serait marqué par la rédaction d'un autre texte directement en prise avec l'impôt. Cet ouvrage serait attribué à l'homme qui est présenté dans les sources comme ayant été le secrétaire, le vizir, l'homme influent du début de son règne : Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwiya b. 'Abd Allāh¹¹². À la tête de l'administration abbasside, Abū 'Ubayd Allāh resta à ce poste jusqu'en 163/779-80¹¹³. Il devrait en partie sa révocation à l'accusation d'hérésie

¹¹² Voir notamment dans Ibn Ṭīqtaqā, *al-Fahrī*, p. 182-184 ; Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 141-156 *passim*.

¹¹³ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 156 ; SOURDEL, Dominique (1959-1960), *Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damas, Institut français de Damas, p. 94-103.

portée contre son fils qui fut d'ailleurs exécuté et surtout à son inimitié avec le chambellan al-Rabī' b. Yūnus (m. v. 169-170/785-786)¹¹⁴.

Client (*mawla*) des Aš'arī, Abū 'Ubayd Allāh est cité dans un certain nombre d'anecdotes portant sur le règne d'al-Mahdī dans le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī ou dans le *Livre des vizirs* d'al-Ġahšiyārī, parfois en lien avec des questions de gestion fiscale et administrative. Son rôle dans l'écriture d'un droit de la terre est clairement évoqué, à notre connaissance, dans deux sources.

La plus tardive est l'ouvrage d'Ibn Ṭiqṭaqā *al-Faḥrī*, composé au tout début du VIII^e/XIV^e siècle, une histoire adressée à Faḥr al-Dīn 'Īsā b. Ibrāhīm de Mosul. On y lit notamment les biographies des califes jusqu'à al-Musta'ṣim (r. 640-56/1247-58), suivies par celles des vizirs de chaque calife¹¹⁵. Dans la biographie qu'il consacre au vizir Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwīya b. Yasār, Ibn Ṭiqṭaqā crédite ce dernier de la mise en place du système de recouvrement de l'impôt selon une proportion des récoltes, autrement connu sous le nom de *muqāsama*¹¹⁶. Ibn Ṭiqṭaqā l'identifie par ailleurs¹¹⁷ et il ajoute même qu'« après lui, d'autres ont suivi et ont composé des livres de l'impôt¹¹⁸ », ce qui en fait, dans une certaine mesure l'initiateur du « genre ». Cet ouvrage n'a pas été conservé, en l'état de nos connaissances. En l'absence d'*isnād* dans le passage d'Ibn Ṭiqṭaqā où il est question du vizir, il est difficile de savoir d'où Ibn Ṭiqṭaqā tire cette information et cinq siècles séparent Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwīya de la composition du *Faḥrī*. Ibn Ṭiqṭaqā aurait néanmoins été le fils d'un collecteur de taxes dans la province iraquienne et sa connaissance du système en place à son époque était donc possiblement de première main¹¹⁹. Peut-être qu'Ibn Ṭiqṭaqā avait eu accès à l'ouvrage de Qudāma b. Ġa'far qui peut être considéré comme une sorte de manuel.

L'autre source qui associe le vizir d'al-Mahdī à la production d'un écrit sur les questions fiscales est justement le *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba* de Qudāma b. Ġa'far, composé au début du IV^e/X^e siècle. Qudāma b. Ġa'far ne crédite par Abū 'Ubayd Allāh de la rédaction du premier *Livre sur l'impôt* mais on lit qu'il fut un secrétaire (*kātib*) d'al-Mahdī et qu'il rédigea une *risāla* sur la situation fiscale vécue par les contribuables, se faisant force de proposition

¹¹⁴ Sur al-Rabī' b. Yūnus, voir la notice de A. S. ATIYA dans l'*Encyclopédie de l'islam* [En ligne].

¹¹⁵ ROSENTHAL, Franz, « Ibn Ṭiqṭaqā », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

¹¹⁶ Ibn Ṭiqṭaqā, *al-Faḥrī*, p. 182 ; voir *infra*, Chapitre 5, 2.4. Le prélèvement de l'impôt : perspectives sur le recouvrement en fonction d'une proportion de la récolte, p. 255, et sur la *muqāsama*, p. 250-260.

¹¹⁷ وهو أول من صنف كتابا في الخراج *Ibid.*

¹¹⁸ ونبتة الناس بعد ذلك فصنفوا كتب الخراج

¹¹⁹ A. BEN SHEMESH, dans l'introduction qu'il rédige à sa traduction du *Kitāb al-Ḥarāġ* d'Abū Yūsuf [(1969), *Taxation in Islam, vol. 3, Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj*, Leiden/London, Brill/Luzac, p. 10]. Il consacre quelques pages à 'Ubayd Allāh et à cet ouvrage [p. 9-13].

concernant notamment la mise en place d'un impôt dont la perception serait effectuée en fonction d'une proportion de la récolte¹²⁰. Il faudrait pouvoir identifier, une fois encore, d'où Qudāma b. Ğa'far tient cette information, que nous n'avons pas lue ailleurs.

Pour autant, la composition d'une telle épître ou même d'un ouvrage par ce vizir ne nous semble pas devoir être remise en question. Les deux textes cités précédemment indiquent qu'il était apparemment commun à ce qu'un secrétaire ou un administrateur produise un tel écrit et y propose une expertise sur des questions de gouvernement et de gouvernance dont les questions fiscales faisaient partie. Il pouvait se faire, dans le même temps, force de proposition. On peut peut-être mettre en doute le fait que le vizir fut le premier à avoir composé un *Livre sur l'impôt* et le fait qu'il fut à l'origine de la mise en place d'un impôt proportionnel¹²¹.

Il faut plutôt retenir de cet exemple un contexte d'écriture spécifique – celui des premières décennies du califat abbasside – des profils de rédacteurs – des hommes de l'administration abbasside ou gravitant dans son entourage – et des thèmes récurrents par rapport aux terres – la question de l'impôt, de son administration et du fonctionnement de celle-ci, des conditions de taxation et de prélèvement. Le premier *Kitāb al-Ḥarāğ* que nous connaissons s'insère parfaitement dans ce contexte.

2.1.3.2. Abū Yūsuf et son *Kitāb al-Ḥarāğ* : la naissance d'un genre ?

Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Kūfī (113-182/731-798) fut l'élève d'Abū Ḥanīfa et est notamment connu pour avoir été *cadi* et grand *cadi*. Son ouvrage, le *Kitāb al-Ḥarāğ* a fait l'objet d'une traduction en italien dès 1906, d'une traduction en français par E. Fagnan aux débuts des années 1920 puis est traduit en partie en anglais par A. Ben Shemesh dans les années 1960-70¹²².

Abū Yūsuf est un homme du II^e/VIII^e siècle qui a vécu la transition entre les deux dynasties califales. Élève d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767), il fut le maître d'al-Šaybānī et représente l'enseignement de Kūfa. Dès le califat d'al-Mahdī, il fait partie de l'administration judiciaire. Il est considéré comme le premier « grand *cadi* » (*qādī al-quḍāt*)¹²³. Il est une des figures de

¹²⁰ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-šīnā'at al-kitāba*, p. 222,

¹²¹ Sur ce second point, voir *infra*, Chapitre 5, 2.4. Le prélèvement de l'impôt : perspectives sur le recouvrement en fonction d'une proportion de la récolte, p. 250-260.

¹²² BEN SHEMESH (1969), *Taxation in Islam*, vol. 3, *Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj*. Cette traduction est critiquée par G.H. Hawting qui en faisait la recension en 1969 dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*.

¹²³ Dans *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, Mathieu Tillier a montré qu'il était difficile d'établir quand sa nomination eut lieu et qu'il n'était par ailleurs pas identifié comme *qādī al-quḍāt* par les historiens les plus anciens (à savoir al-Ya'qūbī, al-Ṭabarī ou Ḥalīfa b. Ḥayyāt) [p. 430]

l'administration califale pendant le règne de Hārūn al-Rašīd, période correspondant à la période de composition de son *Kitāb al-Ḥarāğ*¹²⁴.

À la lecture de l'adresse de cet ouvrage, pas de doute sur le destinataire, il s'agit du calife abbasside Hārūn al-Rašīd, mais il reste à évaluer le projet¹²⁵. Les questions fiscales ne sont pas les seuls points développés par le cadī même si elles occupent une part substantielle de l'ouvrage. Le cadī discute de toutes les questions relatives aux impôts et d'autres sujets en lien avec les terres et les obligations de l'État comme l'irrigation. D'autres aspects sont abordés par Abū Yūsuf comme la question des peines légales. Ainsi, le texte du cadī doit être placé dans la liste des textes précédemment évoqués, produits par des hommes de l'administration, adressés aux califes et abordant de nombreuses questions avec une part plus ou moins importante dévolue à la fiscalité. Le *Kitāb al-Ḥarāğ* n'est donc pas singulier. La position, le contexte d'écriture et l'ouvrage d'Abū Yūsuf peuvent être rapprochés de ceux du vizir d'al-Mahdī 'Ubayd Allāh Mu'āwiya et de son ouvrage sur la fiscalité, même si sans l'ouvrage en question, il est impossible d'établir des comparaisons. Sur la question du mode de recouvrement de l'impôt en fonction d'une part de la récolte, des ressemblances peuvent néanmoins être observées¹²⁶.

L'expression de M. Tillier pour qualifier l'intention d'Abū Yūsuf, à savoir « orienter [l]a politique fiscale » de Hārūn al-Rašīd semble appropriée. Le *Kitāb al-Ḥarāğ* contient un ensemble de propositions en matière de droit de la terre (fiscalité, irrigation, statut des terres). Paul Heck insiste notamment sur le fait que, dans son *Kitāb al-Ḥarāğ*, Abū Yūsuf met en avant le rôle du calife en tant que législateur et l'y encourage¹²⁷ ; démarche que l'on retrouvait déjà dans l'épître d'Ibn al-Muqaffa'. Cette position d'Abū Yūsuf correspondrait à celles des Hanafites qui défendaient le droit du souverain à statuer sur les questions relatives à la fiscalité foncière et cela participerait à expliquer aussi pourquoi les califes abbassides s'appuyèrent sur

¹²⁴ Dans *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1993, p. 105-160), N. Calder a défendu qu'Abū Yūsuf ne serait pas l'auteur de l'ouvrage et qu'il s'agirait en fait du savant hanafite al-Ḥaṣṣāf (m. 261/875) qui cherchait à défendre les intérêts de l'État abbasside concernant l'impôt foncier dans le contexte des réformes d'al-Muhtadī (r. 255-6/869-70). Le travail que nous menons dans cette thèse montre que l'attribution de l'ouvrage à Abū Yūsuf ne doit pas être mise en doute, tant du point de vue historique (le contexte de production entre en résonance avec le contenu du traité) que du point de vue historiographique.

¹²⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 29.

¹²⁶ Voir *infra*, Chapitre 5, 2.4. Le prélèvement de l'impôt : perspectives sur le recouvrement en fonction d'une proportion de la récolte, p. 254-258.

¹²⁷ HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 171.

des juristes qui avaient été des élèves d'Abū Ḥanīfa¹²⁸. Cette explication gagnerait à être précisée par la nature de l'ouvrage en question. Celui-ci n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, un ouvrage ayant force de droit. Le juriste y formule un certain nombre de propositions qui ne peuvent trouver à être effectivement considérées que si elles sont édictées par une autorité supérieure, celle du calife. En cela, le texte d'Abū Yūsuf est bien un texte pré-*mihna* même s'il ne faut pas non plus sous-estimer la part d'artifices rhétoriques propre à l'exercice.

L'impôt « foncier », qui n'est pas le seul sujet de l'ouvrage, est traité dans de nombreuses sections. Toutefois, il apparaît que la première partie, qui lui est entièrement consacrée, constitue la clef d'entrée dans l'ouvrage et la base des développements du juriste kūfiote. C'est notamment ce qui nous conduit à dire que la fiscalité foncière était le principal enjeu derrière la composition de ce livre.

La partie est longue de soixante-sept pages dans l'édition beyrouthine et comprend onze sections sur les trente-quatre qui composent l'ouvrage¹²⁹. Ces onze sections peuvent être rassemblées en trois ensembles et une conclusion. Le premier ensemble est lié à la conquête et il rassemble les quatre premières sections. Il s'agit tout d'abord de singulariser les biens immobiliers des biens mobiliers dans le partage du butin. Ensuite, il importe de préciser la nature de la conquête dans le Sawād, puis en Ġazīra et en Syrie¹³⁰. Le second ensemble regroupe la section sur la répartition du butin/*fay*' qui fait en quelque sorte la transition et la section sur les règles qu'il faut pratiquer dans le Sawād en matière de prélèvement des impôts fonciers, pas uniquement le *ḥarāğ*. Ce second groupe a donc trait à l'administration de l'impôt, à savoir le prélèvement et la redistribution. Il est important d'observer qu'Abū Yūsuf liste la dîme ou '*uṣr*' dans les impôts prélevés sur les concessions foncières sans les avoir évoqués ni justifiés, ce qu'il fait néanmoins dans la section suivante¹³¹. Le troisième et dernier ensemble réunit un ensemble de catégories de terres qui viennent préciser les grands principes énoncés dans le premier ensemble. Enfin la dernière section peut être considérée comme une conclusion, il conclut sur la distinction entre la terre '*uṣr*' et la terre *ḥarāğ*. Abū Yūsuf n'en a néanmoins pas fini avec les questions relatives à la terre puisqu'il y revient notamment lorsqu'il évoque

¹²⁸ TSAFRIR (2004), *The History of an Islamic School of Law*, p. 25-27; LOKKEGAARD, Frede (1950) *Islamic Taxation in the Classical period, with special reference to circumstances in Iraq*, Copenhagen, Branner & Korh, p. 85; TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, p. 153-155.

¹²⁹ 1 : Sur le partage des butins (*ḡanā'im*) ; 2 : Concernant le *fay*' et le *ḥarāğ* ; 3 : Ce qui se fit dans le Sawād ; 4 : Ce qui se fit dans le Šām et la Ġazīra ; 5 : Répartition du *fay*' entre les ayants droits du temps de Abū Bakr et 'Umar ; 7 : Règles à suivre dans le Sawād ; 8 : Sur les concessions ; 9 : Que deviennent les terres et les biens des gens des pays de guerre et de la *bādiyya* qui sont soumis ; 10 : Sur les terres mortes quelles que soient les modalités de conquête ; 11 : Terres des renégats ? Avec une section sur les gens des villages ; conclusion : Distinction entre terre de '*uṣr*' et terre de *ḥarāğ*.

¹³⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 82-86 [trad. p. 61-65].

¹³¹ *Ibid.*, p. 110-117 [trad. p. 85-94].

l'administration de l'impôt¹³², la location des terres ou encore l'irrigation¹³³. Il nous semble néanmoins que tous ces points découlent de ce premier temps de son traité qui établit les fondements sur lesquels il est ensuite possible de discuter des autres sujets.

L'évaluation de la place de cet ouvrage dans le corpus nécessite de resituer le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf par rapport aux autres livres de l'impôt de l'époque.

2.1.3.3. Le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam

Comme Abū Yūsuf, Yaḥyā b. Ādam (m. 203/818) vécut à Kūfa. Il mourut à Fam al-Ṣilh non loin de Wāsiṭ¹³⁴. Une génération sépare les deux hommes. Comme Abū Yūsuf, son nom est associé à un *Kitāb al-Ḥarāğ*. Contrairement au grand cadī de Hārūn al-Rašīd, Yaḥyā b. Ādam semble être resté en dehors des sphères califales et n'exerça semble-t-il pas de fonctions administratives. Contrairement à lui, il n'est par ailleurs pas associé à une école juridique particulière¹³⁵. On sait néanmoins que son principal professeur – abondamment présent comme autorité dans les traditions présentes dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* – est al-Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥayy Abū 'Abd Allāh al-Ṭawrī al Kūfī (100/718-167/783) et qu'il est considéré comme zaydite. Il en fut de même de son autre professeur Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/777)¹³⁶.

En plus de la traduction en anglais qu'il a réalisé du *Kitāb al-Ḥarāğ*, l'un des apports du travail de A. Ben Shemesh repose sur l'étude qu'il a réalisée sur les certificats d'audition présents dans le manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France (Ms Arabe no. 6030) et qui a servi aux éditions du texte¹³⁷. Dans le manuscrit arabe contenant 95 pages, quatre parties peuvent être distinguées. Chacune d'entre elles débute par des certificats d'écoute/d'audition (*samā*) qui contiennent les noms de ceux qui ont transmis les différentes parties, ces chaînes remontent à Yaḥyā b. Ādam. A. Ben Shemesh a complété l'étude de Th. W. Juynboll qui avait analysé les certificats présents au début des quatre parties et identifié quatre noms¹³⁸. Il indique donc que la liste des certificats débute en 340/951 et finit en 725/1325, autrement dit au XIV^e siècle et que l'enseignement et la transmission de cette compilation de traditions pendant des siècles se fit dans les milieux hanbalites et soufis – dans le cadre de la confrérie de Qadir¹³⁹.

¹³² *Ibid.*, p. 153-157, 175-205 [trad. p. 120-130, 159-178].

¹³³ *Ibid.*, p. 160-185 [trad. p. 133-159].

¹³⁴ SCHMUCKER, Werner, "Yaḥyā b. Ādam", *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Sur al-Ḥasan ibn Ṣāliḥ, HAIDER, Najam, « al-Ḥasan b. Ṣāliḥ », *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne]; Sur Sufyān al-Ṭawrī, RADDATZ, Hans-Peter, « Sufyān al-Thawrī », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

¹³⁷ BEN SHEMESH, Aharon (1967), *Taxation in Islam*, vol. 1, *Yaḥyā ben Ādam's Kitāb al-Kharāj*, p. 17-20.

¹³⁸ BEN SHEMESH (1967), *Taxation in Islam*, vol. 1, p. 8.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 19-20.

Le vizir des Bouyides Abū l-Qāsim ‘Alī b. Ṭarrād al-Zaynabī al-‘Abbāsī (m. 538/114) est également présent parmi les étudiants dans les certificats en date de 489/1096-7¹⁴⁰. Ce vizir est d’ailleurs aussi cité dans un certificat d’audition daté de 490/1097 de l’ouvrage d’Abū ‘Ubayd Ibn Sallām *Kitāb al-Amwāl*¹⁴¹. Le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā fut également enseigné dans des madrasas du Caire et de Damas. Le manuscrit fut notamment possédé par la madrasa fondée par Ḍiyā’ al-Dīn al-Maḡdisī à Damas au VII^e/XIII^e siècle¹⁴².

Les traditions associées à Yaḥyā concernant le *ḥarāğ* sont citées par Qudāma b. Ğa‘far ou Ḥaṭīb al-Bağdādī dans son *Ta’rīḥ Bağdād*. Il fait également partie des sources mentionnées par al-Balāḍurī dans *Futūḥ al-Buldān* qui le cite à quarante-huit reprises. Yaḥyā b. Ādam est connu pour d’autres ouvrages en particulier un livre sur les questions d’héritage¹⁴³.

Son *Kitāb al-Ḥarāğ* prend la forme d’une compilation de traditions relatives aux impôts organisée par thèmes et P. Heck y voit la tendance grandissante de la conscience de la loi islamique (« sharī‘a-consciousness ») qui vise à absorber tous les aspects de la vie dont l’administration dans un droit islamique¹⁴⁴. Sans exclure cette interprétation, on est bien obligé de reconnaître que deux ouvrages portant un titre similaire se présentent sous des formes différentes, ce qui oblige à s’interroger sur l’éventuelle spécificité du genre. L’ouvrage de Yaḥyā b. Ādam réunit un grand nombre de traditions (640) toute en rapport avec la fiscalité.

2.1.3.4. Un corpus des livres de l’impôt ?

Le nombre de *Kitāb al-Ḥarāğ* qui furent produits au cours du II^e/VIII^e siècle et dans la première moitié du III^e/IX^e siècle, dont nous disposons des manuscrits, est limité mais le *Fihrist* d’Ibn al-Nadīm en répertorie plus. En voici une liste¹⁴⁵ :

- Le *Kitāb al-Ḥarāğ* d’Abū ‘Alī Ḥasan b. Ziyād al-Lu‘lu‘ī al-Kūfī (m. 204/819-20)
- Le *Kitāb al-Ḥarāğ* d’Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Hayṭam b. ‘Adī (m. 207/821-2)

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² BEN SHEMESH (1967), *Taxation in Islam*, vol. 1, p. 20.

¹⁴³ SCHMUCKER, Werner, “Yaḥyā b. Ādam”, *Encyclopédie de l’Islam*, II [En ligne]

¹⁴⁴ HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 186

¹⁴⁵ La liste a été établie à partir du travail de H. M. Tabātabā‘ī dans *Kharāj in Islamic Law* [p. 61-67], après vérification dans le *Fihrist* d’Ibn al-Nadīm. Nous n’avons mentionné que les noms et les titres pour lesquels il n’y avait pas de doute. A. Ben Shemesh propose lui aussi une liste dans BEN SHEMESH (1967), *Taxation in Islam*, vol. 1, p. 3-5 : mais il ne répertorie pas ceux de al-Hayṭam b. ‘Adī, Abū Muḥammad Ğa‘far b. Mubaššir al-Ṭaqafī al-Bağdādī et d’al-Aṣma‘ī.

- Le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Muḥammad Ğa'far b. Mubaššir al-Ṭaqafī al-Bağdādī (m. 234/849)¹⁴⁶
- Le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'al-Aṣma'ī (m. 216/831-2)
- La *Risāla ilā Abi l-Najm fī-l-ḥarāğ* d'al-Ġāḥiẓ (m. 255/869)
- Le *Kitāb al-Amwāl* de Ḥamid b. Maḥlad al-Azdī al-Nasā'ī, Ibn Zamğūya (m. 251/865-6)

Les quatre premiers ouvrages de la liste ont vraisemblablement été composés à la même période que celui de Yaḥyā b. Ādam et on retrouve un autre élève d'Abū Ḥanīfa qui fut cadi de Kūfa, Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī¹⁴⁷, un *aḥbārī* que nous avons déjà mentionné dans le chapitre précédent, al-Hayṭam b. 'Adī, un théologien et juriste mu'tazilite, Abū Muḥammad Ğa'far b. Mubaššir al-Ṭaqafī et le grand philologue de Baṣra, al-Aṣma'ī¹⁴⁸. Al-Ġāḥiẓ n'en est pas moins connu par ailleurs. Que peut-on dire du corpus sur les *Livres de l'impôt* ? En l'absence de ces ouvrages, les observations sont réduites au strict minimum. On remarque qu'aucun des quatre premiers auteurs n'est par exemple cités dans le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd, alors que cela aurait chronologiquement été concevable.

On peut néanmoins interroger l'émergence de ce type d'ouvrages à partir du règne d'al-Mahdī avec la *Risāla* attribuée à son vizir Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwiya b. 'Abd Allāh et souligner que le sujet de la fiscalité était ainsi singularisé dans des ouvrages spécifiques. Nous nous situons chronologiquement avant les grandes compilations de traditions et de jurisprudence ainsi que des ouvrages encyclopédiques, comme celui de Qudāma b. Ğa'far, et l'on serait tenté d'établir un parallèle entre le développement des ouvrages à intention historique mentionnés dans le chapitre précédent¹⁴⁹ et ceux à intention normative. Comme pour l'historiographie, les ouvrages de droit auraient donc été limités à des sujets précis et le « *ḥarāğ* » serait l'un d'eux. À la différence de l'historiographie, il se trouve que ces ouvrages de la fin du II^e/VIII^e siècle nous sont connus et parvenus et qu'ils offrent donc la possibilité d'étudier la manière dont la fiscalité était interprétée à cette période-là et pas uniquement telle qu'on peut l'observer dans les ouvrages postérieurs de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècle.

Leur émergence à la fin du II^e/VIII^e siècle est le résultat de dynamiques mises en évidence précédemment¹⁵⁰. Toutefois, nous tenterons dans cette thèse d'interroger ce que leur lecture nous apprend de l'histoire du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Du point de vue du droit, cet ensemble

¹⁴⁶ Il s'agit d'un théologien et juriste mu'tazilite.

¹⁴⁷ Voir VAN ESS (2018), *Theology and society*, vol. 3, p. 514 (note. 12).

¹⁴⁸ WEIPERT, Reinhard, « al-Aṣma'ī », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne]

¹⁴⁹ Voir *supra*, Chapitre 1, I – Les *aḥbārīyyūn* : production et transmission, p. 29-45.

¹⁵⁰ Voir *supra*, p. 84-91.

d'ouvrages traitant plus spécifiquement des questions fiscales, leur contexte d'écriture, leurs modalités de rédaction permettent d'identifier un temps de la catégorisation en matière fiscale dont la formalisation littéraire date de la fin de la période étudiée. Le processus d'élaboration des catégories et les questions qui les ont provoquées traversent tout le II^e/VIII^e siècle.

Même si le thème de la fiscalité réunit ces ouvrages, les *Kutub al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf et de Yaḥyā b. Ādam sont très différents dans leur mise en œuvre. Ainsi l'ouvrage de Yaḥyā b. Ādam se présente comme une compilation ordonnée de traditions alors que celui d'Abū Yūsuf est un traité politico-fiscal. Les thèmes abordés sont similaires, les traditions transmises se recoupent parfois, pourtant les projets semblent tout à fait différents. Il faudrait donc envisager que le corpus se caractérisait par son hétérogénéité. Le *Kitāb al-Amwāl* qui traite également de jurisprudence fiscale présente également un autre projet.

2.1.4. Le *Kitāb al-Amwāl* d'Ibn Sallām

Abū 'Ubayd al-Qasīm b. Sallām naquit à Herat au Ḥurāsān en 154/770 et décéda à La Mecque où il s'était installé après avoir effectué le pèlerinage, en 224/838. Il est reconnu comme juriste, traditionniste et philologue. Il reçut sa formation en Iraq, à Baṣra, Kūfa et Bagdad¹⁵¹. De retour au Ḥurāsān, il fut tuteur du fils de Ṭābit b. Naṣr b. Mālik (m. 196/813-14), général qui fut nommé gouverneur de la région de la frontière byzantine (*tuğūr al-Šām*) en 192/807. À cette occasion il nomma Abū 'Ubayd cadi de la ville de Tarse. En 210/825, il se retira, voyagea puis s'installa à Bagdad où il fut sous le patronage de 'Abd Allāh b. Ṭāhir (m. 230/844-45).

Son *Kitāb al-Amwāl*, pour lequel nous disposons de plusieurs éditions et d'une traduction en anglais¹⁵², aurait été composé vers 215/830¹⁵³. Sa transmission au cours du temps aurait connu peu de modifications¹⁵⁴. Il est considéré par Jens Scheiner comme le plus ancien recueil juridique intacte mais cette remarque s'appuie sur la remise en question de l'authenticité du *Kitāb al-Ḥarāğ* de Abū Yūsuf par Norman Calder qui ne nous semble pas justifiée¹⁵⁵.

¹⁵¹ WEIPERT, Reinhard, "Abū 'Ubayd al-Qāsīm b. Sallām", *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

¹⁵² Pour les éditions : il y a par exemple celle de M. Ḥalīl Harrās, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīya, 1986; celle de M. Ḥānīd al-Fiqī, Le Caire, Al-Maṭba'a al-'āmirā, 1935. Nous avons utilisé l'édition de 2007 éditée en 2 volumes par Dār al-Faḍīla à Riyāḍ et Dār al-Ḥadī al-Nabawī à al-Manṣūra (Égypte). La traduction est celle du Professor I. A. Khan Nyazee, *Abū 'Ubayd al-Qāsīm ibn Sallām. The Book of Revenue: Kitāb al-Amwāl*, Londres, Garnet Publishing Limited, 2003.

¹⁵³ GÖRKE, Andreas (2003), *Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Ubayd al-Qāsīm b. Sallām. Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton, Darwin Press, p. 183.

¹⁵⁴ GÖRKE (2003), *Das Kitāb al-Amwāl*, p. 175.

¹⁵⁵ SCHEINER, Jens (2012) "Steuern und Gelehrtensamkeit in der frühen 'Abbāsidenzeit: Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Ubayd al-Qāsīm b. Sallām, Teil 1: Abū 'Ubayd Steuersystematik und die Rolle des Herrschers", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 162/1, p. 54.

Dans cet ouvrage qui compte plus de 2000 traditions, Abū ‘Ubayd développe un système cohérent sur la fiscalité à partir du Coran, de la *Sunna* et des différents *ḥadīṭ*-s. Il s’appuie en effet sur les traditions remontant au Prophète, aux premiers califes et aux juristes mais utilise aussi les techniques de l’analogie et s’appuie sur des expérimentations pratiques, pour élaborer ce système cohérent. Il n’aborde pas uniquement les questions des taux de taxation, des assujettis à l’impôt et des bénéficiaires, il propose au début de son ouvrage des développements sur les droits et devoirs du gouvernement¹⁵⁶. L’État islamique dans le rôle qu’il a à jouer en matière de fiscalité est donc traité à partir d’une approche qui intègre la pratique administrative et le droit islamique. C’est ce qui fait dire à Paul Heck que Abū ‘Ubayd « cherche à traiter tous les aspects de la fiscalité comme des parties légitimes du droit islamique dans la mesure où elles sont situées au sein d’une trajectoire historique commençant avec le Prophète¹⁵⁷ » et qu’il est en cela un représentant de la « conscience de la loi islamique » (*sharī‘a consciousness*). Pour Jens Scheiner, Abū ‘Ubayd serait un représentant précoce de ceux qu’on appellera ensuite les Sunnites, notamment parce qu’il donnerait au Prophète un rang plus élevé par rapport au raisonnement libre, même s’il y a aussi recours, et établirait une hiérarchie entre trois ensembles de sources pour établir le droit : le Coran et les *ḥadīṭ*-s relatifs au Prophète, puis les *ḥadīṭ*-s des compagnons et successeurs du Prophète et enfin les traditions et opinions juridiques des autres juristes¹⁵⁸.

Dans l’élaboration d’un droit fiscal jurisprudentiel, le *Kitāb al-Amwāl* constituerait donc une nouvelle étape. Le choix du titre *Livre des revenus* au lieu de *Livre de l’impôt* pourrait indiquer que la perspective de l’auteur est différente à la fois de celle d’Abū Yūsuf et de celle de Yaḥyā b. Ādam que nous avons évoquées précédemment. Le *Kitāb al-Amwāl* est d’ailleurs composé une génération (plus d’une trentaine d’années) après le *Kitāb al-Ḥarāğ* d’Abū Yūsuf, une dizaine d’années après l’installation du calife al-Ma’mūn à Bagdad.

L’étude du *Kitāb al-Amwāl* d’Abū ‘Ubayd offre un point de vue sur les opinions formulées par les juristes irakiens du II^e/VIII^e siècle dont Abū ‘Ubayd a reçu l’enseignement qu’il commente dans son ouvrage. Nous avons donc accès, comme pour le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam à des strates antérieures de la formation du droit puisqu’on peut lire les opinions de juristes dont l’autorité sera au fur à mesure retirée au profit de celle du Prophète et de ses

¹⁵⁶ SCHEINER (2012) “Steuern und Gelehrtensamkeit in der frühen ‘Abbāsidenzeit, Teil 1”, p. 86 et ss.

¹⁵⁷ HECK (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic*, p. 187: “Ibn Sallām aims to treat all aspects of taxation [...] as legitimate parts of Islamic law insofar as they are located within an historical trajectory beginning from the Prophet”.

¹⁵⁸ SCHEINER, Jens (2012) , “Steuern und Gelehrtensamkeit in der frühen ‘Abbāsidenzeit: Das Kitāb al-Amwāl des Abū ‘Ubayd al-Qasīm b. Sallām, Teil 2: Abū ‘Ubaid’s juristische Argumentation”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 162/2, p. 350.

compagnons¹⁵⁹. Nous pouvons supposer que son ouvrage fut reçu positivement puisque l'ouvrage fut transmis et enseigné et cité aux cours des siècles suivants¹⁶⁰.

2.1.5. L'impôt dans les autres ouvrages : une autre approche

Pour aborder la question fiscale, les deux plus anciens recueils de traditions juridiques didactiques et structurés (*muṣannaḡāt*) peuvent être utiles. Il s'agit des *muṣannaḡāt* de 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'anī (m. 211/827) et de Ibn Abī Ṣayba (m. 235/849)¹⁶¹. Une génération sépare les deux hommes. 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'anī est né au Yémen en 126/744 alors que Ibn Abī Ṣayba est un kūfiote né en 156/773.

Bien qu'il vécût au Yémen, 'Abd al-Razzāq reçut l'enseignement, en plus des deux savants mecquois Ibn Ḡurayḡ (m. 150/767) et Sufyān b. 'Uyayna (m. 196/811), du kūfiote Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778) et du baṣrien Ma'mar b. Rāšīd (m. 153/770)¹⁶². Ce dernier était l'élève de Qatāda b. Di'āma (m. 117/735), figure de la pensée 'ibādite¹⁶³. 'Abd al-Razzāq fut par ailleurs en contact avec les deux importants savants du II^e/VIII^e siècle al-Awzā'ī (m. 157/774) et Malik b. Anas (m. 179/795). Son *muṣannaḡ* transmet l'enseignement de ses quatre maîtres et offre donc un accès aux opinions des juristes du II^e/VIII^e siècle et aux traditions qui circulaient alors.

Quant à Ibn Abī Ṣayba, il eut pour maître Wakī' b. al-Ḡarrāh (m. 197/812-13), un *muḡaddiḡ* de Kūfa. L. Scott fait l'hypothèse que le *muṣannaḡ* d'Ibn Abī Ṣayba contiendrait le *muṣannaḡ* perdu de Wakī'¹⁶⁴, qui est sa source principale. Parmi les quatorze autres savants les plus cités, tous sont iraqiens et viennent des villes de Baṣra, Kūfa, Wāsiḡ ou Bagdad¹⁶⁵. Le *muṣannaḡ* d'Ibn Abī Ṣayba est connu dans la recension qu'en fit Baqī b. Maḡlad (m. 276/889), savant andalou de Cordoue que nous avons déjà évoqué, car il est également celui à partir de la

¹⁵⁹ Sur les strates antérieures, voir *infra*, Chapitre 5 – La fiscalité du Bas-Iraq.

¹⁶⁰ Il est cité par Qudāma b. Ḡa'far dans son *Kitāb al-ḡarāḡ wa-ṣinā'at al-kitāba*. Voir par ailleurs, BEN SHEMESH (1967), *Taxation in Islam*, vol. 1, p. 19.

¹⁶¹ Voir les deux notices de l'*Encyclopedia of Islam THREE*, pour Ibn Abī Ṣayba, celle de Scott Lucas qui est par ailleurs l'auteur d'un article sur le *muṣannaḡ* (voir référence *supra*) et, pour 'Abd al-Razzāq, celle de Harold Motzki, qui a également produit des recherches sur le savant yéménite.

¹⁶² Sur ces savants voir les notices de l'*Encyclopédie de l'Islam* [En ligne] : Sufyān b. 'Uyayna (Susan. A. SPECTORSKY), Ibn Djuraydj (Charles PELLAT), Sufyān al-Thawrī (H.P. RADDATZ), Ma'mar b. Rashīd (*EI* III, Sean ANTHONY).

¹⁶³ Sur Qatāda voir AL-SALIMI, Abdulrahman (2018), *Early Islamic Law in Baṣra in the 2nd/8th Century. Aḡwāl Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī*, Leiden/Boston, Brill, p. 3-15.

¹⁶⁴ SCOTT, Lucas (2008), "Where are the legal *Ḥadīth*? A Study of the *Muṣannaḡ* of Ibn Abī Shayba", *Islamic Law and Society*, 15, p. 290.

¹⁶⁵ Voir SCOTT (2008), "Where are the legal *Ḥadīth*?", tableau p. 292. Exceptions faite de Sufyān b. 'Uyayna, déjà cité, qui est né à Kūfa mais vécût à La Mecque et de Ḡarīr b. 'Abd al-Ḥamid, un kūfiote qui partit pour Rayy à l'âge adulte (p. 290-291)

recension duquel nous connaissons le *Ta' rīh* de Ḥalīfa b. Ḥayyāt¹⁶⁶. Ibn Abī Šayba propose un large corpus des opinions et des traditions en circulation à Kūfa au début du III^e/IX^e siècle.

Les *mušannaḡāt* de ces deux savants consistent donc en des *compendia* comprenant de nombreuses traditions (un peu moins de 39 000 pour le *mušannaḡ* d'Ibn Abī Šayba¹⁶⁷) organisés par sujet. Le *ḡarāḡ* n'est pas l'un d'eux. La question de la « fiscalité » est d'abord discutée dans le cadre de l'aumône obligatoire (*zakāt*). La question des revenus est abordée par 'Abd al-Razzāq dans le *Kitāb al-Zakāt* et dans les parties consacrées au *Ahl al-Kitāb* (dans le *Kitāb Ahl al-Kitāb* et dans le *Kitāb Ahl al-Kitābayn*¹⁶⁸). Ces différentes parties incluent en effet des traditions sur la fiscalité dont la question de la fiscalité foncière. Dans l'ouvrage d'Ibn Abī Šayba, les traditions concernant la fiscalité et en particulier l'impôt touchant les terres, se trouvent dans le *Kitāb al-Zakāt*, *Kitāb al-buyū'*, *Kitāb al-Ġihad* et *Kitāb al-Ta' rīh*¹⁶⁹.

Ces *mušannaḡāt* sont utiles parce qu'ils traitent des questions fiscales qui ont trait au foncier de manière différente des ouvrages précédemment évoqués¹⁷⁰. Ils donnent donc un autre point de vue sur celles-ci et offre ainsi un contre-champ intéressant que nous utiliserons en ce sens.

Le compendium de Ibn Abī Šayba est plus tardif même si, d'après S. Lucas, il renseignerait sur le savoir islamique en circulation autour de 200/815¹⁷¹. Par ailleurs, l'organisation du *mušannaḡ* diffère de celui de 'Abd al-Razzāq mais il nous semble difficile de tirer des conclusions solides à partir de ces différences dans la mesure où la forme dans laquelle est connue le *mušannaḡ* d'Ibn Abī Šayba serait due aux deux savants andalous dont la recension du *mušannaḡ* est celle que nous connaissons¹⁷².

Ces *mušannaḡāt* conservent une « tradition » qui correspond souvent aux opinions des Successeurs ou Successeurs des Successeurs plutôt qu'au Prophète et aux Compagnons¹⁷³. L. Scott observe ainsi que le *mušannaḡ* de Ibn Abī Šayba contient peu de *ḡadīṡ*-s prophétiques

¹⁶⁶ Voir *supra*, Chapitre 1, 2.2. Le temps des chronographies ?, p. 53-56.

¹⁶⁷ SCOTT (2008), « Where are the legal *ḡadīṡ* ? », p. 286.

¹⁶⁸ 'Abd al-Razzāq, *Mušannaḡ*: *Kitāb al-Zakāt* (vol. 3: p. 451-), *Kitāb Ahl al-Kitāb* (vol. 5: p. 119-207) ; *Kitāb Ahl al-Kitābayn* (vol. 8: p. 337-387).

¹⁶⁹ Ibn Abī Šayba, *Mušannaḡ*: *Kitāb al-Zakāt* (vol. 4: p. 175-370), *Kitāb al-buyū'* (vol. 7: p. 139-612), *Kitāb al-Ġihad* (vol. 7: p. 5-139) et *Kitāb al-Ta' rīh* (vol. 12: p. 5-61).

¹⁷⁰ P. Heck considère que le *mušannaḡ* de 'Abd al-Razzāq révélerait l'élargissement de la « *sharī'a* consciousness » donc d'une perspective plus islamique qu'administrative. HECK (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic*, p. 184.

¹⁷¹ SCOTT (2008), « Where are the legal *ḡadīṡ* ? », p. 288.

¹⁷² SCOTT (2008), « Where are the legal *ḡadīṡ* ? », p. 289.

¹⁷³ TILLIER (2017), *L'invention du *cadi**, p. 172-173.

(1/11 seulement)¹⁷⁴. Grâce à son travail quantitatif, on apprend ainsi que parmi les quatre autorités les plus fréquemment citées dans son ouvrage (en matière de *zakāt*, divorce et peines légales, chapitres sur lesquels a porté l'étude de L. Scott), al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) et Ibrāhīm al-Naḥā'ī (m. 95/714) viennent en première et deuxième position, suivi du Prophète et immédiatement après 'Āmir al-Ša'bī (m. entre 103/721 et 10/728). En donnant accès à cette strate autoritaire antérieure, ces ouvrages indiquent aussi que le II^e/VIII^e siècle constituait une période des possibles au cours duquel cohabitèrent plusieurs manières d'élaborer le savoir et la « tradition ». Nous tenterons d'observer ces possibles à partir de la question du « droit de la terre ».

Les *compendia* de *fiqh* : le *Kitāb al-Aṣl* d'al-Šaybānī (m. 187/803) et le *Kitāb al-Umm* d'al-Šāfi'ī, auxquels il faut ajouter le *Muwaṭṭa* de Mālik b. Anas (m. 179/795), constituent des sources importantes pour l'histoire de la jurisprudence islamique au II^e/VIII^e siècle¹⁷⁵. Les opinions de ces juristes ont été rassemblées par leurs élèves et leurs disciples et ce travail de compilation et d'arrangement oblige à considérer ces recueils avec précaution. De manière parallèle aux compilations de *ḥadīṭ*-s, les questions relatives à la terre sont éparpillées dans les sections portant sur les successions, la *ḡizya*, les terres mortes, les contrats, l'appropriation frauduleuse. Nous n'avons que très exceptionnellement consulté ces ouvrages qui nécessiteraient d'être étudiés plus en détails à l'avenir. Nous avons néanmoins utilisé des ouvrages comme *al-Iḥtilāf al-fuqāha*, en particulier celui d'al-Ṭabarī pour les questions ayant trait aux contrats. On trouvait déjà dans le *Kitāb al-Umm* d'al-Šāfi'ī ce type de littérature qui met l'accent sur les oppositions entre juristes. Nous dirons enfin un mot sur le fait que l'on peut trouver des informations relatives à la fiscalité dans les ouvrages sur le droit de la guerre intitulés *Kitāb al-Siyar*, à l'image de celui d'al-Šaybānī.

Les questions foncières, dans ces compilations, ne concernent pas seulement la fiscalité et les revenus. Dans le *Kitāb al-buyū'* (Livre des contrats/ventes) et dans le *Kitāb al-farā'id* (Livre des partages dans le cadre de l'héritage), il est aussi question de la terre. En effet, l'univers juridique autour du foncier ne se réduit pas à la fiscalité qui est principalement abordée dans un rapport vertical – même si vous verrons qu'il conditionne aussi les rapports entre les hommes —, il comprend aussi tout ce qui a trait aux relations entre les hommes, donc plutôt un

¹⁷⁴ SCOTT (2008), “Where are the legal *Ḥadīth* ?”, p. 284, 286.

¹⁷⁵ Voir par exemple MELCHERT, Christopher (1997), *The formation for the Sunni Schools of Law*.

rapport horizontal. Dans ce rapport-là, le foncier est souvent un cas particulier à prendre en considération.

2.2. La terre et les relations entre les hommes

À côté de ces questions fiscales qui dominent le corpus sur les questions foncières, d'autres points du droit croisent les questions foncières. Ils ont tous trait aux relations entre les hommes qu'on range sous le terme des *mu'āmalāt* distinctes de celles qui sont plus spécifiquement rituelles (*ibadāt*). Les sujets juridiques identifiés en lien avec la terre sont : les successions, les contrats et les ventes – dans lesquels il faut insérer les contrats d'exploitation de la terre, ainsi que les questions de l'appropriation abusive. Toutes ces questions ne sont d'ailleurs pas exclusives au droit musulman. Le corpus pour l'histoire du Bas-Iraq aux premiers siècles de l'islam conserve des éléments du droit des Syro-Orientaux et des juifs qui indiquent que ces questions étaient également discutées de manière interne à ces communautés.

2.2.1 Successions et héritages

Le droit successoral islamique est appelé *'ilm al-farā'id* parce que son trait caractéristique est la science des « parts fixes ou obligatoires », renvoyant aux dispositions que l'on trouve dans le Coran. Cette branche du droit est également désignée science de l'héritage (*'ilm al-mawārīt*). Ces règles concernant les *farā'id* sont traitées dans des chapitres spécifiques dans les *muṣannafāt* et recueils de *fiqh* et font aussi l'objet de traités à part entière dont le plus ancien serait l'œuvre du kūfiote Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778) qui composa son *Kitāb al-farā'id* au milieu du II^e/VIII^e siècle. La « science des parts obligatoires » (*'ilm al-farā'id*) remonterait à l'œuvre de Zayb b. Ṭābit (m. v. 54/674), un des Compagnons du Prophète¹⁷⁶. Nous avons par ailleurs noté que Yaḥyā b. Ādam était crédité de l'un de ses traités. Nous mentionnerons dans cette thèse les enjeux liés aux successions en particulier à partir de ce qu'on pouvait en lire dans les sources qui n'y sont pas consacrées mais qui rappellent que ce partage des terres dans le cadre de la succession pouvait être un enjeu.

Pour notre période, la question des règles successorales ou de manière générale de tout ce qui avait trait à l'héritage semble avoir été au cœur des préoccupations juridiques syro-orientales entre la fin du I^{er}/VII^e siècle et le milieu du III^e/IX^e siècle. En matière civile, les chrétiens et les juifs possédaient en effet leur propre juridiction et les sources dont nous

¹⁷⁶ CHAUMONT, Éric (1998), « Legs et succession dans le droit musulman », dans J. Beaucamp et G. Dragon (éd.), *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, Paris, p. 41.

disposons auraient notamment eu pour fonction d'aider les cours ecclésiastiques à arbitrer¹⁷⁷. Pour la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle, les textes concernés sont notamment le traité de Siméon, évêque de Revardarshir, dans la province du Fars¹⁷⁸, sur le droit de l'héritage, ouvrage composé en moyen persan et traduit ensuite en syriaque ; et les lettres du patriarche Ḥnānīšo' (patriarche de 686-693)¹⁷⁹, intégrées par la suite à la littérature canonique syro-orientale, dont une grande majorité des points abordés traitent de l'héritage¹⁸⁰. Ces lettres rapportent des litiges qui sont remontés jusqu'au patriarche¹⁸¹. Ces deux ouvrages rendraient compte, d'après Lev. E. Weitz, des efforts des structures communautaires chrétiennes pour se renforcer en formalisant un rôle ecclésiastique clair dans la vie des familles, en réaction à l'établissement du califat¹⁸².

Si le problème de la succession dans le cadre de l'héritage n'est en aucun cas exclusivement réservé à une société ou une communauté donnée, dans une société patrilinéaire, comme celle dans laquelle écrivirent Siméon et Ḥnānīšo', le décès d'un homme, sans héritier mâle, mettait en danger la richesse et le patrimoine de toute la famille. C'est la raison pour laquelle, dans leurs ouvrages respectifs, l'objectif est de faciliter le transfert de cette richesse entre générations compte tenu de cette patrilinéarité, de résister à la crise inévitable qu'engendrait le décès du chef de famille et de sécuriser la continuation de leurs domaines fonciers et de leurs lignages¹⁸³.

Au début de la période abbasside, trois autres ouvrages de droit syro-oriental doivent être signalés, ils sont tous concentrés sur les questions d'héritage : celui d'İsoboht, évêque de Revardashir, qui produit une collection de « lois » dans son *Livre des jugements* composés vers 775-79¹⁸⁴ ; ceux des deux patriarches, Timothée I^{er} (r. 779-823) et son recueil de droit

¹⁷⁷ KAUFHOLD, Hubert (2012), "Sources of the Canon Law in the Eastern Churches", dans W. Hartmann et K. Pennington (ed.), *The History of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, Washington, Catholic University of America Press, p. 304-305.

¹⁷⁸ Sur Siméon voir notamment KAUFHOLD, (2012), "Sources of the Canon Law in the Eastern Churches", p. 305 ; PAYNE, Richard (2014), "East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Muslim Conquest", *Iranian Studies*, 48/1, *passim*.

¹⁷⁹ Sur les lettres de Ḥnānīšo', voir par exemple Tillier (2017), *L'invention du cadī*, p. 482 et ss.

¹⁸⁰ WEITZ, Lev E. (2018), *Between Christ and Caliph: law, marriage, and Christian community in early Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 45 ; PAYNE (2014) dans son article "East Syrian Bishops" utilise abondamment ces deux sources.

¹⁸¹ WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 45 ; voir également TILLIER (2017), *L'invention du cadī*, qui présente ces lettres et en propose une analyse, p. 482-490.

¹⁸² WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 44.

¹⁸³ PAYNE (2014), "East Syrian Bishops", p. 19.

¹⁸⁴ İsoboht, *Livre des Jugements* dans SACHAU, Eduard (1914), *Syrische Rechtsbücher*, Berlin, G. Reimer, III, p. 1-201.

canonique¹⁸⁵ et Išo‘ Bar Nūn (r. 824-828) et son traité « Canons, lois et sentences¹⁸⁶ »¹⁸⁷. Comme pour leurs prédécesseurs, le but est d’assurer la reproduction de la richesse matérielle et le statut social des lignages. Ils s’interrogent par exemple sur la place à donner aux femmes dans l’héritage. Vers le milieu du III^e/IX^e siècle, Abdīšo‘ Bar Bahriz, évêque de Mawṣīl et ami du médecin Ġibril b. Buḥtīšū¹⁸⁸, compose un traité sur le droit de l’héritage qui parfois propose des décisions contradictoires avec les ouvrages de droit précédents. Il rejette par exemple l’opinion de ses prédécesseurs selon laquelle la dot d’une fille constitue le seul droit de celle-ci sur le patrimoine de son père. À la place, il la fait hériter au même titre que les descendants mâles de son père, en lui donnant la moitié de la part qui était due à un fils¹⁸⁹. Lev. E. Weitz note que ces normes peuvent être mises en parallèle avec le droit islamique sur l’héritage et a pu être inspiré par celui-ci¹⁹⁰. Cela va dans le sens de la remarque que formule M. Tillier au sujet de la compilation des lettres de Ḥnānīšo‘ puisqu’il indiquait que cette compilation répondait à un projet de définition d’un droit des successions, une sorte d’alignement sur le caractère strict du régime successoral islamique, là où celui des Syro-Orientaux l’était beaucoup moins¹⁹¹.

L’on pourrait donc interpréter ce corpus syro-oriental qui met l’accent sur la question des successions à la lumière du contexte politique de leur production et voir dans cet investissement juridique une réaction ou un réajustement visant assurer la préservation de la communauté et son patrimoine.

2.2.2. Les autres sujets fonciers : contrats et ventes

Aucun de ces sujets n’est exclusivement foncier, de même que la question du *gaṣb* (usurpation) ou du *ribā’* (usure). Ils sont traités dans les chapitres consacrés aux *buyū’* dans les compendia de *fiqh* ou de *ḥadīṭ*-s. On remarquera néanmoins que les cas des ventes de terres ou les contrats d’exploitation de celles-ci sont également mentionnés dans les ouvrages consacrés à l’impôt, notamment parce qu’ils posent des problèmes en matière de fiscalité. Cela pourrait

¹⁸⁵ Timothée I^{er}, *Règles des jugements ecclésiastiques et des successions* dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 53-117.

¹⁸⁶ Išo‘ Bar Nūn, *Canons, lois et sentences*, dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 120-177.

¹⁸⁷ WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 115 et ss et 230 ; TILLIER (2017), *L’invention du cadi*, p. 500 et ss.

¹⁸⁸ Abdīšo‘ Bar Bahriz, *Règles sur le mariage et l’héritage*, éd. et trad. par W. SELB, *Abīšō‘ bar Bahrīz : Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidungen von Rechtsfällen*, Vienne, Böhlau, 1970 ; KAUFHOLD, (2012), “Sources of the Canon Law in the Eastern Churches”, p. 306-307.

¹⁸⁹ WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 230

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ TILLIER (2017), *L’invention du cadi*, p. 489.

aussi être le signe de la nécessité de traiter des problèmes fonciers dans le cadre d'un droit qui engloberait toute la communauté politique et pas seulement dans le cadre du droit personnel ou privé, propre à chaque communauté religieuse.

L'on sait néanmoins que les questions relatives aux contrats et aux terres faisaient par exemple l'objet de *responsa* de la part des autorités gaoniques juives. Rappelons à cet égard que nous disposons, pour la période qui nous intéresse de très peu de sources juridiques juives. Le traité juridique *Halakhot gedolot*, un résumé du Talmud rédigé dans un mélange d'hébreu et d'araméen vers le milieu du III^e/IX^e siècle et qui n'a pas été traduit, est l'une des seules sources¹⁹². Quant aux *responsa*, autrement dit les avis juridiques formulés par les autorités des deux académies juives iraqiennes de Sura et Pumbedita rédigés en araméen, nous avons très peu de choses sur eux avant le III^e/IX^e siècle et pas de sources avant le milieu du II^e/VIII^e siècle¹⁹³. Moshe Gil cite néanmoins quelques exemples de *responsa* pour les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles relatives aux affaires foncières comme le cas d'un partenariat pour l'exploitation d'une terre entre un juif et un non-juif sur la question de savoir si la terre pouvait être irriguée un jour de Shabbat¹⁹⁴ ou celui d'un juif qui a acheté une terre mais a perdu la preuve de la vente¹⁹⁵. Ainsi, il faut remarquer que les questions foncières engageant les relations entre les hommes étaient discutées de manière interne aux communautés religieuses.

C'est d'ailleurs peut-être l'enjeu de la question juridique foncière que cette tension entre autonomie et hétéronomie. Si cette tension était accentuée dans le cadre du foncier, c'est précisément parce qu'elle n'était pas qu'un problème ayant trait aux relations entre les hommes, comme le mariage ou les successions, mais qu'elle engageait aussi l'État compte tenu de la dimension fiscale qui y était attachée. La question des successions nous semble d'ailleurs pouvoir être intégrée à cette réflexion sur la tension entre autonomie et hétéronomie, qui dépasse en partie le sujet qui nous occupe.

Pour notre étude, il apparaît que, contrairement à la question fiscale dont le cadre normatif s'insère dans un certain rapport avec l'autorité de l'État, les questions des relations entre les hommes (mariages, successions, vente, contrat) n'engageaient à priori pas l'État sauf lorsque l'impôt et la continuité de l'exploitation des sols pouvaient être concernés. C'est la

¹⁹² Voir notamment BRODY, Robert (1998), *The geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, p. 217-221.

¹⁹³ BRODY (1998), *The geonim of Babylonia*, p. 197-200.

¹⁹⁴ Adressée à Hayy Gaon donc au X^e siècle, GIL, Moshe (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden/Boston, Brill, p. 397 (pour les références voir note 333)

¹⁹⁵ Adressée à Nahšōn Gaon (g. 874-882), GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 398.

raison pour laquelle, ces autres questions relatives au foncier sont éparpillées dans des corpus divers, propres à chaque communauté religieuse.

CHAPITRE 3 - DIRE ET CONTROLER L'ESPACE BAS-IRAQIEN

Nahr Malik est une ville plus grande que Sarsar, très peuplée, qui offre plus de ressources en dattes, céréales, fruits et arbres. On arrive alors à Qasr ibn Hubayra, la plus grande ville entre Bagdad et Kūfa, à proximité du bras principal de l'Euphrate, qui se dirige vers cette dernière ville. À droite et à gauche se développe un damier de petites rigoles, qui ne sont pas très importantes, mais suffisent aux besoins de la population et lui procurent les moyens de vivre. C'est le canton le plus fertile du Sawād. On aboutit à Nahr Sura, d'une petite superficie, mais le cours de l'eau est très abondant, c'est même le plus important des canaux dérivés de l'Euphrate : il arrose l'ensemble du Sawād de Kūfa, et le reste se perd dans les lagunes de Kūfa. De tous ces cantons, Sura se distingue par ses vignes et ses sirops¹.

Dans cet extrait de *La configuration de la terre* d'Ibn Ḥawqal, un grand nombre des caractéristiques du paysage bas-iraqien sont mentionnées : les villes, les eaux sous plusieurs formes (fleuve, canaux, rigoles), les cultures et la richesse agricole de la région. La portion de cette région qui est décrite est située au nord-ouest du Bas-Iraq et constitue un de ses multiples paysages.

La dimension régionale de cette thèse a été rappelée dans l'introduction². Nous entendons proposer dans ce chapitre une histoire de la géographie du Bas-Iraq, au sens de l'écriture de la terre, sa description (*ṣūrat al-ard*).

Nous présenterons dans un premier temps, les ouvrages qui « disent » le Bas-Iraq, non sans avoir d'abord pris le temps de rappeler les mots pour désigner cette région. Nous proposerons une analyse terminologique, tentant de mieux saisir comment l'espace bas-iraqien est compris par ceux qui le disent. Nous nous intéresserons donc à la valeur prise par ces mots à leur naissance sociale³ et au sens que portent les énoncés qui les accueillent.

L'eau, sous toutes ses formes, est assurément un thème bas-iraqien par excellence : celle de ses deux fleuves, le Tigre et l'Euphrate, celle de ses canaux, celle de ses marais. Elle fait l'objet du deuxième temps de ce chapitre. Dans un troisième temps, nous nous attarderons sur

¹ Donner les références précises : Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-Ard*, p. 242 [*Configuration de la terre*, p. 235-236].

² Pour une carte de la région, voir *infra*, Figure 1. Carte de l'Iraq, p. 473.

³ Cela renvoie à la démarche de l'étymologie sociale, définie notamment par TOURNIER, Maurice (2002), *Propos d'étymologie sociale*, 3 tomes, Lyon, ENS Éditions. Il s'agit rendre compte des relations de pouvoir sous-jacentes en s'intéressant à l'étude des contextes et des situations d'emploi des mots.

le paysage administratif du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle, sur la manière dont l'État dessina ce paysage, autrement dit, selon quelles logiques et à quelles fins. Enfin, le dernier point de ce chapitre s'attardera sur la terre bas-iraquienne : une région fertile et donc riche, tant sur le plan agricole que, par voie de conséquence, sur le plan fiscal.

I. Les mots et les livres pour le dire

Nous commencerons par l'étude des toponymes et poursuivrons avec les procédés de la description : comment les auteurs des ouvrages composant le corpus décrivent ? De cette étude des procédés descriptifs, seront aussi mieux appréhendées certaines des dénominations que l'étude terminologique aura mises en évidence.

1.1. Le Bas-Iraq par ses dénominations

Comment appelle-t-on la région à l'étude au cours des premiers siècles de l'Islam ? Quels liens entretiennent les différents toponymes entre eux ? Quelle est la nature des distinctions existant entre ces différents noms ? Le Bas-Iraq n'est pas dénommé par un terme spécifique dans les sources. Comment y arrive-t-on alors ? Par un jeu d'emboîtements, un jeu d'échelles que l'étude des termes peut permettre de saisir.

1.1.1. Mésopotamie, Babylonie, Iraq

L'Iraq ne se confond pas, à l'époque médiévale, avec l'Irak contemporain dont les frontières furent tracées au début du XX^e siècle. Cette province de l'Empire islamique ne correspond pas non plus à la Mésopotamie, qui désigne pendant l'Antiquité la région située entre le Tigre et l'Euphrate. Il faut distinguer une Haute-Mésopotamie, la Ġazīra, et une Basse-Mésopotamie qui correspond peu ou prou à l'Iraq. L'Iraq s'insère dans les limites de la Babylonie, en fonction des acceptions. En effet, la Babylonie renvoie aussi bien aux environs de l'ancienne ville de Babel/Bābil/Babylone – située non loin de Kūfa — qu'à un espace s'insérant dans les limites de la Mésopotamie⁴.

L'assimilation entre Basse-Mésopotamie et l'Iraq se retrouve dans le sens des mots. En effet, « al-'Irāq » viendrait du moyen persan *erag* qui signifierait « pays inférieur, pays du

⁴ NEUBAUER, Adolf (1868), *La géographie du Talmud*, Paris, Lévy Frères, p. 320-321.

sud⁵ ». Il s'agirait d'une racine persane assimilée à sa racine sémantique voisine en arabe. Une des hypothèses proposées par Yāqūt dans le *Mu'ğam al-Buldān* dans la longue notice qu'il consacre à al-'Irāq⁶ est l'arabisation du mot persan *Īrāh* qui signifiait le littoral et qui aurait donné *al-'Irāq* en arabe⁷. On retrouve par ailleurs chez Yāqūt le sens précédemment évoqué d'al-'Irāq comme la partie « inférieure » des territoires des Arabes. La première étymologie proposée est celle de la couture de cuir que l'on replie au bas de l'outre (*qirba*) pour lui donner plus de solidité.

Yāqūt signale aussi la forme duelle *al-'iraqān* en précisant que cela renvoie à Bašra et Kūfa⁸. On peut se demander dans quelle mesure le terme au duel faisait référence aux espaces régionaux que formaient Bašra et Kūfa plutôt qu'aux villes à proprement parler. Il est certes possible de lire cette distinction à partir de l'histoire administrative de la région dont on sait qu'elle fut constituée de deux gouvernorats dans les décennies qui suivirent la conquête⁹. Toutefois, l'on peut supposer que cela tenait aussi à des réalités paysagères différentes¹⁰.

Le terme Iraq pourrait donc avoir été emprunté au moyen persan. La province iraquienne était également désignée à l'époque sassanide par l'expression « Dil-I Irānshahr¹¹ » soit « le cœur du royaume d'Iran » qu'il faut distinguer de sa dénomination administrative Asōristān dont les limites correspondent à celles de l'Iraq islamique¹². Les délimitations de l'Iraq indiquées par les géographes arabes coïncident avec celles de la Babylonie, depuis Takrīt au nord ou la frontière de la province de Mawšil jusqu'à 'Abbādān au sud avec le Šaṭṭ al-'Arab¹³. Dans sa largeur, d'al-Qādisiyya ou d'al-'Uḏayb, dans la partie occidentale du Ṭaff, région de steppes caractérisée par des sources, zone de transition entre les plaines et le plateau du désert, elle s'étend jusqu'à Ḥulwān, située à l'est de Sāmarrā', au niveau de la chaîne de montagnes de Zagros. D'une certaine manière, l'Iraq est donc délimité par des frontières dites « naturelles » à l'est et à l'ouest. Sa dénomination « Iraq », géographique – contrairement aux termes choisis

⁵ SCHAEDEER, Hans H., « Sawād », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

⁶ Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 4, p. 93-95.

⁷ Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 4, p. 94.

⁸ Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 4, p. 93; LE STRANGE, Guy (1905), *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge, University Press, p. 25.

⁹ Voir *infra*, Chapitre 4, p. 184.

¹⁰ Ibn al-Faqīh dans son *Kitāb al-Buldān*, p. 377 distingue d'après al-Ašma'ī deux sawād-s (*sawādan*) : le Sawād de Bašra, al-Aḥwāz, Dastimaysān et le Fārs et de l'autre le Sawād d Kūfa, de Kaškar au Zāb et de Ḥulwān à al-Qadisiya.

¹¹ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-šīnā'at al-kitāba*, p. 160.

¹² MORONY, Michael (1982), « Continuity and Change in the Administrative Geography in the Late Sassanian and Early Islamic al-'Irāq », *Iran*, 20, p. 3.

¹³ Voir *infra*, Figure 1, p. 473.

par l'administration sassanide – ne conserverait que sa dimension méridionale et semblerait donc être un juste équivalent de Basse-Mésopotamie.

1.1.2. « Le pays noir », un mot pour dire le paysage

L'emploi d'*al-'Irāq* a perduré et perdure encore mais il ne doit pas faire oublier un autre mot : Sawād. Autre désignation de l'Iraq, le Sawād vient de la racine arabe *s-w-d*, et peut être traduit par « le pays noir ». Il s'agirait du nom arabe le plus ancien utilisé pour désigner la plaine d'alluvions comprise entre le Tigre et l'Euphrate¹⁴. Yāqūt dans *Mu'ğam al-Buldān* revient sur l'origine de ce nom et le fait remonter à la conquête arabe. Il écrit :

Et le deuxième renvoie aux villages et domaines de l'Iraq que les Musulmans conquièrent pendant le règne de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, que Dieu soit satisfait de lui, et qu'ils nommèrent ainsi parce qu'ils étaient « noirs » de cultures, de palmiers et d'arbres et parce qu'ils étaient limitrophes de la Péninsule des Arabes qui, elle, n'avait ni culture, ni arbre. Donc lorsqu'ils sortirent de leurs terres, le vert des cultures et des arbres leurs apparurent et ils nommèrent cela Sawād comme lorsque l'on aperçoit quelque chose de loin et que l'on dit : « qu'est-ce que cette noirceur ? ». Ils appellent le vert noir et le noir vert¹⁵.

L'origine de cette dénomination viendrait de la noirceur des cultures qui contrasterait avec le désert où vivaient les Arabes. L'emploi de la couleur noire pour faire référence à la fertilité des sols ne doit pas étonner. Comme l'a montré A. Morabia, une parenté existe entre la couleur verte et noire aussi bien chez les Arabes, les Hébreux, les Grecs ou encore les Chinois¹⁶. Yāqūt le précise d'ailleurs lui-même dans ce passage, puis juste après, lorsqu'il écrit que le Sawād a été nommé ainsi pour la verdure de ses cultures et de ses arbres¹⁷.

Al-Sawād, ce serait donc l'Iraq. Le terme est particulièrement utilisé par les auteurs d'ouvrages sur l'organisation des impôts et de manuels d'administration¹⁸. La raison de cet emploi privilégié tiendrait à ce que dans l'organisation du cadastre et des impôts par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Sawād était le toponyme officiel¹⁹. Lorsqu'il est en annexion devant un nom de

¹⁴ SCHAEDEER, Hans H., « Sawād », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

¹⁵ Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 3, p. 272. :

والثاني يُراد به رستاق العراق وضياعها التي افتتحها المسلمون على عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، سمي بذلك لسواده بالزرور والنخيل والأشجار لأنه حيث تاخم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر كانوا إذا خرجوا من أرضهم ظهرت لهم خضرة الزرور والأشجار فيسمونه سوادا كما إذا رأيت شيئا من بعد قلت ما ذلك السواد، وهم يسمون الأخضر سوادا والسواد أخضر.

Hilāl propose dans son *Tuḥfat al-'Umarā' fi ta'rīḥ al-wuzarā'*, p. 78 un récit similaire proche sur l'origine du mot.

¹⁶ MORABIA, Alfred (1964), « Recherches sur quelques noms de couleurs en arabe classique », *Studia Islamica*, 21, p. 88-89.

¹⁷ Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 3, p. 272 : “*fa-samūhu sawādan la-ḥuḍratihī bi-l-zurū' wa-l-ašğār*”.

¹⁸ Voir Abū Yūsūf, *Kitāb al-Ḥarāğ* ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl* ; Qudāma b. Ġā'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*.

¹⁹ Selon H. H. Schaefer, auteur de la notice de l'*Encyclopédie de l'Islam* consacré au terme de Sawād.

ville sous la forme « *sawād al-madīna* », « sawād » indique les villages entourant la ville, fertiles et donc verts²⁰. Si al-Sawād désigne la région, *sawād al-Kūfa*, par exemple, fait référence aux villages ou du moins à la région entourant Kūfa. Dans tous les cas, le terme de Sawād parle du paysage de la région iraquienne, ses cultures et ses arbres, de ce qui s’appréhende par la vue. Le mot Iraq, quant à lui, localise la région par rapport aux deux fleuves, l’Euphrate et le Tigre : il serait donc plus géographique que paysager. Les deux termes désignent un même espace, au point qu’al-Mas‘ūdī dans *Al-Tanbīh* écrive « *al-Sawād wa-huwa l-‘Irāq*²¹ » ; sont-ils pour autant interchangeables ?

1.1.3. « Al-Sawād wa-huwa l-‘Irāq » ?

Même s’ils sont sémantiquement différents, Sawād et Iraq désignent le même objet, une région de l’Empire islamique, celle qui comprend le Bas-Iraq. La question n’est donc pas de savoir si lorsqu’on les emploie on parle de la même chose. L’enjeu ne porte en aucun cas sur l’objet signifié mais sur une éventuelle logique dans leur usage. Lorsqu’on lit les sources qui portent sur les finances publiques ou sur l’administration de l’État, on remarque une prévalence du terme de Sawād par rapport à celui d’Iraq. Comment l’expliquer cependant ? Abū Yūsuf, dans son *Kitāb al-ḥarāğ* fait principalement usage de « al-Sawād ». Cependant, le terme Iraq n’est pas absent de son propos. Un passage de son chapitre consacré à la diminution et majoration de l’impôt²² met les deux termes en miroir :

‘Umar après avoir conquis le Sawād, conféra avec des notables d’Iraq et leur demanda combien ils payaient aux Perses pour leur terre²³. [*wa-anna ‘Umar lammā ftataḥa s-Sawād nāzara ba ‘ḍ dahāqīn al-‘Irāq wa-sa ‘alahum kam kuntum tu ‘addūna ilā l-a ‘āğim fī arḍikum*]

Dans cette phrase, l’auteur utilise les deux termes qui, bien qu’ils renvoient au même espace, confirment qu’ils sont néanmoins distincts sur le plan sémantique. À travers l’usage du terme de Sawād pour parler de l’espace conquis par les armées de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, on observe un processus d’appropriation de cet espace par un terme dont la racine est arabe et dont l’origine remonterait aux conquêtes. Le terme Iraq renverrait lui à la situation de la région avant

²⁰ D’une certaine manière « sawād » lorsqu’il est en annexion s’apparente au *contado* dans l’Italie du nord médiévale désignant un territoire composé de villages et de bourgades contrôlé par la ville.

²¹ Al-Mas‘ūdī, *Al-Tanbīh*, p. 38 ; on retrouve une expression proche chez Yāqūt, *Mu‘ğam al-Buldān*, vol. 4, p. 94 : dans l’entrée « al-‘Irāq » : العراق هو السواد

²² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 153-156 : « *fī l-ziyāda wa-l-nuqṣān min al-ḥarāğ* ».

²³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 155 [traduction de E. Fagnan modifiée p. 130].

la conquête de ‘Umar. En effet, il vient spécifier les notables avec lesquels confère ‘Umar : il s’agit de ceux qui constituaient certaines des élites foncières de la région sous les Sassanides.

L’analyse du chapitre consacré à la conquête du Sawād dans les *Conquêtes des pays* d’al-Balāḍurī est, à ce titre, éclairante. Celui-ci s’ouvre sur une occurrence d’al-Sawād puis suit, pendant tout le récit des différentes étapes de la conquête, l’emploi exclusif du terme *al-‘Irāq*. Ce n’est qu’à partir des développements sur la manière dont cette région conquise fut considérée et traitée par les conquérants, que les occurrences d’*al-Sawād* réapparaissent au point de remplacer totalement le terme *al-‘Irāq* à une exception vers la fin du passage²⁴.

Dans l’ouvrage d’al-Balāḍurī, les développements sur les conquêtes diffèrent des récits qui traitent de la période post-conquête²⁵. Cela tient à la manière dont al-Balāḍurī a composé son ouvrage et aux sources sur lesquelles il s’appuie²⁶. Les *isnād*-s sont distincts entre les deux parties. Dans la partie « post-conquête », qui traite notamment des conditions d’imposition de la région du Sawād, al-Balāḍurī s’appuie sur le corpus des traditions que l’on retrouve dans les ouvrages sur le *ḥarāğ*. En témoigne le fait que l’un des *isnād*-s qui revient le plus souvent est le suivant : al-Ḥusayn b. al-Aswad (m. 245/855-60) – Yaḥyā b. Ādam (m. 203/818)²⁷. Cela confirme l’emploi de Sawād dans le champ juridico-administratif. Nous faisons aussi cette observation dans le *Ta’rīḥ* d’al-Ṭabarī dans lequel l’emploi de Sawād apparaît avec les discussions relatives à l’après-conquête²⁸. Cela est par ailleurs observable dans le relevé des titres des ouvrages sur les conquêtes de la région attribués aux *aḥbārīyyūn* plus anciens²⁹.

Un détour par les dictionnaires médiévaux apporte matière à la démonstration puisque le terme *al-sawād*, pour désigner la région iraquienne, n’est pas défini dans ce sens dans le *Kitāb al-‘Ayn* – le premier dictionnaire arabe³⁰, qui date de la fin du II^e/VIII^e siècle ; contrairement à « *al-‘Irāq* » qui est défini comme « *šāṭī diğla wa-l-furāt*³¹ ».

²⁴ Sur tout le chapitre (p. 146-167), le basculement se joue à la page 161 lors du récit de la bataille de Ġalūla, l’exception se trouve p. 166 dans une tradition indiquant que le premier à avoir concédé des concessions des *ṣawāfi* de Khorsō était ‘Uṭmān.

²⁵ AL-QĀDĪ, Wadād (2010), “The Names of Estates in State Registers before and after the arabization of the Dīwāns”, in A. Borrut, P. M. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 255-281.

²⁶ AL-QĀDĪ (2010), “The Names of Estates in State Registers before and after the arabization of the Dīwāns”, p. 257.

²⁷ Sur Yaḥyā b. Ādam et son ouvrage, voir *supra*, chapitre 2, 2.1.3.3., p. 109-110.

²⁸ Sur cette conquête, notamment la bataille d’al-Qādisiyya et l’après-conquête : Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 3, p. 563-588.

²⁹ Voir *supra*, Chapitre 1, 1.1. Être historien en Iraq au II^e/VIII^e siècle, p. 32-33.

³⁰ L’attribution du *Kitāb al-‘Ayn* est débattue notamment entre une attribution à Al-Ḥalīl ou à al-Layṭ b. al-Muzaffar.

³¹ *Kitāb al-‘Ayn*, vol. 3, p. 137.

Cela étayerait l'hypothèse selon laquelle le terme *al-Sawād* serait plus récent que celui d'*al-'Irāq*. Le début du II^e/VIII^e siècle et le califat de 'Abd al-Malik sont marqués par le processus d'arabisation des *dīwān*-s. De plus, le débat sur les modalités de la conquête via la question du statut des terres conquises pour les imposer en conséquence date de ce même siècle et les premiers ouvrages produits sur cette question – dans la forme que nous leur connaissons – furent composés à la fin du II^e/VIII^e siècle. Sans remettre en question la stabilité et la véracité des traditions transmises remontant à l'époque de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, il est possible de dire que, dans la mesure où ces traditions ont été arrangées à une période où l'arabisation de l'administration était déjà bien avancée, ce n'est pas un hasard de voir apparaître de manière préférentielle le terme arabe de « sawād » plutôt que celui d'Iraq. Peut-être le terme Iraq a-t-il été remplacé par le terme de Sawād dans les traditions attribuées à 'Umar ou d'autres de ses contemporains, modification qui n'avait pas d'impact sur le contenu transmis. Si le terme apparaissait déjà à l'époque des conquêtes et de leurs immédiates suites, on le trouverait également dans les traditions sur les conquêtes, qui, elles, ne donnent principalement à lire que le terme de Iraq.

Dans un autre ouvrage d'al-Balāḍurī, les *Ansāb al-Ašraf*, le terme d'Iraq est constamment employé, même une fois que le processus d'arabisation fut bien entamé, dans des *aḥbār* relatifs à la fin du II^e/VIII^e siècle dont les collecteurs furent des contemporains des événements. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les chapitres consacrés au califat de Hišām et de ses délégués en Iraq, mais il est vrai qu'il n'est alors pas question de discuter de statuts de la terre ou de l'administration de l'impôt.

Les deux termes ne seraient donc pas interchangeable. Le terme *Sawād* rappelle le paysage de la région, sa fertilité implicite et la richesse fiscale qui y est associée, il est donc chargé, par les producteurs de normes, d'une signification singulière.

Au IV^e/X^e siècle et lors des siècles suivants, le terme de Sawād apparaît prendre le pas sur Iraq dans des ouvrages qui, d'une manière ou d'une autre, témoignent d'un lien avec l'administration. C'est ce qu'on remarque à la lecture du *Tuḥfat al-umarā' fī ta'rīḥ al-wuzarā'* de Hilāl al-Ṣābi' (m. 448/1056). Dans sa chronique consacrée aux vizirs – d'où l'appellation commune de son ouvrage *Livre des Vizirs (Kitāb al-Wuzarā')* – pendant la période des califats

d'al-Mu'taḍid (r. 279/892-289/902) et d'al-Muqtadir (r. 295/908-320/932) principalement³², on ne lit que le terme de Sawād. Les occurrences de Sawād sont, dans leur écrasante majorité, relatives à l'administration – impôt du Sawād (*ḥarāğ al-sawād*), revenus du Sawād (*amwāl al-sawād*), bureau du Sawād (*dīwān al-sawād*), districts du Sawād (*tasāsīğ al-sawād*), sous-districts du Sawād (*nawāḥī l-sawād*)³³ ou relèvent de l'indication géographique, mais souvent, là aussi, dans une perspective administrative³⁴.

En comparaison, la lecture du *Livre des vizirs* de son prédécesseur al-Ğahšiyārī (m. 296/908), donne à lire une autre répartition lexicale pour les périodes allant des califes dit *rāšidūn* jusqu'au début du règne d'al-Ma'mūn (196-218/813-833). Le terme de « sawād », bien moins présent en nombre (occurrences dans 5 pages contre 24 pages pour le terme Iraq, sur les 320 pages de textes dans l'édition choisie) n'apparaît que dans les chapitres concernant les règnes de califes abbassides³⁵. Son utilisation dans les parties « abbassides » a toujours une signification géographique, jamais administrative. Ces observations permettent de dire que le début de la période abbasside constitua véritablement la période de transition. Si les deux termes sont utilisés concomitamment, on perçoit une différence dans l'usage : Iraq désigne plutôt un espace géographique, Sawād plutôt une division administrative. L'on constate aussi que le terme Iraq prévaut pour ce qui appartient à l'« avant-conquête », tandis que Sawād domine pour l'« après-conquête ».

Ainsi, les ouvrages de description géographique de l'Empire conservent le plus souvent le terme Iraq. C'est le cas chez Ibn Ḥawqal³⁶ ou al-Muqaddasī³⁷. Ce dernier ne fait appel à la dénomination de Sawād que lorsqu'il parle du *ḥarāğ* dans cette région³⁸. Ibn al-Faqīh, quant à lui, conserve Sawād mais on notera que son propos se rapproche grandement de celui des géographes-administrateurs³⁹.

La thèse de la spécialisation des termes nous semble donc solide : le Sawād est d'abord un terme de l'administration, fiscale notamment, à partir de la période abbasside, alors que Iraq

³² SOURDEL, Dominique (1959-1960), *Le vizirat abbaside, de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damas, Institut français de Damas, p. 11.

³³ Hilāl al-Şābi', *Tuḥfat al-umarā'*, p. [impôts du Sawād]13 ; [richesses du Sawād] 53 ; [Bureau [de l'impôt] du Sawād]135,142,182 ; [Cantons du Sawād] 176,280 ; [sous-districts du Sawād] 208, 278.

³⁴ « *al-ummāl bi-l-sawād al-ahwāz wa-fārs wa-kirmān* », trad. Les percepteurs des impôts du Sawād, d'al-Ahwāz, du Fārs et du Kirmān (Hilāl al-Şābi', *Tuḥfat al-umarā'*, p. 197) ; « *ğā'nī rajulun min al-tunnā' bi-l-sawād* » : Un homme des paysans propriétaires du Sawād est venu à moi (Hilāl al-Şābi', *Tuḥfat al-umarā'*, p. 217) ; « *wa-l-diyā' al-mawrūta bi-l-sawād* » (Hilāl al-Şābi', *Tuḥfat al-umarā'*, p. 310).

³⁵ À une exception près. On trouve une occurrence dans le chapitre consacré à 'Abd al-Malik mais c'est dans un *ḥabar* rapportant un événement qui eut lieu sous al-Manşūr. al-Ğahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 37.

³⁶ Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-Arḍ*, p. 231-247.

³⁷ Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 113-135.

³⁸ Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 133.

³⁹ Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, p. 377-394.

est un terme géographique, premier, chronologiquement, dans la désignation de la région. En outre, l'émergence de la notion de Sawād permet de dater d'autres processus de catégorisations juridiques et de production de normes dans le champ juridique.

1.1.4. Le Bas-Iraq

Le Bas-Iraq n'est pas dénommé par les auteurs des sources. Cette échelle n'est donc pas envisagée. Pourtant la région de ce Bas-Iraq est généralement celle dont il est question lorsqu'apparaissent les termes de Sawād ou d'Iraq. Cela tient à ce que les villes principales de la région pendant la période qui nous occupe – Baṣra, Kūfa ou Wāsiṭ - étaient localisées dans cet espace.

Il n'est pas déterminé par un terme spécifique dans les sources mais la pertinence géographique et paysagère du Bas-Iraq en fait une entité à part qui justifie une telle singularisation. Celle-ci tient notamment à l'importance de l'eau. Les toponymes pour désigner la région iraquienne indiquent la présence de l'eau comme un déterminant du paysage de cette région, Mésopotamie au premier titre. L'Iraq correspond donc à la Basse-Mésopotamie, parler de Bas-Iraq implique ainsi l'existence d'un Haut-Iraq – il s'agit de la plaine alluviale et, au nord déjà, le plateau de Ġazīra et ses vallées. Le Bas-Iraq se compose de deux domaines géographiques : la plaine deltaïque et les marais⁴⁰.

1.2. Un corpus spécifique ?

L'objectif de ce point est de voir comment les sources, dont on se demandera notamment si elles sont « spécialisées » dans la description géographique, disent non seulement la région étudiée mais son paysage.

1.2.1. « L'école classique »

Tous produits au IV^e/X^e siècle, les ouvrages d'al-Ya'qūbī, al-Iṣṭaḥrī, Ibn Ḥawqal (m. 378/988) et al-Muqaddasī (m. v. 390/990) formeraient un ensemble cohérent

⁴⁰ SANLAVILLE, Paul (1989), « Considérations sur l'évolution de la Basse Mésopotamie au cours des derniers millénaires », *Paléorient*, 15/2, p. 7, 8, 9 et fig. 2 (p. 7).

appelé par certains « l'école classique⁴¹ » et que d'autres – André Miquel notamment – associent à « l'avènement d'une véritable géographie humaine⁴² ».

Le dénominateur commun de ces ouvrages – desquels il faut exclure le *Kitāb al-Buldān* d'al-Ya'qūbī –, est un ensemble de vingt-et-une cartes, chacune représentant une des régions de l'Empire islamique⁴³. Ces cartes, que l'on doit à al-Balḥī⁴⁴ (m. 322/934) sont présentes dans chacun de ces ouvrages, mais leur statut varie d'un auteur à l'autre. Iṣṭaḥrī se livre à un simple commentaire de ces cartes quand Ibn Ḥawqal développe largement son texte. Chez al-Muqaddasī, elles ne sont plus que de simples illustrations de son texte⁴⁵.

Ces géographes ne furent pas les premiers à partir arpenter le monde mais l'usage qu'ils font de l'observation (*'iyān*) et du voyage constitue une révolution méthodologique : l'enregistrement de la chose vue se systématisait⁴⁶. La présentation de l'information et de ses cadres est pareillement placée sous le signe de la systématisation⁴⁷. Chez chacun de ces auteurs – exception faite encore d'al-Ya'qūbī – la présentation de l'Empire est divisée par *iqlīm*, qui a pris le sens d'entité provinciale, de ses limites, de ses configurations physiques et de ses traditions.

Al-Ya'qūbī, quant à lui, ne se base pas sur les cartes et ne fait pas le choix d'un découpage en *iqlīm*. Son utilité en ce qui concerne la description de l'Iraq est par ailleurs limitée puisqu'une grande partie de sa description de la province ne nous est pas parvenue. Pour le Bas-Iraq, ont été seuls conservés les passages sur Kūfa. Toutefois al-Ya'qūbī joue un rôle déterminant car il se situe à l'articulation chronologique entre la géographie dite « humaine » et une autre géographie, administrative, dont ce fonctionnaire voyageur est le produit. Cette géographie était tributaire d'une culture théorique et livresque. Al-Ya'qūbī permet de rappeler,

⁴¹ VERKINDEREN, Peter (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī. Tracking the traces of 5 rives in Lower Iraq and Ḥūzistān in the Early Islamic Period*, P.h.D. under the supervisors Prof. dr. Michel Tanret and Prof. dr. Caroline Janssen. Je remercie Peter Verkinderen de m'avoir transmis sa thèse. Je n'ai pas consulté la version publiée de celle-ci publiée en 2015 intitulée *Waterways of Iraq and Iran in the early Islamic period. Changing rivers and landscapes of the Mesopotamian plain*, Londres/New York, I. B. Tauris. VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 68 pour l'expression the "Classical School". C'est al-Muqaddasī qui aurait, le premier, employé l'expression *Maḥab Abī Zaid al-Balḥī*.

⁴² MIQUEL, André (1967), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle, tome 1*, La Haye, Mouton & Compagnie, p. 267

⁴³ VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 68-69. P. Verkinderen consacre tout un chapitre à ces écrits géographiques qui composent son corpus.

⁴⁴ VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 70-77: Abū Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balḥī est né en 235/849 de Balḥ, une ville au nord de l'Afghanistan actuelle. C'est un savant versé en philosophie et sciences religieuses qui étudia à Bagdad et voyagea dans toute l'Iraq.

⁴⁵ Pour des exemples de ces cartes, voir *infra*, Figure 5, p. 477.

⁴⁶ MIQUEL (1967), *La géographie humaine du monde musulman, tome 1*, p. 278 et ss.

⁴⁷ *Ibid.*

en outre, que ces ouvrages du IV^e/X^e siècle, ne naissent pas de nulle part. Ils s'appuient sur un héritage composé de ces ouvrages qui font de la description du *dār al-Islām* leur objet et sont portés par d'autres enjeux et objectifs.

1.2.2. Une géographie administrative à visée encyclopédique

La géographie administrative que l'on retrouve chez Ibn Ḥuradāḏbih (m. entre 272/885 et 300/912)⁴⁸ et Qudāma b. Ğa'far (m. entre 328/939-40 et 337/948)⁴⁹ tient son appellation de deux éléments : l'information géographique qui s'y trouve vient très certainement des informations présentes dans les différents *dīwān*-s et il s'agit d'une littérature qui s'adresse aux secrétaires (*kuttāb*) en s'insérant dans un ensemble de connaissances larges que se devait de maîtriser le fonctionnaire d'une administration comme celle de l'Empire abbasside⁵⁰.

L'introduction de Qudāma à la sixième partie (*manzila*) dévolue aux connaissances géographiques dans son *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba*⁵¹ est claire quant au dessein de l'entreprise et donc à la présence de ces informations géographiques dans des ouvrages à portée encyclopédico-administrative :

Qudāma b. Ğa'far a dit : il faut que celui qui se croit apte à un poste de secrétaire dans la chancellerie n'ignore pas les choses de la terre, son agencement, les espaces cultivés de sa région, quelles sont ses parties habitées et quelles sont celles qui ne le sont pas, les frontières du [Dār] al-Islām et ce qui entoure les montagnes et les peuples éloignés de l'Empire qu'il veut administrer⁵².

Au tournant des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, la géographie administrative dont ces deux auteurs – qui utilisent les mêmes sources et se seraient peut-être connus – furent les représentants est « technique » en ce qu'elle répond à un besoin administratif, en particulier chez Ibn Ḥuradāḏbih. Les ambitions de cette géographie dépassent cependant cet horizon, en témoigne, chez Qudāma b. Ğa'far, la réunion dans un même ouvrage de toutes ces connaissances plurielles (art d'écrire, langue, histoire, géographie, itinéraires, description des bureaux, droit) découpées en *manāzil*. La septième, qui porte sur l'impôt, est placée directement

⁴⁸ Ibn Ḥuradāḏbih, *al-Masālik wa-l-Mamālik*. Sur l'auteur, voir HADJ-SADOK, M., « Ibn Ḥuradāḏbih », *Encyclopédie de l'Islam, II* [En ligne].

⁴⁹ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba*. Sur l'auteur, voir l'étude de HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 22-25.

⁵⁰ Ibn Ḥuradāḏbih était en effet fonctionnaire et peut-être chef du service du courrier (reprendre réf), Qudāma, quant à lui, était aussi fonctionnaire (Yāqūt, *Mu'ġam al-Udabā'*, vol. 4, p. 2235-2236).

⁵¹ La cinquième présente les différents *dīwān*-s de l'administration, la septième porte sur la fiscalité et la huitième sur l'histoire (partie dans laquelle l'auteur reprend en grande partie al-Balāḏurī)

⁵² Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 131.

قال قدامة بن جعفر: ما ينبغي لمن يرشح نفسه من الكتابة للرئاسة العالية، أن لا يكون جاهلاً بأمر الأرضي ووضعها ونخيل اقطارها وعلم غامرها وما لا يبلغه العمران منها ومعرفة ثغور الإسلام وأحوال الأجيال والأمم المطيعة بالمملكة التي يريد تدبيرها.

après celle dans laquelle est décrit le paysage administratif, ses différentes circonscriptions et les recettes de l'impôt⁵³.

Il faut dire aussi un mot du *Kitāb al-Buldān* d'Ibn al-Faqīh (m. v. 289/902-3), composé vers 290/903 comme une encyclopédie en cinq volumes du monde de l'Islam mais qui ne nous est connue que par le résumé de 'Alī al-Šayzarī au début du V^e/XI^e siècle. Nous choisissons de l'associer aux représentants de la géographie administrative car le chapitre qu'il consacre au Sawād offre des informations sur les découpages administratifs et autres éléments comme le *ḥarāğ*, qui relève de cette connaissance administrative⁵⁴.

De l'ouvrage encyclopédique d'Ibn Rusta, *al-A'lāq an-nāfisa* (*Les Atours précieux*), composé au début du IV^e/X^e siècle, seul un volume a été conservé, le septième qui est consacré aux connaissances géographiques. L'œuvre d'Ibn Rusta serait proche des travaux d'Ibn Ḥuradādhbih et de Qudāma b. Ğa'far ; elle relèverait plutôt de la géographie administrative même si cette interprétation ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs⁵⁵. Peu de doute par contre au sujet d'al-Mas'ūdī et de son rattachement à un savoir encyclopédique. Al-Mas'ūdī, que ce soit dans *Les Prairies d'Or* (*Murūğ al-Dahāb*) ou dans *al-Tanbīh*, résumé du premier, accorde à la géographie une place dans le plan de son encyclopédie. Dans les *Prairies*, al-Mas'ūdī propose des passages, qui restent relativement courts, sur l'Iraq, dans le chapitre portant sur les mers et les fleuves et dans celui intitulé « Renseignements généraux sur la description de la terre et des différentes contrées ; de l'amour de l'homme pour son pays natal », qui vient immédiatement après l'histoire antéislamique⁵⁶. Dans *al-Tanbīh*, al-Mas'ūdī est plus prolixe puisqu'il offre tout un chapitre à la description du quatrième *iqḷīm*, autrement dit le Sawād⁵⁷.

Enfin, al-Balādhurī, dans *Futūḥ al-Buldān*, explicitement, ou au détour de son récit sur les conquêtes et l'après-conquête, fournit des indications géographiques et paysagères – sur la

⁵³ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-šīnā' at al-kitāba*, p. 201-255 (puis sur les modalités de conquêtes). Voir l'ouvrage de HECK (2002), *The construction of knowledge in Islamic*.

⁵⁴ Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, p. 377-394 : *Qawl fi l-Sawād wa-waṣfatihi wa-a'lām ḥudūdihi wa-kūrihi wa-ṭasāsīğihi wa-sabab misāḥat al-ard wa-taqdīr ḥarāğihi wa-ṭawlihi wa-'arđihi*

⁵⁵ S. MAQBUL, Aḥmad, « Ibn Rusta », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne]. Cependant, André Miquel critique cette théorie sur de nombreuses pages dans la *Géographie humaine (vol 1)* : En partant de l'observation selon laquelle rien ne permet de penser qu'Ibn Rusta ait adressé son ouvrage à une administration, qu'elle soit califale ou provinciale, il replace Ibn Rusta et son œuvre dans son contexte historique et géographique – Işfahan au tournant du III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle — pour en faire une œuvre engagée pour la défense d'un « Islam composite, héritier de plusieurs cultures et ensemble de nations diverses, [p. 192-202].

⁵⁶ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahāb*, tome 1, p. 214-230 [fleuves et mers] et tome 3, p. 127 [dans *ḍikr ḡawāmi' min al-aḥbār wa-waṣf al-ard wa-l-buldān wa-ḥanīn al-nufūs ilā l-awṭān*]

⁵⁷ Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh*, p. 34-50 : *ḍikr al-iqlīm al-rābi'*

formation des marais par exemple. La présence d'al-Balāḍurī dans la présentation de ce corpus participe à dire qu'à côté d'un certain nombre d'ouvrages que l'on peut considérer comme spécifiques, il faut aussi compter sur un ensemble d'autres ouvrages qui décrivent le Bas-Iraq à l'occasion d'autres développements.

1.2.3. La géographie de Suhrāb

Au nombre des ouvrages composant le corpus rassemblé pour cette étude, le *Livre des merveilles des sept climats* (le *Kitāb 'ağā'ib al-aqālīm al-sab'a*), de Suhrāb (auteur de la fin du III^e/IX^e siècle et du début du IV^e/X^e siècle) ou Ibn Sarābiyyūn⁵⁸ consiste en un manuel pour la réalisation d'une mappemonde. Par certains aspects, cet ouvrage reprend celui d'al-Ḥwārizmī (m. v. 232/847), *Ṣurat al-Arḍ*, qui se divisait en six sections : villes, montagnes, mers, îles, régions géographiques et rivières⁵⁹. La description détaillée des paysages bas-iraquiens se situe dans le chapitre consacré aux fleuves, à leurs affluents et à leurs canaux. La description de la géographie de l'Iraq et du Bas-Iraq se présente en suivant les fleuves du Tigre et de l'Euphrate, au fil de leurs eaux. La description de Suhrāb est la plus détaillée du corpus, peut-être parce qu'elle devait servir de support à la construction de la carte⁶⁰.

Les cartes de l'Iraq qui ont été conservées font en effet du Tigre et de l'Euphrate et du réseau hydrographique de l'Iraq les caractéristiques premières de cette région. Ce n'est donc pas une surprise si, souvent dans les titres qui composent ce corpus, c'est dans les chapitres consacrés à ces fleuves que l'on trouve des descriptions du Bas-Iraq. Cela ne signifie pas pour autant que d'autres informations géographiques ne sont pas disponibles ailleurs dans ces ouvrages. Néanmoins, les descriptions d'ordre physique sont souvent associées aux fleuves. C'est le cas chez Suhrāb mais aussi chez Ibn Rusta et al-Mas'ūdī. Qudāma, quant à lui, y consacre un court développement dans son chapitre sur les rivières et les marais⁶¹. C'est surtout dans la partie sur les provinces et leur impôt qu'il développe, comme le fait Ibn Ḥuradāḍbih, la

⁵⁸ Le nom de l'auteur de l'ouvrage porte à questionnement. P. Verkinderen revient sur ce point dans VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 49-51.

⁵⁹ Sur al-Ḥwārizmī, voir par exemple VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 46-47. Un seul manuscrit de cet ouvrage daté de 418/1037 a été conservé. Aujourd'hui à la Bnu de Strasbourg (ms. 4247) il a été édité par Hans Von Mzik en 1926.

⁶⁰ Un seul manuscrit, conservé au British Museum et daté de 709/1309, préserve cet ouvrage qui a été édité en 1929 par Von Mzik ; En 1895, les parties concernant l'Iraq avaient déjà été éditées et traduites en anglais par LE STRANGE, Guy (1895), « Description of Mesopotamia and Baghdad, written about the year 900 A.D. by Ibn Serapion. The Arabic Text Edited from a MS in the British Museum Library, with Translation and Notes », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Janvier et Avril, p. 1-76 et p. 255-315.

⁶¹ Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 155-156.

géographie administrative de la région en présentant ses districts et circonscriptions⁶². Ainsi, les ouvrages d'al-Muqaddasī, Ibn Ḥawqal ou Iṣṭahrī se distinguent largement, comme cela a été montré, en ce qu'ils regroupent ces différents éléments – géographie physique et administrative – dans un seul chapitre qu'ils consacrent à la province en tant qu'entité.

L'eau est une donnée prépondérante de cette région du Bas-Iraq ; aucun ouvrage du corpus ne fait l'impasse sur la description de ses fleuves, le Tigre et l'Euphrate, de ses canaux mais aussi de ses marais. À côté de la géographie physique se trouve une autre géographie, celle de l'Empire avec ses districts, circonscriptions, villes importantes et routes. Les ouvrages de Qudāma b. Ġa'far et d'Ibn Ḥuradādbih sont, sur ce plan, les plus détaillés.

II. Une région entre les eaux

L'Irak c'est le dialogue du Tigre et de l'Euphrate, jusque-là séparés, désormais unis par tout un lacs de canaux, de marécages⁶³.

La réunion de ces deux fleuves caractérise la géographie de la région bas-iraquienne. Dans sa partie haute, le Tigre et l'Euphrate s'observent encore de loin. Le réseau des canaux ne débute qu'à hauteur d'al-Anbār, le paysage est alors celui de la plaine alluviale. Le Bas-Iraq commence, quant à lui, avec la plaine deltaïque où le Tigre et l'Euphrate, ne recevant plus d'affluents, se divisent en multiples bras et diffluences⁶⁴.

Un mot pourrait caractériser aussi bien la géographie que le paysage de cette région tant sa polysémie semble prendre tout son sens. Ce « grand mot », c'est *nahr* (pl. *anhār*)⁶⁵. *Nahr* signifie d'abord eau courante, c'est ce qu'on lit chez al-Mas'ūdī qui, dans *Les Prairies d'Or*, écrit « Toute eau courante est un *nahr*, l'endroit d'où jaillit l'eau est une source ('*ayn*) ; un lieu où se trouve une grande quantité d'eau est un *baḥr*⁶⁶ ». Le champ de signification de ce terme est ainsi très large puisqu'il est employé aussi bien pour parler d'une rivière, d'un fleuve que d'un canal. Dans les sources le même terme est utilisé à chaque reprise. L'auteur des *Limites*

⁶² Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 159-182 ; Ibn Ḥuradādbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 6-14.

⁶³ MIQUEL (1980), *La géographie humaine, tome 3, Le milieu naturel*, p. 198.

⁶⁴ SANLAVILLE, Paul (1989), « Considérations sur l'évolution de la Basse Mésopotamie au cours des derniers millénaires », *Paléorient*, 15, p. 8.

Pour une représentation cartographique médiévale, voir *infra*, Figure 5., p. 477.

⁶⁵ Nous reprenons l'expression de « grand mot » à André Miquel. NEUBAUER, (1868), *La géographie du Talmud*, p. 337-341 : le terme est utilisé dans le Talmud.

⁶⁶ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-Dahab*, tome 1, p. 281 : « *wa-kullu mā' ġāra fa-huwwa nahr, wa-ḥaytu yanba'u al-mā' fa-huwwa 'ayn, wa-ḥaytu yakūnu ma'zam al-mā' fa-huwwa baḥr* ».

du monde (*Hudūd al-‘ālam*) confirme cela lorsqu’il écrit que « l’on distingue deux sortes de rivières, les unes naturelles et les autres artificielles (*šinā ‘i*)⁶⁷ ». Les *anhār*, quels qu’ils soient, forment un territoire cohérent et qu’ils marquent visuellement et pratiquement au sens où ils font partie du quotidien des habitants de la région.

Nahr est donc le maître mot du Bas-Iraq. Il y a d’abord les deux *nahr*-s par excellence : le Tigre et l’Euphrate. Il y a aussi tous les autres *anhār*, la plupart du temps résultats de l’action de l’homme, mais parfois diffluences naturelles. Enfin, là où le canal se perd, disparaît dans les marécages, c’est un autre pays qui s’offre à la vue du voyageur et l’historien ne peut manquer de lui consacrer quelques pages.

2.1. Entre le Tigre et l’Euphrate

Ces deux nobles fleuves, le Tigre et l’Euphrate, sont trop célèbres pour qu’on les décrive. Ils confluent entre Wāsiṭ et Baṣra et se jettent dans la mer, coulant du nord au sud. Dieu les a gratifiés, eux et le Nil, de bénédictions comme on le sait bien⁶⁸.

On serait tenté de faire comme Ibn Ḡubayr (m. 614/1217), laisser la célébrité prendre le pas sur la description. Le Tigre (*Diġla*) et l’Euphrate (*al-Furāt*) forment aussi bien des voies de communication pour les hommes et les marchandises qu’un apport vital en eau pour la région. Décrire le fleuve suit donc un ordre, souvent le même : sa source, le profil général de son cours, autrement dit, les villes ou villages par lesquels il coule, parfois le récit de ses éventuels déplacements, et son aboutissement, la mer dans laquelle il se jette, quand il s’y jette. Ses affluents peuvent être présentés. Vient ensuite, pour les descriptions les plus détaillées⁶⁹, la présentation de ses diffluences ou dérivations, nombreuses, naturelles ou artificielles. Le Tigre et l’Euphrate, en organisant le réseau, donnent forme à un paysage « tissé d’eau multiple, captée, dirigée, divisée, d’une poussière de villages et de domaines, de roues à auges, de ponts de pierre ou de bateaux⁷⁰ ».

Nous lisons donc la description du Tigre et de l’Euphrate au fil des eaux. Les repères descriptifs pour présenter leur cours sont constitués des villes, des toponymes. Aux

⁶⁷ *Hudūd al-‘ālam*, trad. V. Minorsky, *The regions of the world*, p. 69 (§6).

⁶⁸ Ibn Ḡubayr, *Riḥla*, p. 193 [traduction *Voyageurs Arabes*, p. 217].

⁶⁹ Au premier titre, toujours Suhrāb, le commentaire de sa carte oblige Ibn Ḥawqal à des développements. Ce n’est pas le cas d’al-Muqaddasī dont les développements sur les deux fleuves sont courts dans la partie sur la province iraquienne mais sont augmentés de ses notations dans sa présentation des différentes localités. Avec lui, donc, le point de vue est d’abord celui des villes sur le long des fleuves et non les fleuves passant par des villes.

⁷⁰ MIQUEL (1980), *La géographie humaine, tome 3, Le milieu naturel*, p. 199.

caractéristiques physiques de l'espace se mêlent donc déjà des informations relatives à la géographie administrative, au maillage urbain ou villageois de cette région.

Peter Verkinderen dans le cadre du travail de recherche qu'il a mené dans sa thèse est partie- à la recherche du cours de ces deux fleuves⁷¹. Nous nous limitons ici à donner, pour l'Iraq, les caractéristiques du Tigre et de l'Euphrate en ce qu'ils sont nécessaires à l'appréhension des spécificités géographiques du Bas-Iraq.

L'Euphrate entre dans la région du Sawād à Ḥadiṭa et continue son cours via Ḥit. Le réseau de canaux commence à hauteur d'al-Anbār. Le Nahr 'Isā, le Nahr Ṣarṣa, le Nahr Malik et le Nahr Kūṭā – seul ce dernier se situe dans la région bas-irakienne – sont les quatre principaux canaux dérivés de l'Euphrate qui rejoignent le Tigre dans lequel ils se jettent. En amont de la ville de Kūfa, l'Euphrate bifurque et se partage en deux bras. Le premier, le bras occidental, passe par Kūfa. Cette branche, dite ancienne (en arabe *al-'atīq*), était l'une des principales artères de la période sassanide⁷². Une fois passé Kūfa, difficile de savoir précisément ce que devient le cours de l'Euphrate, il se déverse dans les marais. Le bras oriental, quant à lui, appelé « branche de Hilla » ou « Nahr Sura » traverse le pays entre les deux fleuves. Il rejoint le Tigre via notamment le Nahr al-Nīl mais il se perd par ailleurs dans les marais⁷³. Le Nahr al-Nīl tire son nom de la ville al-Nīl⁷⁴.

Le parcours du Tigre en Iraq ne peut être aussi facilement résumé⁷⁵. Dès qu'il passe Takrīt, le Tigre se divise en de nombreux canaux, dont les principaux qui forment un système sont : le Nahr al-Ishāqiyya sur la rive occidentale, al-Qawāṭil sur la rive orientale sur lequel se greffe le Nahrawān et son système qui irrigue la partie orientale de Bagdad. Enfin le Duḡayl ou « petit Tigre » qui irrigue la partie occidentale du Tigre⁷⁶. En dessous de Bagdad, donc dans l'espace qui nous intéresse au premier titre, le Tigre reçoit les eaux des canaux dérivés de l'Euphrate, cités précédemment, tandis qu'il méandre jusqu'à Māḍarayā, au nord-ouest de Wāsiṭ⁷⁷. C'est alors qu'il faut distinguer trois dérivations : le Ṣaṭṭ al- Ḥayy ou Ṣaṭṭ al-Ġarraf et

⁷¹ Dans *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī, Tracking the traces of 5 rivers in Lower Iraq and Ḥūzistān in the Early Islamic Period* : pour le Tigre : p. 143-255 ; pour l'Euphrate : p. 113-140. Avant lui Guy Le Strange avec *The Lands of the Eastern Caliphate* apportait déjà des développements conséquents. LE STRANGE, Guy (1905), *The lands of the Eastern caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem conquest to time of Timur*, Cambridge, Cambridge University Press

⁷² VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 133-135, 141.

⁷³ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁴ Aujourd'hui Nīliyya. Ce canal était encore conservé au XX^e siècle. Il a été étudié, sauf pour l'extrémité orientale par Sarre et Herzfeld, voir STRECK, M., RICHARDSON, M.E.J., « Niffar », *Encyclopédie de l'Islam, II* [En ligne] et DE VAUMAS, E., « al-Furāt », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

⁷⁵ P. Verkinderen consacre trente pages dans *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, quand la description de l'Euphrate coure sur une centaine de pages, reflet de ce que les sources permettent de dire.

⁷⁶ Sur le Duḡayl, voir VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 259-383.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 145-146.

le Šaṭṭ Duğayla. Ce dernier est la plus importante dérivation du Tigre à l'époque islamique⁷⁸. Plusieurs branches et canaux en sont dérivés avant qu'il ne déverse ses eaux dans les marais. La troisième dérivation correspond à l'actuelle branche du Tigre et coule plus au nord-est. À hauteur d'al-Qurna, cette branche, alors très réduite, devient le Tigre borgne (*Diğla al- 'Awrā*)⁷⁹. Le Tigre borgne compose dans ce « bas pays ouvert à la marée⁸⁰ » le dernier chaînon du cours du Tigre.

Ce qui vient d'être décrit rappelle que le mouvement des fleuves est une donnée incompressible à ne jamais perdre de vue. Il rappelle ainsi que la description qui se fige ici est, par bien des égards, incorrecte puisqu'elle ne saisit pas ce mouvement. Reconstruire ce mouvement, en faire l'histoire, c'est notamment à cela que s'était appliqué Peter Verkinderen. Au II^e/VIII^e siècle, il apparaît très clairement que l'un des aboutissements tant de l'Euphrate que du Tigre sont les marais⁸¹. Les deux fleuves se déchargent dans les marais qui d'une certaine manière avalent leurs eaux et celles de leurs canaux.

Le Tigre et l'Euphrate mettent en relation toute la région, et celle-ci avec les autres. En un sens, ils organisent un système de communication à l'échelle de l'Empire. Les deux fleuves sont des routes, des axes indispensables à la circulation. Ibn Ğubayr ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit à propos de l'Euphrate :

Ce fleuve, en accord avec son nom, a une eau très douce et très légère. C'est un grand fleuve aux flots abondants que les bateaux remontent et descendent. La route qui relie al-Hilla à Bagdad est excellente et belle, elle traverse des plaines et des zones cultivées ; les villages se succèdent sans interruption à droite et à gauche. Ces plaines sont traversées par des petites canaux dérivés de l'Euphrate qui arrosent des terres arables sans limite tant elles sont vastes et étendues⁸².

Autre évidence des modalités de la description du cours de ces fleuves, tous les auteurs n'ont pas la même connaissance semble-t-il de ce cours et de la géographie du système. Malgré cela, le paysage est lui toujours le même. On le distingue avec les mots d'Ibn Ğubayr : des villages et des terres cultivées, non loin des canaux.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁹ Appelé à partir de l'époque moderne Šaṭṭ al- 'Arab.

⁸⁰ MIQUEL (1980), *La géographie humaine, tome 3, Le milieu naturel*, p. 200.

⁸¹ Sur le Tigre borgne, VERKINDEREN (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 147-148.

⁸² Al-Ğubayr, *Riḥla*, p. 190 [[traduction *Voyageurs Arabes*, p. 215].

2.2. Le réseau des canaux de la plaine deltaïque

Pour saisir l'ampleur de ce réseau et réaffirmer la polysémie du terme de *nahr*, ces deux extraits de Ibn Ḥawqal lorsqu'il décrit Baṣra sont éclairants :

Selon un historien documenté, les canaux de Bassorah avaient été dénombrés au temps de Bilal ibn Abi Burda : ils se montaient à plus de cent mille cours d'eau, et sur la plupart d'entre eux naviguaient de petits bateaux. J'avais refusé d'admettre ce chiffre pour l'époque de Bilal jusqu'au moment où j'ai parcouru une grande partie de cette région. Or sur l'espace d'un jet de flèche, j'ai vu souvent une quantité appréciable de ces petits canaux sur lesquels naviguaient ces barques appelées *sumairiyyāt* : chaque canal portait le nom de celui qui l'avait fait creuser, ou de la localité vers laquelle il coulait et déversait son eau⁸³.

Puis :

En amont et en aval de Bassorah, les canaux sont très nombreux: certains d'entre eux sont presque aussi grands que le précédent [le canal d'Obolla] [...] Tous ces grands canaux communiquent entre eux⁸⁴.

Le premier élément à souligner est le nombre et ce, déjà avant la période islamique⁸⁵. Dans le premier extrait, Ibn Ḥawqal évoque le « temps de Bilal ibn Abi Burda », cela nous ramène en plein II^e/VIII^e siècle. Bilāl b. Abī Burda fait partie des élites bas-iraquiennes du II^e/VIII^e siècle. Issu d'une grande famille d'une tribu yéménite installée à Kūfa et dont les membres occupèrent des fonctions administratives⁸⁶, Bilāl occupa des positions importantes notamment au cours du gouvernorat de Ḥālīd al-Qasrī pendant lequel il cumula les fonctions de cadi, chef des *aḥdāt* et gouverneur de la ville de Baṣra⁸⁷.

Deuxièmement, il faut signaler la diversité des *anhār*. *Nahr* renvoie aussi bien au canal dont la largeur et l'emploi l'apparentent plus au fleuve qu'au canal menant à un domaine cultivé.

⁸³ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 228, en arabe, p. 235-236 البصرة أن أنهار البصرة على مائة الف نهر وعشرين الف نهر، وتجري في أكثرها الزواريق. وكنت أنكر ما ذكره من هذا العدد في أيام عدة أيام بلال بن أبي بردة، فزادت على مائة الف نهر وعشرين الف نهر، وتجري في أكثرها الزواريق. وكنت أنكر ما ذكره من هذا العدد في أيام بلال حتى رأيت كثيرا من تلك البقاع فرأيت في مقدار رمية سهم عددا من الأنهار صغارا تجري في جميعها السميريات، ولكل نهر اسم ينسب به إلى صاحبه الذي احتفره أو إلى الناحية التي يصب إليها ويفرع ماؤه فيها.

⁸⁴ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 229, en arabe, p. 236.

⁸⁵ Voir par exemple : NEUBAUER (1868), *La géographie du Talmud*, p. 342.

⁸⁶ Sur le père de Bilāl, voir SCHACHT, Josef, TSFARIR, Nirut, « al-Ash'arī, Abū Burda », *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne].

⁸⁷ Voir par exemple : PELLAT, Charles (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāhiz*, Paris, A. Maisonneuve, p. 275.

2.2.1. La force dénominative de Nahr

Le paysage des canaux bas-iraquiens se donne à voir dans ses toponymes. Le terme *nahr* nomme les grands canaux dont les noms se composent ainsi « *Nahr* + nom ». Ce dernier peut provenir de celui qui a participé à la construction du canal. C'est le cas par exemple pour le Nahr Ma'qil à Baṣra. Il s'agit d'un des principaux canaux qui relie Baṣra au Tigre Borgne et qui fut construit par Ziyād b. Abīhi (m. 53/673), un important gouverneur de l'Iraq de la période sufyānide, au I^e/VII^e siècle⁸⁸. Il tire son nom de Ma'qil b. Yasār al-Muzanī qui eut un rôle dans la construction de ce canal et dont on sait, d'après al-Wāqidī, qu'il mourut à Baṣra lorsque 'Ubayd Allāh b. Ziyād était en charge de Baṣra pour Mu'āwiya⁸⁹. *Nahr* peut aussi être qualifié avec un terme dont la portée est historique et symbolique. C'est le cas du Nahr Malik ou Canal Royal, un des principaux canaux transversaux entre l'Euphrate et le Tigre, au nord du Bas-Iraq. L'existence de ce canal est attestée à l'époque néo-babylonienne et continue à l'être ensuite⁹⁰. Appelé « fleuve royal » par les auteurs grecs et latins, dans les sources syriaques et talmudiques, il porte le nom de *Nahar Malkha* ou *Malka*⁹¹. Sa grandeur est telle que Ptolémée le compte parmi les fleuves de Babylonie⁹². Il n'était pas rare que les canaux, construits avant la conquête islamique, conservent leurs noms, comme ce fut le cas du Nahr Malik, qui fut néanmoins arabisé.

Nahr sert aussi à dénommer des villages à l'image du Nahr Sābus qui était localisé au nord de Wāsiṭ⁹³ sur la rive du Tigre non loin du canal al-Nīl⁹⁴. D'après Suhrāb ce village donne aussi son nom à un canal qui coule à côté et rejoint le Tigre⁹⁵. La relation se joue peut-être dans le sens inverse, le canal aurait donné son nom à un village qui se trouvait sur ses rives, au commencement de celui-ci ou à son débouché. C'est le cas par exemple du Nahr Bān qui était localisé au début du canal du même nom sur la rive orientale du Tigre⁹⁶. Ce Nahr Bān ne doit pas être confondu avec un autre Nahr Bīn, un canal situé plus au nord non loin de Bagdad et

⁸⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 214.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Pour l'époque babylonienne, voir NEUBAUER (1868), *La géographie du Talmud*, p. 337-340.

⁹¹ NEUBAUER (1868), *La géographie du Talmud*, p. 338-339.

⁹² *Ibid.*, p. 338.

⁹³ Yāqūt, *Mu'ḡam al-Buldān*, vol. 5, p. 320.

⁹⁴ Suhrāb, *Kitāb 'Aḡā'ib al-aqālīm al-sab'a* dans LE STRANGE (1895), "Description of Mesopotamia and Baghdad", édition p. 17, trad. p. 257.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ L'orthographe varie puisque l'on peut, comme le fait Le Strange, identifier ce village au Nahr Bīn qui pouvait aussi être appelé Nahrawān ou encore Nahr Abān, qui selon Yāqūt affirme que le nom Abān serait celui d'une femme à qui Khosrō aurait concédé la terre (LE STRANGE (1895), p. 281). NEUBAUER donne le nom d'un Nahar Aba, en hébreu, qui correspond, selon toute vraisemblance, à ce Nahr Bān. Située au sud de Wāsiṭ, le village serait connu pour y cultiver du bon lin. (NEUBAUER (1868), *La géographie du Talmud*, p. 341-342)

qui irriguait le district de Nahr Būq⁹⁷. Dans ce dernier cas, *nahr* qualifie un canton (*tassūġ*) du district (*kūra*) de Šād-Qabūd d'après Ibn Ḥuradāḏbih et Qudāma b. Ğa'far⁹⁸.

Une dizaine de cantons ont une appellation du type *Nahr* + nom. La construction toponymique des villages mentionnés permet de signifier leur localisation géographique. Ils se situaient le long des voies d'eau, le long des canaux comme le rappelle continuellement Suhrāb dans ses descriptions. Lorsqu'il évoque le canal al-Ḥāliṣ, il dit : « Al-Ḥāliṣ passe entre des villages et des domaines et de nombreux canaux sont dérivés de lui⁹⁹ ». Ce qui est remarquable ici, est que la description se fait littéralement au fil de l'eau. Ce passage nous donne l'impression que le descripteur est sur le canal et qu'il décrit les villages qu'il voit depuis son embarcation. C'était ce qu'on lisait en partie chez Ibn Ğubayr plus haut¹⁰⁰.

La structure *Nahr* + nom sert aussi à désigner des domaines fonciers. On ne peut manquer de rappeler que lorsqu'on lit *Nahr fulān*, il peut certes s'agir d'un canal auquel on aurait donné le nom de celui qui l'aurait creusé et aurait financé son creusement, mais cela peut aussi renvoyer également au domaine de celui alors désigné. On trouve des exemples de ces domaines fonciers dans le chapitre qu'al-Balāḏurī consacre à Baṣra dans *Futūḥ al-Buldān*¹⁰¹. À partir de ce chapitre, Wadād al-Qāḏī étudie les noms des domaines et démontre que le suffixe « ān » comme dans « Muhallabān » vient du persan et signifiait « le lieu¹⁰² », autrement dit dans ce cas, la « propriété de Muhallab ». Cela indiquerait donc que c'est ainsi qu'ils étaient inscrits dans les registres de la période omeyyade¹⁰³. Wadād al-Qāḏī n'analyse cependant pas les dénominations qui prennent la forme *Nahr Fulān*. La seule fois où il est question de ces « Nahr » dans l'article, c'est pour qualifier des rivières dont elle indique qu'elles étaient des propriétés publiques donc non soumises à la même dénomination¹⁰⁴. Une partie de ces « *nahr* » désignait uniquement des canaux et étaient le résultat d'investissement de la part de l'État. Un certain nombre d'exemples dans la section portant sur Baṣra dans l'ouvrage d'al-Balāḏurī

⁹⁷ Suhrāb, *Kitāb 'Aġā'ib al-aqālīm al-sab'a* dans LE STRANGE (1895), "Description of Mesopotamia and Baghdad", édition p. 21, trad. p. 277.

⁹⁸ Ibn Ḥuradāḏbih, *al-Masālik wa-l-Mamālik*, p. 6 ; Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥaraġ wa-šinā'at al-kitāba*, p. 160.

⁹⁹ Suhrāb, *Kitāb 'Aġā'ib al-aqālīm al-sab'a* dans LE STRANGE (1895), "Description of Mesopotamia and Baghdad", édition p. 20, trad. p. 271.

¹⁰⁰ Voir *supra*, p. 138.

¹⁰¹ Voir *infra*, Chapitre 6 (en particulier p. 310 et suivantes) et Chapitre 7.

¹⁰² AL-QĀDĪ, Wadād (2010), "The Names of Estates in State Registers before and after the Arabization of the *Dīwāns*", in A. Borrut et P. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 271 : "The place of".

¹⁰³ AL-QĀDĪ (2010), "The Names of Estates in State", p. 273.

¹⁰⁴ AL-QĀDĪ (2010), "The Names of Estates in State", p. 273.

conduit néanmoins à conclure que *nahr fulān* pouvait faire référence aux domaines qui étaient irrigués par le canal¹⁰⁵. On le déduit par exemple de ce passage :

Le *nahr al-Amīr* à Baṣra a été creusé par al-Manṣūr puis il le donna à son fils Ğa‘far. Il fut alors appelé *nahr Amīr al-Mu‘minīn*, puis on dit *nahr al-Amīr*. Ensuite al-Rašīd l’acheta et le divisa en concessions qu’il vendit¹⁰⁶.

Dans ce passage, le *nahr al-Amīr* désigne d’abord le canal qui fut creusé par al-Manṣūr. Mais le reste du passage permet de déduire que « Nahr al-Amīr » comprenait également les terres qui étaient irriguées par celui-ci puisqu’elles furent achetées par al-Rašīd à Ğa‘far puis divisées et vendues à nouveau par al-Rašīd¹⁰⁷.

Notons que ces domaines et canaux – indispensables à la mise en culture du dit domaine – ne sont en rien comparables aux canaux que nous évoquons plus haut, mais s’apparentent plutôt à des canaux qui auraient été dérivés eux-mêmes de ces canaux secondaires qu’évoque Suhrāb sans les nommer lorsqu’il écrit :

Le canal passe par des villages et des terres cultivées et de nombreux canaux qui irriguent [...] forment des ramifications à partir de lui. (*yamurru haḍa l-nahr bi-qurā wa-‘imārāt wa-yatafarra ‘u minhu anhār kaṭira tasqī..*)¹⁰⁸.

2.2.2. Esquisse du réseau

De cette observation de la force dénominative du *nahr* peut donc être dégagée une typologie simple et scalaire du système des canaux dans le Bas-Iraq. D’abord, le Tigre et l’Euphrate, les axes principaux avant qu’ils ne se perdent dans les marais ou soient réduits considérablement. Viennent ensuite les canaux, ceux-là mêmes qui sont dénommés par Suhrāb et que nous avons évoqués, suffisamment larges pour constituer des voies de communication secondaires, ils permettent à l’arrière-pays d’être irrigué, ils constituent des diffluences dont il est difficile de savoir si elles étaient toutes anthropiques ou naturelles. Enfin, les canaux rattachés aux domaines fonciers de celui ou de ceux qui les ont creusés et qui alimentent en eau les parcelles agricoles, et qui nous seraient peut-être inconnus si leurs noms ne servaient à enregistrer ces propriétés dans les registres de l’administration¹⁰⁹. Il faut préciser cependant que ces canaux « privés » nous sont principalement connus pour Baṣra.

¹⁰⁵ Voir *infra*, chapitre 6, 3.2.1. Un tropisme dans les sources : le dossier sur Baṣra, p. 310-314.

¹⁰⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217.

¹⁰⁷ Pour une localisation des principaux canaux sur la rive occidentale du Tigre borgne, voir *infra*, Figure 4, p. 476.

¹⁰⁸ Suhrāb, *Kitāb ‘Aḡā‘ib al-aqālīm al-sab‘a* dans LE STRANGE (1895), “Description of Mesopotamia and Baghdad”, par exemple édition p. 255-256 ; trad. p. 16.

¹⁰⁹ Sur le système d’irrigation dans la région de Baṣra, voir NELSON, H. S. (1962), « An abandoned irrigation system in Southern Iraq », *Sumer*, 18, p. 67-72.

Les trois échelles qui sont ici décrites sont celles que l'on peut distinguer à la lecture des sources. Mais le système ne serait pas complet s'il ne prenait pas en considération l'autre donnée géographique essentielle de cette région, les marais. Une des caractéristiques d'une plaine deltaïque est la proximité entre la nappe phréatique et le sol de sorte que la mise en culture entraîne rapidement la salure des sols¹¹⁰. Les marais, quant à eux, constituaient souvent l'aboutissement des canaux dont Suhrāb précise à longueur de texte qu'ils « se jettent dans les marais/ *wa-yaṣubbu fī l-baṭīḥa*¹¹¹ », ils font donc partie du paysage bas-iraqien.

2.3. Les marais

S'ils sont aujourd'hui appelés *al-Ahwār*, les marais bas-iraquiens étaient généralement désignés, dans les sources abbassides, par le mot *al-Baṭīḥā*¹¹² (pl. *al-Baṭā'ih*). Ils constituent l'un des paysages du Bas-Iraq, A. Miquel les qualifie de « pays » dans le pays de l'Iraq tant ils forment une zone géographique singulière. Zones humides, par définition mouvantes, les marais ont varié dans le temps et dans l'espace. Ils ne peuvent, à ce titre, qu'être appréhendés en mouvement, dans leur processus de formation.

La formation des marais dans cette région intéresse depuis longtemps les archéologues car elle rejoint leurs recherches sur la Basse-Mésopotamie¹¹³. Parmi les recherches les plus récentes sur les marais, celle d'Asa Eger qui traite de trois espaces : la vallée du Ghab en Syrie, la plaine d'Amuq en Turquie et le Sud de l'Iraq¹¹⁴. Pour ce dernier espace, il reprend notamment les travaux de Jennifer Pournelle¹¹⁵. De longues temporalités sont considérées dans ces travaux et, en croisant les données géomorphologiques, archéologiques et littéraires, il apparaît que la période déterminante pour la formation des marais bas-iraquiens fut la fin de la période sassanide et le début de la période islamique.

¹¹⁰ Sur cette question voir par exemple : ASA EGER, A. (2011), "The Swamps of Home : Marsh Formation and Settlement in the Early Medieval Near East", *Journal of Near Eastern Studies*, 70/1, p. 58-59; NELSON, H. R. (1962), "An abandoned irrigation system in Southern Iraq".

¹¹¹ LE STRANGE (1895), "Description of Mesopotamia and Baghdad", par exemple édition p. 21.

¹¹² Ce point s'inspire en partie de l'article que nous avons rédigé pour la revue *Hypothèses* (à paraître) dans le prolongement d'un séminaire organisé en mars 2018 et intitulé « Retrouver le paysage ». Dans cet article intitulé « Lectures et mutations du paysage des marais bas-iraquiens (*al-Baṭā'ih*) aux premiers siècles de l'Islam », Nous nous intéressons à la démarche d'enquête que l'historien moderne, en l'occurrence A. Miquel, et les auteurs des sources de son enquête, les historiens et géographes des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, emploient pour décrire un paysage qui se caractérise par sa mobilité.

¹¹³ Donner les références (ne pas être exhaustifs)

¹¹⁴ ASA EGER, A. (2011), "The Swamps of Home", p. 55-79.

¹¹⁵ POURNELLE, Jennifer R., "Marshland of cities : Deltaic Landscapes and the Evolution of Early Mesopotamian Civilizations", Ph.D.diss., University of California, San Diego.

Cette datation est confirmée par le récit des auteurs médiévaux, dont ceux d'al-Balāḍurī¹¹⁶, al-Mas'ūdī¹¹⁷, Ibn Rusta¹¹⁸ et Yāqūt¹¹⁹. Al-Mas'ūdī et Ibn Rusta insèrent tous deux leur récit dans la description des fleuves, et en particulier dans celle du Tigre alors qu'al-Balāḍurī place son développement dans une section spécifiquement consacrée aux marais (*Amr al-Baṭā'ih*), après le récit de la conquête de l'Iraq et de la Perse, et celui des fondations de Kūfa et de Wāsiṭ. Si le choix d'al-Mas'ūdī et d'Ibn Rusta n'a pas de quoi surprendre lorsque l'on remarque que la description des marais est généralement proposée dans le prolongement de celle du Tigre, celui d'al-Balāḍurī interroge. L'auteur place les marais après les développements sur Wāsiṭ. La disposition n'est pas étonnante : les marais se situaient en effet en aval de cette ville. Une telle singularisation par contre, indépendante des découpages administratifs connus, interroge, d'autant plus que les districts rattachés au Tigre et dont faisait partie Baṣra sont évoqués à un autre endroit des *Conquêtes des pays*.

Al-Mas'ūdī et al-Balāḍurī offrent des récits qui, tant par leur arrangement que leur contenu, sont très proches et se recommandent d'autorités similaires. Dans les deux cas, les récits dont les deux auteurs se font les transmetteurs sont présentés comme de connaissance partagée par ceux versés dans les choses du savoir¹²⁰. La formation des marais peut être résumée de la manière suivante¹²¹. Présentée comme un phénomène naturel et anthropique progressif, l'origine de ces marais daterait de l'époque sassanide. Ainsi, l'eau aurait rompu par exemple les digues à l'époque de Qubād b. Fayrūz (r. 488-496 et 498-531), roi sassanide qui avait manqué à ses prérogatives d'entretien des dites-digues¹²². La dernière phase de cette longue évolution date du règne de Khosrō II (r. 590-628) lorsque l'Euphrate et le Tigre connurent une crue exceptionnelle¹²³. Les deux fleuves forcèrent leurs digues et constituèrent le grand marécage. Les derniers Sassanides tentèrent en vain de réduire les dommages¹²⁴. Pendant la conquête de la région à partir des années 636, « l'eau étendit ses ravages sans que l'on cherchât

¹¹⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177.

¹¹⁷ Al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-dahab*, tome 1, p. 224-226.

¹¹⁸ Ibn Rusta, *Kitāb al-A'lāq al-naḥḥiyya*, p. 93-96.

¹¹⁹ Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān*, vol. 1, p. 450-451.

¹²⁰ Al-Balāḍurī écrit que « certains gens du savoir (l)'ont informé » et al-Mas'ūdī : « plusieurs historiens, qui ont étudié les annales du monde et des monarchies, assurent ». Dans les deux cas, les chaînes de garants ne sont ni détaillées, ni précises comme si la connaissance de cela était connue et reconnue de tous. Al-Balāḍurī rapporte un second récit qui est placé sous l'autorité d'Abū Masūd al-Kūfī dont on sait peu de choses si ce n'est qu'il était transmetteur, venait de Kūfa et tenait ses informations de ses *ṣayḥ-s* (*Futūḥ al-Buldān*, p. 178).

¹²¹ Pour de plus amples développements, voir notamment la thèse de Peter Verkinderen (autour de p. 150).

¹²² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177.

¹²³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177 et Al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-dahab*, tome 1, p. 225.

¹²⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178 et Al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-dahab*, tome 1, p. 225.

à y remédier, et les étangs gagnèrent chaque jour du terrain¹²⁵ ». Ibn Rusta, parce qu'il a vocation à expliquer comment et en quoi le cours du Tigre fut modifié et quelles en furent les conséquences, propose un autre discours. La brèche du Tigre entraîna l'inondation de nombreux espaces cultivés et de villages, les parties aux plus basses altitudes furent recouvertes d'eau et les plus hautes devinrent des îles ou des buttes¹²⁶. Ibn Rusta s'applique donc à présenter les conséquences physiques de cette crue sur le paysage alors qu'al-Mas'ūdī et al-Balādurī reviennent sur les étapes historiques plus que physiques de ce processus de formation et pointent du doigt l'État sassanide, à travers ses rois, et son incapacité ou absence de volonté à réduire les dommages.

Les récits d'al-Balādurī et al-Mas'ūdī sont immédiatement suivis, comme s'ils formaient un même bloc narratif, de développements concernant les différentes entreprises des califes omeyyades et de leurs subordonnés pour « récupérer » des terres sur ces marais¹²⁷. Ce processus de « récupération » est rendu en arabe par le verbe *istahraġa*¹²⁸ *min* qui signifie « extraire de ». En contexte on le lit dans des phrases comme « [II] a revivifié/récupéré des terres sur les terres des marais » (*istaharaġā arādīn min arādī l-Baṭīha*)¹²⁹. Le récit de la formation des marais, reproduisant les mutations du paysage antérieur au grand marécage, s'accompagne du relevé des grandes entreprises de récupération de terres qui s'apparentent à un processus inverse au « devenir marais » puisqu'il s'agit de « conquérir » des terres sur ces marais. Par ailleurs, dans le premier cas, le récit est attaché aux Sassanides tandis que dans la deuxième partie, il met en avant l'action des califes omeyyades. D'une certaine manière, une symétrie dans la composition des deux récits va de pair avec une mise en opposition des discours. Dans le même temps, la singularisation de ces marais dans les *Futūḥ al-Buldān* trouve peut-être là son sens, ils sont à la fois partie prenante de la région de l'Iraq, donc une sous-catégorie de la région, tout en étant l'espace des investissements de l'État que l'aspect résolument administratif de l'ouvrage se devait d'enregistrer.

Le paysage de ces marais n'est donc pas ce qui intéresse en premier lieu al-Balādurī et al-Mas'ūdī, bien qu'ils en donnent des aperçus de manière oblique lorsqu'ils présentent le

¹²⁵ Al-Mas'ūdī, *Muruġ al-ḡahab*, tome 1, p. 225 [dans cette édition, la traduction se trouve sur la même page que le texte arabe].

¹²⁶ Ibn Rusta, *Kitāb al-A'lāq al-naḡīsa*, p. 95.

¹²⁷ Dans LUCAS, Noémie (à paraître) "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq during the first two centuries of Islam: Assessing the role of the Islamic State", in F. Bessard and H. Kennedy (eds.), *The Early Islamic Economy: Economic integration and social change in the Islamic world system (800-1000)*: nous nous interrogeons notamment sur le rôle de l'État dans les investissements relatifs à ces récupérations.

¹²⁸ Dans l'article cité dans la note précédente, nous formulons des hypothèses sur l'interprétation de cette racine.

¹²⁹ Al-Balādurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178 ; al-Mas'ūdī, *Muruġ al-ḡahab*, tome 1, p. 226.

processus de récupération de terres comme lorsqu'al-Mas'ūdī indique qu'il consiste à « couper les roseaux qui couvraient ces étangs et [à refouler] l'eau à l'aide de digues et de barrières¹³⁰ ». Suhrāb est celui qui propose une des descriptions des marais bas-iraquiens les plus détaillée. Dans le chapitre qu'il consacre aux lacs et marais¹³¹, on découvre que le terme de *baṭīḥa* est une dénomination commune pour désigner tous les marais : ceux du Bas-Iraq sont nommés marais de Baṣra (*Baṭīḥat al-Baṣra*). Suhrāb, les décrit dans la section consacrée à la description des canaux de Baṣra, des marais et du Tigre borgne¹³². Sa description consiste surtout en un travail de délimitation. Au début du IV^e/X^e siècle, les marais commençaient à hauteur d'al-Qaṭr et se terminaient au niveau du canal Abū al-Asad – du nom de celui qui l'avait fait construire. Cet espace de marais contenait quatre lacs (*hawr*): Baḥsa, Bakmaṣā, Baṣriyātā et, le plus grand des quatre, al-Muḥammadiyya¹³³. Ces quatre *hawr* (appelés *hawl* chez Ibn Rusta) étaient séparés par des chenaux de roseaux (*zuqāq qaṣab*). Dans l'économie de la description plus générale de Suhrāb, ces marais constituent le chaînon entre al-Qaṭr et les premiers canaux de Baṣra.

La lecture de l'intégralité du chapitre consacré à la région indique cependant que les marais ne se limitaient pas à cet espace que Suhrāb tente de circonscrire. Cités en de nombreux autres endroits, que ce soit lors de la description des canaux du Bas-Euphrate ou de ceux de Wāsiṭ, les marais sont présentés comme un aboutissement de toutes les eaux de l'Euphrate et des canaux de la rive occidentale du Tigre – on lit : *fā-yaṣubbu fī l-baṭīḥa*. En d'autres termes, la section consacrée à la description des marais (*ṣurat al-baṭīḥa*) que l'on peut lire chez Suhrāb ne décrit donc pas tous les marais, seulement ceux que l'on désigne comme les marais de Baṣra. Rien n'est dit des *baṭīḥat al-Kūfa* ou *baṭīḥat al-Wāsiṭ*, toute une partie du paysage des marais bas-iraquiens n'est pas décrite et échappe donc au regard du descripteur. Pourtant, on peut déduire que ces marais occupaient tout l'espace du Bas-Euphrate, et ce jusqu'au VII^e/XIII^e siècle au moins¹³⁴ ; ce qui constitue une surface importante. Il faut néanmoins se contenter d'une description a minima et accepter que le caractère immensément mouvant de ces espaces de marais ne peut aller de pair qu'avec une description partielle.

¹³⁰ al-Mas'ūdī, *Muruḡ al-ḍahab*, tome 1, p. 225-226.

¹³¹ Suhrāb, *Kitāb 'Aḡā'ib al-aqālīm al-sab'a*.

¹³² Suhrāb, *Kitāb 'Aḡā'ib al-aqālīm al-sab'a*, p. 135-137.

¹³³ Suhrāb, *Kitāb 'Aḡā'ib al-aqālīm al-sab'a* dans LE STRANGE (1895), "Description of Mesopotamia and Baghdad", édition p. 28, trad. p. 297.

¹³⁴ Yāqūt compose son *Mu'ḡam al-Buldān* pendant ce siècle.

III. Le paysage administratif bas-iraqien

L'organisation administrative de la région iraquienne et bas-iraquienne était en lien avec son paysage et sa géographie. Les inondations, changements de cours des rivières ou canaux eurent des conséquences sur le découpage administratif. Les descriptions de la géographie de la région n'étaient par ailleurs pas détachées de leur environnement administratif. Ce sont les villes et villages qui guident le descripteur, constituent des points de repères.

Dans *al-Tanbīh*, al-Mas'ūdī conclut sa discussion sur l'organisation sassanide du Sawād en disant que « beaucoup de ces sous-districts sont aujourd'hui comme ils étaient auparavant¹³⁵ ». Al-Mas'ūdī tirerait cette observation de la lecture d'Ibn Ḥuradādbih dont la présentation de la géographie administrative conserve, en grande partie, la terminologie sassanide¹³⁶. Si une certaine continuité de la géographie administrative pouvait s'observer entre la période sassanide et islamique, elle doit être nuancée. M. Morony montre notamment le caractère simpliste de la question de savoir si les Arabes avaient oui ou non préservé la structure de l'administration sassanide¹³⁷, en particulier dans la mesure où le système sassanide était lui-même sujet à de nombreux changements et réajustements.

L'un des enjeux que constitue la présentation du paysage administratif bas-iraqien au II^e/VIII^e siècle tient à ce que les « vues d'ensemble » du découpage administratif datent des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Si celles-ci sont présentées comme provenant de l'époque sassanide et ayant perduré jusqu'à l'époque abbasside, il est en fait difficile, compte tenu de ce qu'on observe pour la période de l'immédiat après-conquête – au I^e/VII^e siècle en somme – de connaître la provenance de tels découpages¹³⁸. Quelle connaissance pouvons-nous avoir des découpages administratifs du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle ? Ces descriptions administratives tardives informent sur les logiques de l'administration dans cette région au II^e/VIII^e siècle.

Dans le paysage du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle, la présence et le rôle administratif du triangle urbain que constituaient Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ ne font aucun doute. Il en sera question en premier lieu afin, par ailleurs, de donner plus de sens, dans un second temps, aux divisions administratives. Enfin, se posera la question de l'échelle du village dans ce paysage bas-iraqien et de ce que nous pouvons en savoir.

¹³⁵ Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh*, p. 40.

¹³⁶ MORONY, Michael (1982), "Continuity and Change in the Administrative Geography in the Late Sassanian and Early Islamic al-'Irāq", *Iran*, 20, p. 1.

¹³⁷ MORONY (1982), "Continuity and Change in the Administrative Geography", p. 39

¹³⁸ *Ibid.*, p. 40.

3.1. Le triangle urbain bas-iraqien : Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ

Baṣra et Kūfa sont les deux villes de garnison (*amṣār*) qui sont certainement le plus souvent associées à la région bas-iraqienne. Elles justifient à elles seules le devoir de s'intéresser à l'histoire de la région dans laquelle elles furent fondées avec la conquête de l'Iraq dès 17/638-39. Villes dynamiques sur tous les plans au II^e/VIII^e siècle, elles ne cessent de rythmer, par leur présence dans les sources, l'histoire du Bas-Iraq. La polarisation qu'elles exercèrent et le creuset qu'elles constituèrent en font des objets historiques précieux pour comprendre l'Iraq omeyyade puis abbaside tout autant que pour étudier les sociétés islamiques nées de la conquête et leur développement dans ces centres urbains. C'est pour cela qu'elles ont déjà fait l'objet d'études comme celle de Charles Pellat, sur Baṣra ou celle Hichem Djaït sur Kūfa¹³⁹. Dans les deux cas, ni Baṣra ni Kūfa n'est un objet historique en soi. Charles Pellat, dans le cadre de ses recherches sur al-Ġāhiz, cherche à comprendre la période dite baṣrienne de l'*adīb*, précédant sa période bagdadienne puis celle de Sāmarrā'. Hichem Djaït utilise, quant à lui, Kūfa dans le cadre de son travail sur la ville islamique. Dans une perspective de critique de l'orientalisme, il entend démontrer que l'Islam a produit des formes urbaines originales dont Kūfa serait l'archétype. C'est à Ṣalih Aḥmad al-'Alī que l'on doit différentes recherches sur Baṣra, considérée pour elle-même, sa topographie¹⁴⁰ et une étude des institutions sociales et économiques au I^e/VII^e siècle notamment¹⁴¹. De manière générale, Baṣra et Kūfa, à défaut d'être traitées pour elles-mêmes, constituent des exemples historiques constants pour qui cherche un arrière-plan riche afin de traiter de thèmes ou d'objets historiques délimités. Elles servent ainsi constamment à étayer les études qui portent sur les trois premiers siècles de l'Islam. Que ce soit l'article de Michael Ebstein sur les chefs de la police à Baṣra pendant la période omeyyade¹⁴², celui de Monique Bernards consacré aux grammairiens de Baṣra et Kūfa et à leur réseaux¹⁴³, ou encore l'ouvrage de Najam Haider qui s'intéresse à la naissance et au développement du

¹³⁹ PELLAT (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*; DJAÏT, Hichem (1986), *al-Kūfa, naissance de la ville islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

¹⁴⁰ AL-'ALĪ, Ṣalih (1952), « The topographie of Baṣra. Preliminary essay based on literary sources », *Sumer*, 8, p. 72-83 ; (1986), *Ḥiṭaṭ al-Baṣra*, Bagdad, al-Mağma' al-'ilmī al-'Irāqī.

¹⁴¹ AL-'ALĪ, Ṣalih (1953), *al-Tanzīmāt al-ijtimā'iyya wa-l-iqtisādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-āwal al-hijrī* [Early History of Baṣra. A Study of the Organisation of an Islamic Miṣr], Bagdad, Maṭba'at al-majma' al-'ilmī al-'irāqī.

¹⁴² EBSTEIN, Michael (2010), « Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study », *al-Qantara*, 31, p. 103-147.

¹⁴³ BERNARDS, Monique (2005), « Medieval Muslim Scholarship and Social Network Analysis: A Study of the Basra/Kufa Dichotomy in Arabic Grammar », in S. Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*, Boston/Leiden, Brill, p. 129-141.

šī'isme imāmite et zaydite à Kūfa au II^e/VIII^e siècle¹⁴⁴, tous ont pour théâtre de recherche au moins une de ces deux villes. Pourtant dans chacun de ces trois cas, l'objet n'est pas la ville mais les chefs de la police, les grammairiens ou les šī'ites. Ainsi, pour chacune de ces recherches, l'approche fonctionnelle domine.

Que sont Bašra et Kūfa dans le paysage administratif bas-iraqien au II^e/VIII^e siècle ? Bašra et Kūfa sont les deux plus anciennes marques de la présence islamique en ce qu'elles furent d'abord des *mišr*-s, autrement dit des villes camps. S'y installèrent les armées et leurs familles, quand celles-ci les accompagnaient. Au départ, elles n'étaient que des cités de garnisons, pied-à-terre de combattants appelés à participer à des opérations ultérieures, ce qu'elles furent. Toutefois, elles devinrent des centres urbains attractifs et actifs. Villes nouvelles dont le choix des emplacements fut dicté par des considérations géographiques et stratégiques¹⁴⁵, elles furent dans le même temps des points d'ancrage pour les populations conquérantes.

Avant que la province iraqienne ne soit placée sous un commandement unique en 50/670, il y avait « deux Iraq-s », celui que polarisait Kūfa – qui regardait vers Kaškar et Anbār, et celui de Bašra, qui se tournait vers le Ḥūzistān, avec un gouverneur pour chacune. C'est ainsi qu'ils étaient connus sous le nom de *al-ʿIrāqān*, les deux al-ʿIrāq¹⁴⁶. Même une fois réunies sous un même gouvernement, à partir de Ziyād b. Abihi, des sous-gouverneurs étaient nommés dans ces deux « Iraqs » qui exerçaient l'autorité lorsqu'il n'était pas présent¹⁴⁷. Bašra et Kūfa constituaient donc des centres ou pôles administratifs.

Bašra et Kūfa se soulevèrent ensemble lors de la révolte d'Ibn Aš'at̄ en 82-83/701-702, furent réprimées par Abū Yūsuf b. al-Ḥağğāğ et perdirent leur statut de capitales de province en même temps qu'elles furent démilitarisées¹⁴⁸. À la suite de ce soulèvement, al-Ḥağğāğ fonda une nouvelle capitale administrative et militaire, Wāsiṭ. Dès lors, les *muqātila* (contingents tribaux) de Kūfa et Bašra perdirent leur autonomie et le Bas-Iraq fut occupé en permanence par l'armée syrienne. Wāsiṭ constitue la troisième ville fondée dans le Bas-Iraq. Avec al-Ḥağğāğ, elle devint donc la résidence du gouverneur, ce ne sera pas toujours le cas sous ses successeurs. Même lorsqu'elle le fut, elle n'était certainement pas le siège exclusif de ce gouverneur qui se

¹⁴⁴ HAIDER, Najam (2011), *The Origins of the Shī'a, Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, New York, Cambridge University Press.

¹⁴⁵ Kūfa fut fondée sur la rive droite de l'Euphrate, non loin de Ḥīra, sur une voie de communication. Cette localisation permettait de contrôler la Mésopotamie. Non loin de l'Arabie, et non loin de l'Iran, Bašra se situait dans le delta du Tigre et de l'Euphrate.

¹⁴⁶ LESTRANGE, Guy (1905), *The Lands of the Eastern Caliphate*, p. 25 (note 1).

¹⁴⁷ Patricia Crone nous en offre la liste dans les appendices de son ouvrage *Slaves on Horses* (1980).

¹⁴⁸ Voir *infra*, Chapitre 4, p. 178.

déplaçait entre Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ¹⁴⁹. Elle n'en demeure pas moins un centre administratif pendant toute la période marwānide, comme en témoigne le fait qu'elle était un important centre de frappe monétaire¹⁵⁰.

La ville de Wāsiṭ aujourd'hui disparue, certainement depuis le IX^e/XV^e siècle avec le déplacement du cours du Tigre, se situait sur la rive ouest qui faisait face à l'importante ville de Kaškar avec laquelle elle finit par fusionner dans une même unité urbaine¹⁵¹. Son nom tiendrait à ce qu'elle était située à équidistance de Baṣra, Kūfa et al-Ahwāz¹⁵².

La place de ces trois villes dans le paysage administratif bas-iraqien doit être mise en lien avec le fait qu'elles furent fondées non loin de cités plus anciennes qui avaient également un rôle administratif puisqu'y siégeaient évêques et métropolitains : Kūfa fut construite non loin de Ḥīra, Wāsiṭ de Kaškar et Baṣra de Prat Maisān. La fondation de ces villes entraîna ainsi un transfert géographique des autorités administratives vers les nouvelles villes et un abandon progressif des anciennes cités. J.-M. Fiey signale le déclin de la vieille cité Prat Maisān au profit de la ville neuve Baṣra qui la jouxtait¹⁵³. Pour Kaškar et Wāsiṭ, la chronologie est quelque peu différente puisque Wāsiṭ aurait été interdite aux chrétiens pendant le gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ qui en était son fondateur¹⁵⁴. Il aurait donc fallu attendre sa mort en 96/715 pour que la ville soit ouverte aux chrétiens. Dès lors, le transfert du siège de l'évêque, bien que l'on ignorât sa date exacte, dût être concomitant du développement de la nouvelle ville, Wāsiṭ, au détriment de l'ancienne, Kaškar. J.-M. Fiey considère que le transfert peut, tout de même, dater du II^e/VIII^e siècle, ce qui n'empêcha pas l'évêque de conserver son titre ancien d'évêque de Kaškar¹⁵⁵. L'observation peut, de toute évidence, être faite dans le cas de Ḥīra/Kūfa.

Pendant la période omeyyade, et notamment marwānide, ces trois villes occupèrent une position privilégiée au sein de la région iraqienne. Elles étaient des centres politiques, la représentation du pouvoir central damascène s'y trouvait. L'arrivée au pouvoir des Abbasides associée rapidement sous le règne d'al-Manṣūr (r. 136-158/754-775) à la fondation d'une

¹⁴⁹ On en a les indications à travers les nombreux *aḥbār* qui placent les gouverneurs dans les villes de Baṣra et Kūfa.

¹⁵⁰ Sur Wāsiṭ comme lieu de la frappe monétaire, voir par exemple DESHAZO, Alan S., BATES, Michael L. (1974), « The Umayyad Governors of al-'Irāq and the Changing Annulet Patterns of their Dirhams », *The Numismatic Chronicle*, 14, p. 110-118 ; BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 74-77.

¹⁵¹ BOSWORTH, Clifford E. (2004), "Wāsiṭ: the Rise and Disappearance of Great Islamic City", *Graeco-Arabica*, 9/10, p. 71; FIEY, Jean-Maurice (1968), *Assyrie Chrétienne III*, Beyrouth, Imprimerie catholique, p. 151.

¹⁵² BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 72.

¹⁵³ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 265. Ce phénomène de déclin des vieilles villes jouxtant les nouvelles villes est un processus commun d'après J.-M. Fiey (p. 180).

¹⁵⁴ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 169.

¹⁵⁵ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 180.

nouvelle ville dans la région, Bagdad, capitale de l'Empire – alors que Kūfa avait servi un temps de capitale – entraîna d'importants changements pour ces villes. La physionomie urbaine de la région fut modifiée et ces trois villes furent reléguées au rang de centres administratifs locaux qui perdaient ainsi de leur la prééminence¹⁵⁶. L'Iraq fut à nouveau divisé en deux gouvernorats : celui de Kūfa et celui de Bašra¹⁵⁷. L'espace en réalité placé sous la responsabilité du gouverneur était plus large. Le gouverneur de Kūfa avait à sa charge, selon l'expression consacrée, « Kūfa et le Sawād » ou « Kūfa et son *sawād* », c'est-à-dire, dans ce cas, selon toute vraisemblance, l'immense région cultivée qui s'étendait au nord et à l'ouest, en particulier la région de Wāsiṭ-Kaškar¹⁵⁸. Cette dernière perdit le statut administratif qu'elle avait auparavant, mais elle conserva une importance stratégique indéniable se trouvant sur la route allant de Bagdad à Bašra¹⁵⁹. Quant à Bašra, le gouverneur avait à sa charge la ville, les espaces cultivés alentours, les districts de Kwar Diğla mais aussi souvent Baḥrayn et 'Ūman¹⁶⁰. Notons en effet que si les listes des gouverneurs de Bašra et Kūfa sont, pour la période abbasside, connues¹⁶¹, il n'y en a pas pour Wāsiṭ. Cela constitue assurément l'indication d'une chute dans la hiérarchie administrative de la région. Cette division de la province iraquienne en deux gouvernorats distincts perdura jusqu'à la guerre civile qui eut lieu entre al-Amīn et al-Ma'mūn, l'Iraq fut alors placé (entre 198-202/813-818) par al-Ma'mūn sous l'autorité d'un seul homme, al-Ḥasan b. Sahl, qui avait aussi la responsabilité du Fārs, al-Ahwāz, Ġibāl, Hiğāz et al-Yamān¹⁶². Il faut noter qu'al-Ḥasan était depuis 196/812 en charge du *ḥarāğ* pour les territoires qu'al-Ma'mūn avait conquis.

3. 2. Des divisions administratives superposées ?

Plusieurs modalités de division peuvent être observées. La première rend compte des découpages qui seraient en vigueur au niveau de l'État califal en lien avec le *dīwān al-ḥarāğ* mais il importe de dire également un mot de la géographie ecclésiastique syro-orientale dont on a quelques traces. Enfin il importe de poser la question de l'existence d'espaces non-administrés.

¹⁵⁶ BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 78 ; Morony (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 38.

¹⁵⁷ Voir *infra*, Chapitre 4, 3.1. Une nouvelle gestion administrative de la province, p. 197-200.

¹⁵⁸ Voir dans al-Ṭabarī, *Ta' rīḥ* et Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta' rīḥ*, *passim* lorsqu'ils indiquent les noms des gouverneurs nommés chaque année.

¹⁵⁹ BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 78.

¹⁶⁰ Voir dans al-Ṭabarī, *Ta' rīḥ* et Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta' rīḥ*, *passim* lorsqu'ils indiquent les noms des gouverneurs nommés chaque année.

¹⁶¹ voir notamment la thèse de Norman NICOL (1919), *Early 'Abbasid Administration in the Central and Eastern provinces, 132-218 A. H./750-833*, Thèse de doctorat, Seattle, University of Michigan, non publiée.

¹⁶² Al- Ṭabarī, *Ta' rīḥ*, vol. 8, p. 527.

3.2.1. Les divisions de l'administration califale

Les divisions administratives du Bas-Iraq, aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, peuvent être résumées avec le tableau ci-dessous. Sur les douze districts dénombrés pour le Sawād, sept sont localisés dans le Bas-Iraq. Nous avons choisi d'exclure de ce tableau les districts du nord de l'Iraq, qui ne sont pas compris dans le sujet de cette thèse. Ne sont donc présentés que les districts et cantons bas-iraquiens tels que Qudāma b. Ğa'far, Ibn Ḥuradādbih et Ibn al-Faḡīh les citent dans leurs ouvrages :

Districts/Kūra/Astān ¹⁶³	Cantons/Tassūğ
1. Šād-Sābūr / Kaškar	1. al-Zandaward 2. Al-Ṭartūr/ al-Bazbūn/ al-Barbūn 3. al-Astān 4. al-Ġawāzir
2. Šād-Bahman - districts du Tigre	1. Bahman-Ardašīr 2. Maysān - Milwā 3. Dasti-Maysān - al-Ubulla 4. Abazqubād / Ibn Qubād - Šarqī diğla
3. Ardašīr-Bābakān	1. Bahurasīr 2. al-Rūmakān 3. Kūtā / Kūtr 4. Nahr-Durqīt 5. Nahr-Ġawbar
4. Bih-Dīwamāstān ou Zāb appelé ¹⁶⁴ روين باسفار appelé رونق ماسيان	1. Zāb supérieur 2. Zāb moyen 3. Zāb inférieur
5. Haut-Bihqubād	1. Bābil 2. Ḥuṭarnia 3. La Haute-Fallūğa 4. La Basse-Fallūğa 5. al-Nahrain 6. 'Ayn at-Tamr
6. Bihqubād moyen	1. al-Ġubba et al-Budāt 2. Sūrā et Barbīsamā 3. Bārūsamā/ Barūsīmā 4. Nahr al-Malik / al-Malik

¹⁶³ Ibn Ḥuradādbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 6-14.

Qudāma ibn Ğa'far (1981), *Kitāb al-ḥarāğ wa-š-inā'at al-kitāba*, p. 159-162.

Ibn al-Faḡīh, *Kitāb al-Buldān*, p. 382-384.

¹⁶⁴ En bleu, les variantes dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Qudāma b. Ğa'far et en rouge, celles de Ibn al-Faḡīh dans son *Kitāb al-Buldān*.

7. Bas-Bihqubād	<ol style="list-style-type: none"> 1. Furāt Badaqlā 2. al-Saylahīn 3. Nistar/Tistar 4. Ruḍmistān 5. Hurmuzğrd
------------------------	---

Tableau 1. Districts et cantons bas-iraquiens selon Ibn Ḥuradāḍbih, Qudāma b. Ğa‘far et Ibn al-Faqīh

Cette répartition des districts a donné lieu à plusieurs interprétations. Ḥusām Q. el-Sāmarrāie a souligné que ces noms de cantons suggéraient une continuité avec la période sassanide et seraient ainsi applicables au II^e/VIII^e siècle¹⁶⁵. M. Morony a quant à lui infirmé cette continuité en mettant l’accent sur la difficulté d’identifier la provenance des descriptions schématiques fournies par Ibn Ḥuradāḍbih ou Qudāma b. Ğa‘far et donc la difficulté de savoir à quelle période les informations appartenaient sans la confrontation à d’autres sources¹⁶⁶. La question devrait plutôt être celle de l’objectif pour ces auteurs des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles de reproduire ces divisions administratives dans leurs ouvrages. Qu’elles aient été ou non pertinentes pour le II^e/VIII^e siècle, elles l’étaient pour les administrateurs des siècles postérieurs, en particulier en matière fiscale, sinon ils ne les auraient pas reproduites. Le croisement avec les divisions que l’on peut lire ailleurs, chez al-Muqaddasī permettent, dans une certaine mesure, d’explicitier un peu ce tableau.

Les divisions administratives que propose al-Muqaddasī se distinguent nettement du tableau ci-dessus ne serait-ce que parce qu’on y retrouve les trois villes précédemment évoquées, Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ, alors qu’on ne pouvait qu’éventuellement les déduire derrière d’autres appellations dans le tableau précédemment cité, à l’image de Kaškar¹⁶⁷.

La singularité de la présentation d’al-Muqaddasī par rapport aux autres précédemment évoquées tient à l’originalité du découpage qu’il propose pour celui qui considère que les listes données par Qudāma b. Ğa‘far et Ibn Ḥuradāḍbih rendraient compte des découpages administratifs officiels. La présentation proposée par al-Muqaddasī doit être d’autant plus singularisée que l’auteur ne manque pas, lorsqu’il traite du *ḥarāğ*, de présenter les *tassūğ*¹⁶⁸. Il ne donne alors que le nombre des cantons par district sans indiquer leur nom. La présentation suivante donne à lire une autre répartition :

¹⁶⁵ EL-SĀMARRAIE, Ḥusām (1972), *Agriculture in Iraq during the 3rd Century*, A. H., Beyrouth, Librairie du Liban, p. 37.

¹⁶⁶ MORONY (1982), “Continuity and Change in the Administrative Geography”, p. 40.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁸ al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 133-134.

Districts bas-iraquiens ¹⁶⁹ + Bagdad	Parmi les villes du district ¹⁷⁰
Kūfa	Hammām ibn ‘Umar, al-Ġāmi‘ayn, Sura, al-Nīl, al-Qādisiyya, ‘Ayn al-Tamr
Baṣra	Al-Ubulla, Šiqq ‘Uṭmān, Zabān, Badrān, Bayān, Nahr al-Malik, Nahr al-‘Amīr, Abū al-Ḥasīb, Sulaymānān, ‘Abbādān, al-Muttawwi‘a, al-Qindal, al-Maftah, al-Ġa‘fariyya
Wāsiṭ	Fam al-Šilh, Darmakān, Qurāquba, Siyāda, Bādhibīn, al-Sikr, al-Ṭīb, Qurqūb, Qaryat al-Rami, Nahr Tīrān, Lahbān, Basāmiya, Ūdisa
Bagdād	Al-Nahrawān, Baradān, Kāra, al-Daskara, Tarāsrān, Hārūniyya, Ġalūlā, Bāḡisrā, Bāquba, Iskāf, Buwahriz, Kalwādhā, Darzġjān, al-Madā‘in, Kīl, Sīb, Dayr al-‘Aqul, al-Nu‘māniyya, Ġaraġarāyā, Ġabbul, Nahr Sābūs, ‘Abartā, Bābil, ‘Abdas, Qasr ibn Hubayra

Tableau 2. Districts et villes des districts bas-iraquiens selon al-Muqaddasī

Dans le découpage d’al-Muqaddasī, Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ sont présentées comme des têtes de districts. Cette division, qui sert de base à sa description de la région, diffère grandement de ceux du précédent tableau même si l’on parvient à faire des recoupements. On observe par exemple que Kūfa pour lequel al-Muqaddasī ne liste que six villes, semble exercer, au v^e/x^e siècle, une polarisation limitée. On peut imaginer qu’une partie des cantons associés à Bagdad se trouvaient avant la fondation de la ville dans le district de Kūfa, à l’image de Bābil par exemple. On remarque par exemple que les cantons qui sont répertoriés dans le district appelé Haut-Bihqubād dans le tableau précédent ont été divisés en deux, une partie est désormais polarisée par Bagdad, l’autre par Kūfa. Cependant ces observations nécessitent peut-être d’être nuancées voire amendées dans la mesure où les deux « géographies administratives » pouvaient coexister et se superposer. On peut néanmoins légitimement supposer que la fondation de la ville de Bagdad modifia les équilibres administratifs régionaux et explique la perte d’influence de Kūfa.

¹⁶⁹ Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 114-116.

¹⁷⁰ Les listes d’al-Muqaddasī ne sont donc pas exhaustives.

A. Miquel a montré à partir de l'étude de l'ensemble de l'ouvrage des *Aḥsan al-taqāsīm* et notamment de l'introduction de l'auteur, que ce dernier livrait à ses lecteurs, non pas une géographie de l'administration – comme ses prédécesseurs – mais « une administration de la géographie¹⁷¹ ». En prenant ainsi ses distances avec une géographie officielle de l'administration, peut-être al-Muqaddasī proposait-t-il un tableau qui rendait différemment compte des réalités vécues par ses contemporains.

Même s'il n'est pas hasardeux de formuler l'hypothèse selon laquelle, Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ, furent au II^e/VIII^e siècle des pôles administratifs ayant sous leur responsabilité un certain nombre de cantons, il faut se garder, une fois encore, d'appliquer les divisions proposées au Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle.

3.2.2. La superposition des découpages administratifs : le cas de la géographie ecclésiastique

Dans le Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle, d'autres découpages administratifs peuvent être repérés. On pense, en particulier, à la géographie ecclésiastique de l'Église syro-orientale¹⁷². Les actes synodaux, présentant les décisions de quinze conciles qui se sont tenus entre le V^e siècle et les années 790 à Séleucie-Ctésiphon, renseignent sur cette géographie et notamment sur l'ordre hiérarchique des sièges épiscopaux¹⁷³. Cet ordre aurait été fixé dès 410, le découpage administratif en provinces patriarcales et en diocèses dans le Bas-Iraq remonte, par ailleurs, à l'époque sassanide.

Le plus ancien diocèse connu dans la région était celui de Kaškar (en face de la future Wāsiṭ), ce qui lui accordait un statut privilégié puisque l'évêque de Kaškar était celui qui avait la charge du patriarcat en cas de vacance¹⁷⁴. Le découpage ecclésiastique syro-oriental dans le Bas-Iraq incluait deux provinces patriarcales : celle de Bēt Aramāyē et celle de Maysān [voir Figure 2. Carte des évêchés syro-orientaux¹⁷⁵]. La première était appelée aussi grande éparchie du catholicos car elle était placée sous la juridiction du catholicos et que son siège se trouvait à Séleucie-Ctésiphon, capitale du catholicos. Cette province correspondait peu ou prou au Sawād de Kūfa et elle comprenait notamment, pour le sujet qui nous intéresse, les deux diocèses de

¹⁷¹ MIQUEL (1967), *La géographie humaine, tome I*, p. 326.

¹⁷² Voir en particulier FIEY (1968), *Assyrie chrétienne III* ; MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, à partir de la page 132 ; JULLIEN, Christelle (2009), « Voyage au centre de l'Église syro-orientale », dans J.-M. DURAND et A. JACQUET (éd.), *Centre et périphérie : Approches nouvelles des Orientalistes. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 31 mai et le 1er juin 2006, Paris - Collège de France.*, Paris, Jean Maisonneuve, p. 161-169.

¹⁷³ JULLIEN (2009), « Voyage au centre de l'Église syro-orientale », p. 161.

¹⁷⁴ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne III*, p. 151.

¹⁷⁵ Voir *infra*, Figure 2. Carte des évêchés syro-orientaux en Iraq et en Ġazīra, p. 474.

Ḥīra et de Kaškar¹⁷⁶. La seconde province, celle de Maysān avait pour siège Prāt Maysān puis Bašra. Elle comprenait plusieurs évêchés (J-M. Fiey en évoque au moins trois suffragant : Karka Maysān, Rīma, Nahrgūr¹⁷⁷).

Cette description schématique n'en indique pas moins des recoupements avec les divisions précédemment mentionnées et avec ce que nous avons écrit sur les trois principales villes du Bas-Iraq. Kūfa, Wāsiṭ et Bašra peuvent être vues en miroir de Ḥīra, Kaškar et Prāt Maysān. Par ailleurs les deux provinces de Bēt Arāmayē et Maysān distinguent le nord du Bas-Iraq du sud, de la même manière que l'expression *al-ʿIrāqān* renvoie à la région de Bašra d'une part et à celle de Kūfa d'autre part. Cela semble indiquer que même si plusieurs découpages administratifs coexistaient dans le Bas-Iraq, ils se recoupaient. Ils avaient par ailleurs tous les mêmes objectifs : le contrôle du territoire et des populations.

3.2.3. L'existence d'espaces lisses

Dans sa description des villes présentes dans le district de Wāsiṭ, al-Muqaddasī évoque deux localités, al-Šalīq et al-Ġāmida¹⁷⁸. Elles sont localisées à proximité des marais au point que l'on pourrait dire d'elles qu'elles commandent l'entrée de ces marais. Yāqūt précise à propos d'al-Ġāmida qu'il s'agit un « grand village (*qarya*) central, parmi les circonscriptions fiscales (*a māl*) de Wāsiṭ, situé entre Wāsiṭ et Bašra¹⁷⁹ ». Le village est donc bien attesté aux v^e/x^e et vii^e/xii^e siècles. Son nom indique qu'il fut le résultat d'entreprises de récupération [voir Figure 3. Localisation des villes d'al-Ġāmida et al-Šalīq¹⁸⁰]. En effet, la racine *j-m-d* en arabe signifie : épaissir, rendre dur comme pour rappeler que ce village est né des entreprises de récupération de terres sur les marais. La localisation du village coïncide avec cette hypothèse, elle-même confirmée par ce qu'al-Balāḍurī écrit dans *Futūḥ al-Buldān* : il précise dans la section qu'il consacre aux marais que le canal al-Ġanb peut-être vu sur les terres d'al-Ġāmida « qui ont été récemment récupérées (*al-latī ustuhriġat ḥadī^{an}*)¹⁸¹ ». En d'autres termes, la « création » du village remonte a priori aux entreprises de récupération sur les marais, menées par les délégués des Omeyyades en Iraq. Le village fut donc créé au plus tôt à la fin du i^e/vii^e siècle. Il ne fut peut-être pas intégré immédiatement aux divisions administratives de l'époque. Cet exemple rappelle en tout cas que l'instabilité du régime hydrographique et les

¹⁷⁶ Voir FIEY (1968), *Assyrie chrétienne III*, p. 147-263 ; La province de Bēt Arāmayē comprenait d'autres diocèses que nous ne mentionnons pas ici car ils ne concernaient pas la région à l'étude.

¹⁷⁷ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne III*, p. 263-282.

¹⁷⁸ al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 119.

¹⁷⁹ Yāqūt, *Muḡam al-Buldān*, vol. 2, p. 95.

¹⁸⁰ Voir *infra*, Figure 3. Localisation des villes d'al-Ġāmida et al-Šalīq, p. 475.

¹⁸¹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178.

projets mis en œuvre afin de, non seulement maîtriser mais aussi gagner des terres sur les marais, eurent des conséquences sur la géographie administrative au sens où des villages apparurent, à l'image d'al-Ġāmida et certainement d'al-Ṣalīq tandis que d'autres disparurent certainement, modifiant, dans les deux cas, la répartition des cantons.

L'étude des différentes descriptions de la géographie administrative abbasside, de leur situation dans l'espace bas-iraqien notamment, mène à la conclusion suivante. De même que les marais échappent à leurs descripteurs, ils semblent ne pas être administrés au sens où tout l'espace sud-ouest du Bas-Iraq, la région du Bas-Euphrate, est absente des découpages administratifs lorsqu'on fait coïncider ces tableaux avec des cartes. Est-ce à dire que ces espaces ne furent pas cadastrés car ils étaient inhabités ? De la même manière que l'on peut imaginer que la difficile accessibilité au cœur de ces marais du Bas-Euphrate ait pu empêcher les géographes de mener à bien une description précise de ces derniers, peut-être en était-il de même pour les administrateurs et arpenteurs du cadastre. On sait d'autre part que cette région, dès le début de la période abbasside, était un lieu marqué par une forte insécurité, provoquée notamment par les destructions des Zutt-s qui y avaient été installés par al-Ḥaġġāġ avec leurs troupes au II^e/VIII^e siècle ¹⁸². Les marais furent également l'un des espaces dans lequel eut lieu la révolte des Zang-s à la fin du III^e/IX^e siècle.

Ces marais s'apparenteraient ainsi, pour une administration, à un espace de marges, à la marge. En cela, les marais correspondent à ce que G. Deleuze et Félix Guattari conceptualisaient comme un espace lisse. Parce qu'il est balisé, nommé, renommé aussi, compartimenté et territorialisé, que l'on peut y définir des itinéraires en se rendant d'un point A à un point B, l'espace strié comprend tous les espaces bas-iraquiens saisis par le descripteur et codifiés par l'administration. Ce sont aussi les espaces sur lesquels s'exerce le pouvoir de l'État. À l'inverse, le propre de l'espace lisse est d'être insaisissable ou bien seulement par point. Insaisissable aux géographes qui veulent le décrire et le délimiter, insaisissable aux administrateurs qui veulent le territorialiser¹⁸³. Les marais relèvent de ces espaces lisses. Aussi, s'intéresser à la géographie administrative du Bas-Iraq, c'est aussi distinguer ce qui n'est pas strié par l'administration, ce qui lui échappe. La question qui se pose en creux est de savoir en quoi ces marais en tant qu'ils sont des espaces lisses échappent dans le même temps à l'histoire,

¹⁸² Sur l'installation des Zutt-s par al-Ḥaġġāġ : al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 105.

¹⁸³ Sur le concept d'« espaces lisses », voir DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980 *passim*, notamment « Traité de nomadologie », p. 434 et ss [notamment p. 459-460].

du moins à sa mise en récit. Dans tous les cas, les marais glissent donc en partie entre les mains de l'administration abbasside mais déjà omeyyade. Les entreprises de récupération de terres sur les marais, au-delà d'un moyen d'augmenter la surface des terres cultivables, pourraient également être inscrites dans une politique de contrôle ou de conquête de la région des marais, un moyen pour l'État omeyyade d'y exercer son autorité, autrement dit, d'en prélever l'impôt. De la même manière, l'installation de Zutt-s par al-Ḥaġġāġ répondrait aux mêmes objectifs. Si les marais étaient considérés comme impropres à la culture mais plutôt comme des lieux où étaient privilégiés la pêche, la chasse et l'entretien des roseaux¹⁸⁴, on peut également imaginer qu'il n'était pas nécessaire pour l'administration de les insérer dans la géographie administrative puisqu'aucun revenu n'en était retiré, en tout cas pour le cœur des marais. C'est dire qu'il importerait de distinguer entre les marges de ces marécages, celles qui firent l'objet de récupération à l'image d'al-Ġāmida ou des alentours de Baṣra, et pour lesquelles l'État chercha à imposer son contrôle, du centre des marais. Cette spécificité administrative des marais explique peut-être pourquoi al-Balāḍūrī dans *Futūḥ al-Buldān* les singularise dans une section à part¹⁸⁵.

Les divisions en circonscription avaient, pour l'État, une fin claire, celle de l'imposition¹⁸⁶. Ces divisions avaient des objectifs fiscaux afin de permettre un meilleur contrôle de la production agricole et donc de garantir un revenu à l'État.

Même si aucun tableau, comme ceux que nous fournissons Qudāma b. Ġa'far, Ibn al-Faqīh ou Ibn Ḥuradāḍbih, ne semble exister concernant les divisions administratives de la région au II^e/VIII^e siècle, les indices de cette organisation peuvent être trouvés ailleurs, au fil des sources narratives. Les traces de l'existence de ces divisions se révèlent en creux avec les attestations des entreprises d'arpentage ou de relevé foncier¹⁸⁷. Les mesures et les enregistrements des terres, en arabe rendus par les termes *mash* ou *ṭā' dīl* ont laissé des traces dans les sources médiévales. On en trouve des attestations pour la période omeyyade. Le plus ancien recensement des terres du Sawād mentionné date de la période du califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Il est associé à deux figures : Ḥuḍayfa b. al-Yamān (m. 35-36/656) et 'Uṭmān b. Ḥunayf (m. entre 41-50/661-670), leur relevé est généralement présenté comme directement lié à l'entreprise d'imposition des terres et des hommes dans cette région¹⁸⁸. Deux autres

¹⁸⁴ C'est en substance ce que dit al-Muqaddasī dans sa description, *Aḥsan l-taqāsīm*, p. 119.

¹⁸⁵ Voir *supra*, p. 144.

¹⁸⁶ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the 3rd Century*, p. 37.

¹⁸⁷ Sur ces entreprises voir notamment l'article de AL-QADI, Wadād (2006), « Population Census and Land Surveys under the Umayyads (41-132/661-750) », *Der Islam*, 83, p. 341-416.

¹⁸⁸ C'est le cas dans les *Kutub al-Ḥarāġ* d'Abū Yusūf, de Yaḥyā b. Ādam ou de Qudāma b. Ġa'far et dans les chroniques de Ḥalīfa ibn Ḥayyāt, al-Ya'qūbī, al-Ṭabarī, ou al-Balāḍūrī, ainsi que les ouvrages d'Ibn Ḥuradāḍbih,

recensements des terres sont à noter pour le Bas-Iraq. D'après al-Ya'qūbī, sous Mu'āwiya, un recensement partiel aurait été demandé par Mu'āwiya à 'Abd Allāh b. Darrāğ. Il s'agissait de recenser les anciennes terres royales sassanides. À cette fin, 'Abd Allāh b. Darrāğ aurait demandé aux *dahāqīn* l'emplacement des registres qui se seraient trouvés à Ḥulwān¹⁸⁹. Selon al-Ya'qūbī, le calife aurait également demandé à son gouverneur Ibn Hubayra, de faire le recensement des terres¹⁹⁰. Ce recensement intervient après la revivification d'un certain nombre de terres, qu'il importait donc d'inscrire dans les registres fiscaux.

Les quelques mentions de recensement et d'arpentage des terres confirment que ces divisions devaient exister et qu'elles étaient liées aux réseaux hydrographiques, délimitées par les canaux ou les localités. Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ jouaient par ailleurs assurément un rôle dans cette géographie administrative à l'échelle du district. La question qui se pose est par ailleurs celle de l'échelle la plus pertinente pour aborder cette géographie administrative. À reprendre les tableaux abbassides postérieurs, le canton se présente comme la plus petite échelle envisageable par les fonctionnaires, l'échelle à laquelle était prélevé l'impôt. Que faire du village dans ce contexte ?

3. 3. *L'échelle administrative du village ?*

Les noms des villages habitent les descriptions de Suhrāb qui longent les canaux¹⁹¹. Quelle existence administrative avaient-ils cependant ? Comment envisager la place du village dans le paysage administratif bas-iraquien ? En reprenant la hiérarchie des divisions administratives, telles qu'on les déduit des sources, un ordre décroissant peut être présenté comme suit¹⁹² : *kūra/astān* désigne le district, ce dernier est divisé en *ṭassūğ* (pl. *ṭasāsīğ*),

Ibn al-Faqīh. Wadād al-Qādī considère, compte tenu le nombre et la diversité de nature des sources rapportant cet événement, qu'il peut être considéré comme établi, d'autant qu'il est rapporté par l'auteur de la *Chronique de Seert* (AL-QADI (2006), « Population Census and Land Surveys », p. 348.) L'acte de relevé des terres pour un cadastre n'est en fait pas précisément mentionné dans cette chronique, on y lit : « Abou Bakr mourut ; 'Omar ben al-Khaṭṭāb, qui lui succéda, conquiert les pays et fixa le taux de l'impôt foncier selon la richesse des habitants. Cette taxation subsista jusqu'aux jours de Mo'āwiya ben Abi Sofiān » 300/620. Si l'imposition des terres est indiquée, la mesure des terres, elle, ne l'est pas. Néanmoins, puisqu'il est indiqué que cette imposition dure jusqu'à l'époque de Mu'āwiya, que d'autres recensements ont eu lieu par ailleurs, dont l'un semble-t-il sous Mu'āwiya, peut-être peut-on, avec Wadād al-Qādī, penser que, derrière ces propos allusif, se cache l'entreprise de recensement préalable à l'imposition.

¹⁸⁹ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 258-259 : voir aussi *infra*, p. 188-189, 229, 326.

¹⁹⁰ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II p. 376.

¹⁹¹ Voir *supra*, p. 140-143.

¹⁹² La stabilité des divisions pose question dans la mesure où on trouve parfois, en particulier chez Yāqūt des propos qui interrogent la validité du découpage. On lit par exemple à l'entrée « Niğiyā » qu'il s'agit d'« une *kurā* du district fiscal (*a'māl*) de Kaškar » alors que la *kurā* est supposée inclure les districts fiscaux.

cantons ou sous-districts¹⁹³. Ces sous-districts ou cantons portaient, dans le cadre de l'administration fiscale, le nom de *a 'māl*. À l'époque sassanide, ces derniers étaient eux-mêmes divisés en cantons ruraux (*rustāq* pl. *rasātīq*)¹⁹⁴. Non cités dans les divisions administratives précédemment exposées, ces *rasātīq* apparaissent néanmoins dans les estimations (*taqdīr* ou *'ibra*) fiscales lorsque sont décrites les quantités en *kurr* de blé, d'orge, et en dirhams de monnaie qui étaient attendues par le Trésor. Ainsi Ibn al-Faqīh et Ibn Ḥuradādbih donnent-ils pour chaque canton le nombre de cantons ruraux – que M. J. de Goeje choisit de rendre par « bourgade » dans sa traduction d'Ibn Ḥuradādbih¹⁹⁵. Aussi, ce niveau administratif existait pour l'administration fiscale. Il n'est d'ailleurs pas le dernier chaînon puisque sont également dénombrées les « granges » (*al-bayādar*) renvoyant peut-être aux fermes, ou en tout cas au lieu de stockage des moissons.

On pourrait associer ces cantons ruraux aux villages, ce que le terme de « bourgade » recouvre puisqu'il désigne un petit village¹⁹⁶. Alors le village serait au *rustāq* ce que la ville est au sous district. Dans les estimations proposées par Ibn al-Faqīh et Ibn Ḥuradādbih, qui sont, à deux exceptions près, identiques en tout point, il est donc possible de dénombrer pour chaque sous-district/canton le nombre de villages pour le III^e/IX^e siècle au moins. En effet, Ibn Ḥuradādbih a vécu au cours du III^e/IX^e siècle, les informations qu'il a consultées, certainement lorsqu'il exerçait ses fonctions de secrétaire, datent de cette période, autour des années 840-870 si l'on suppose qu'elles datent de la même période que celle pour laquelle il fournit les revenus du *ḥarāğ* du Sawād¹⁹⁷. En excluant les cantons de Kwar Diğla qui n'apparaissent pas dans ses estimations et ceux de Wāsīt/Kaşkar qui ne sont pas détaillés, on compterait 138 *rasātīq* dans le Bas-Iraq. Faut-il donc voir dans le terme de *rustāq* et dans la réalité qu'il impliquait un synonyme de *qarya* (pl. *qurā*) qui en arabe signifie village¹⁹⁸ ? À lire Ibn al-Muqaffa', ce rapport synonymique n'existait pas puisqu'il les excluait tous deux pour évoquer d'autres types de terres dans son *Épître des Compagnons* dans le chapitre consacré au *ḥarāğ*¹⁹⁹ : « Les plus vastes, les plus étendues, celles qui exigent le plus dur labeur et sont les plus à rester incultes sont celles qui occupent les espaces situés entre la plaine et la montagne

¹⁹³ Précisons que l'on trouve aussi le terme de *nāhiya* qui renvoie à la même unité que le canton.

¹⁹⁴ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 129: M. Morony indique que, dans le Bas-Iraq, *rustaq* pourrait désigner le district d'un canal.

¹⁹⁵ Ibn Ḥuradādbih, *Livre des routes et des royaumes*, traduit par M. J. de Goeje, Brill, 1889.

¹⁹⁶ Selon le *Trésor de la langue française*.

¹⁹⁷ Voir *infra*, p. 167.

¹⁹⁸ Voir notamment les travaux de Bosworth et sa notice dans *l'Encyclopédie de l'Islam*.

¹⁹⁹ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Şahāba*, p. 37-39 [trad. p. 117-118].

et que l'on ne peut qualifier ni de cantons ruraux (*al-rasātīq*) ni de villages (*al-qurā*).²⁰⁰ » Est-ce donc à dire que le village/*qarya* se situerait à une échelle administrative encore plus basse ?

Un détour par la fin de la période sassanide peut permettre de préciser la place du village. À la fin de l'époque sassanide, les *dahāqīn* (sing. *dihqān*) alors appelés *dehgānan* désignent des membres de l'aristocratie sassanide, dite inférieure, dans la mesure où ils se trouvent au dernier rang de la hiérarchie aristocratique si on suit notamment les distinctions données par al-Mas'ūdī²⁰¹. De manière générale, ils peuvent être définis comme des administrateurs pour les sous-circonscriptions rurales de l'Iraq sassanide²⁰². Leur nom vient d'ailleurs de *dēh* qui signifie en persan village ou un groupe de villages²⁰³. Ils n'étaient donc pas administrateurs d'un seul village mais de plusieurs. Cela est confirmé par un passage de *Futūḥ al-Buldān* qui rend compte de la conversion à l'islam d'un certain nombre de ces *dahāqīn* au moment de la conquête de l'Iraq et qui par la même occasion confirment que les *dahāqīn* avaient sous leur responsabilité plusieurs villages :

Se convertirent à l'islam : Ğamīl b. Buṣbuhrī, *dihqān* de Falālīg et d'al-Nahrayn, Bistām b. Narsī, *dihqān* de Bābil et de Ḥuṭarniya, al-Rufayl, *dihqān* d'al-'Āl et Fayrūz, *dihqān* de Nahr Malik et de Kūṭā²⁰⁴.

Ce passage indique qu'un *dihqān* était responsable de plusieurs villages. Cependant, dans la mesure où al-Nahrayn, Bābil, Ḥuṭarniya et Kūṭā sont dénombrés parmi les sous-districts de la période abbasside, il semble que ces *dahāqīn* aient été responsables de tout un sous-district, et donc de tous les villages ou, dans ce cas, *rasātīq*, qui le composaient. Dans le cas de Bistām b. Narsī, par exemple, *dihqān* de Bābil et de Ḥuṭarniya, cela signifierait – à partir des données du III^e/IX^e siècle – qu'il était responsable d'au moins 16 villages²⁰⁵ puisqu'à ce nombre s'ajoute al-Rufayl dont on ne sait pas s'il s'agit d'un village ou de tout un canton. Al-Ṭabarī, lorsqu'il rapporte les batailles Burs et de Bābil²⁰⁶, évoque Bistām et le qualifie de *dihqān* de Burs²⁰⁷, localité non indiquée dans le passage extrait de *Futūḥ al-Buldān*. Le problème tient à

²⁰⁰ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 38 [trad. p. 117].

²⁰¹ Dans le Bas-Iraq où les *dahāqīn* conservèrent, au moins jusqu'au gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ, leur position d'administrateurs des villages et certainement, comme ils l'étaient à l'époque sassanide, de collecteurs de impôts, les conversions à l'islam sont présentées comme ce qui assura la continuité de leur fonction ; rien n'est en fait moins sûr, mais c'est là ce que les sources, postérieures, affirment.

²⁰² MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 129, 529; PAUL, Jürgen, "Dihqān", *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

²⁰³ PAUL, Jürgen, "Dihqān", *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

²⁰⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 161.

²⁰⁵ Ibn Ḥuradāḡbih, *al-Masalīk wa-l-Mamālik*, p. 10.

²⁰⁶ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 619-622.

²⁰⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 620.

ce qu'il est difficile, sans précision, de savoir si lorsqu'il est écrit « Bābil », il est uniquement question de la localité du même nom ou de tout le sous-district.

Rechercher la place du village dans le paysage administratif via ses administrateurs n'évacue pas la précision du rapport entre le village, le canton et le sous-district. Assurément, les villages constituaient un échelon inférieur à celui du sous-district (*tassūḡ*) mais il est difficile d'établir s'ils se confondaient avec les *rasātīq* – qui n'en seraient alors que leurs dénominations en persan – ou s'il faut les en distinguer. Peut-être tout est-il affaire de champ lexical. Le terme de *rasātīq* était circonscrit au domaine fiscal alors que celui de *qarya* était un terme plus neutre. Dans tous les cas, le village se distinguerait du domaine (*ḡay'a*) et de la parcelle.

À l'époque sassanide, le village serait un « domaine-village autosuffisant », c'est-à-dire une unité agricole, administrative et fiscale²⁰⁸. L'association entre le village et la plus petite unité fiscale semble avoir perduré à l'époque islamique. Claude Cahen montre que, pour la Ḡazīra, il y avait solidarité fiscale de chaque village au sens où le montant global de l'impôt était déterminé pour la collectivité²⁰⁹. Il explique par ailleurs que chaque village avait un « chef » qui pouvait être le grand propriétaire de celui-ci ou un groupe de propriétaires. Ces derniers étaient responsables de l'impôt pour la collectivité²¹⁰. Même si ces remarques concernent la région de Ḡazīra, elles pourraient s'appliquer à la région du Bas-Iraq. Il est possible que l'adéquation entre le village et la plus petite unité fiscale ne soit valable que pour certains espaces du Bas-Iraq et dépendent de la nature de la propriété foncière d'autre part. Autrement dit, en matière de fiscalité, l'échelle très locale est peut-être la seule vraiment pertinente pour comprendre le fonctionnement du système fiscal – dans sa totalité – dans le Bas-Iraq tout du moins.

Apprécier les divisions administratives dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle est un exercice d'autant plus difficile que les auteurs des sources n'ont pas nécessairement un usage systématique des termes servant à désigner ces divisions, que les délimitations sémantiques n'étaient sans doute pas aussi nettes que ce qu'on voudrait penser et, enfin, qu'elles ont pu connaître des évolutions sémantiques et d'usage dans le temps, à l'image de l'emploi de Sawād et d'Iraq par exemple. Le découpage administratif, suivant une hiérarchie scalaire, avait un

²⁰⁸ MORONY (1981), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 164.

²⁰⁹ CAHEN, Claude (1954), « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides, d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica*, p. 147.

²¹⁰ CAHEN (1954), « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie », p. 149.

objectif fiscal et rappelle que l'enjeu de la géographie administrative des terres bas-iraquiennes est aussi celui de la mesure de ses richesses.

IV. Quelques remarques sur la richesse de la terre bas-iraquienne

Dans leur description de l'Iraq, les auteurs ne manquent pas de signaler les cultures, nombreuses, parfois ininterrompues, qui marquent le territoire²¹¹. Comme nous l'avons précédemment évoqué, un des noms de la région résume à lui tout seul la richesse agricole de cette terre : Sawād, le pays noir de ses cultures, fait office de métonymie pour dire la fertilité de cette région, pour décrire ses arbres, ses palmiers, ses cultures²¹² qui bénéficient des eaux, celles des fleuves, des canaux, des marais, pour donner non seulement sa couleur mais sa qualité à la région : une région agricole et par voie de conséquence, une région riche.

4. 1. Aperçu du paysage agricole bas-iraquien

Les terres bas-iraquiennes étaient exploitées à des fins agricoles. De celles-ci, des revenus étaient tirés. Ils composaient les impôts reversés à l'État. Il importe donc de donner une idée de ce qui pouvait être cultivé en proposant éventuellement d'identifier les espaces privilégiés pour certaines cultures.

Descripteurs de la région, les géographes ne manquent pas d'offrir au lecteur des indications des productions agricoles bas-iraquiennes, sans rechercher toutefois l'exhaustivité. Ainsi Ibn Ḥawqal précise-t-il par exemple au sujet de Baṣra : « Elle possède des palmeraies sans interruption depuis 'Abdasī jusqu'à 'Abbadān, sur une étendue de plus de cinquante parasanges²¹³ ». Les dattes étaient donc cultivées dans les environs de Baṣra au IV^e/X^e siècle. De manière beaucoup plus allusive, les ouvrages de *fiqh* en particulier dans les chapitres consacrés aux différents types de contrats d'exploitation (*al-Muzāra'a* et *al-Musāqāt*²¹⁴) évoquent les terres mises en culture (la racine alors sollicitée est *zara'a*) et les terres sur lesquelles se trouvent des arbres²¹⁵. On en déduit donc que plusieurs types de cultures coexistaient dans la région, à savoir l'exploitation de cultures céréalières mais aussi la culture des arbres fruitiers.

²¹¹ Pour ne donner qu'un exemple, on lit chez Ibn Ḥawqal lorsqu'il est question de Wāsiṭ : « le territoire est vaste, les cantons étendus et les cultures ininterrompues » (*Configuration de la terre*, p. 231).

²¹² Voir *supra*, p. 125-126.

²¹³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-Ard*, p. 236 [trad. p. 229].

²¹⁴ Dans l'ouvrage d'al-Ṭabarī, *Iḥtilāf al-Fuqahā'*, voir le chapitre p. 141-169.

²¹⁵ Voir *infra*, Chapitre 8, 4.2., p. 406-416.

Les types de cultures sont précisés : on distingue les palmiers (*nahl*), l'arboriculture et les cultures céréalières.

À partir des ouvrages de géographie, de l'ouvrage d'agronomie *L'agriculture nabatéenne* (le *Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya*) d'Abū Bakr Aḥmad ibn Waḥṣiyya²¹⁶ et du travail réalisé par Ḥusām al-Sāmmarraie pour l'Iraq du III^e/IX^e siècle²¹⁷, nous pouvons donner un aperçu de ce qui était produit. Une grande variété caractérisait ce qui était cultivé dans la région : orge, blé, lin, pois chiche, lentille, riz, millet, sésame, coton, melon, concombre, pois, haricot, gombo, vigne, asperge, ail, fraise, fève, figue, pommes, poire, datte, grenade, betterave, chou, tournesol, laitue, navet, amande, abricot, aubergine – pour ne donner qu'un échantillon²¹⁸. Les plantes étaient aussi bien des légumineuses, des graminées ou des plantes potagères ; on comptait nombre de légumes et d'arbres fruitiers également.

Les cultures céréalières, principalement le blé et l'orge, étaient très importantes en Iraq, en témoigne la place que prennent les développements qui leur sont consacrés dans la section sur les céréales et farinacées dans l'*Agriculture nabatéenne*²¹⁹. Les informations concernant le *ḥarāḡ* confirment cette prédominance une partie de l'impôt semble avoir été prélevé en nature, en blé et orge²²⁰. En raison de la salinisation des sols, plus ou moins importante en fonction des espaces, la culture de l'orge, plus résistante, était plus importante que le blé²²¹. Dans le calendrier agricole de l'*Agriculture nabatéenne*, on lit qu'en juillet « on doit cultiver [...] la ronce (*'ullaq*) que l'on cueille dans les terres salsugineuses (*sibāḥ*) de Bāḡarmā [...]. Les terres salsugineuses sont rares dans ces endroits, mais nombreuses du côté d'al-Ubulla et de Ḡunbalā²²² ; il n'y pousse rien²²³ » Au II^e/VIII^e siècle et aux siècles suivants, cette dernière observation est infirmée puisque l'on sait que la canne à sucre était cultivée dans les alentours de Baṣra et dans les marais²²⁴. Son implantation alla peut-être de pair avec la récupération de terres sur les marais et autres terres mortes dans la région sud du Bas-Iraq²²⁵ et avec le recours

²¹⁶ Ibn Waḥṣiyya (1993-1998), *L'agriculture nabatéenne : traduction en arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Kasdani connu sous le nom d'Ibn Waḥṣiyya (IV/Xe siècle)*, éd. Toufic Fahd, Publications de l'Institut français de Damas, Damas, 3 vols ; pour un développement sur cet ouvrage, voir *infra*, Chapitre 8, 1.3., p. 373-377.

²¹⁷ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*.

²¹⁸ Voir aussi SIMPSON, John St (2015), "The Land behind Ctesiphon: The Archeology of Babylonia during the period of the Babylonian Talmud", in Markham J. Geller (ed.), *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, Leiden, Brill, p. 6-38: notamment "The Agricultural Economy" p. 20-24.

²¹⁹ Dans le volume 1 de l'édition de T. Fahd, les développements occupent quarante pages (p. 442-482).

²²⁰ Il suffit de consulter les *taqdīr*-s reproduits par Ibn al- Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, p. 375-377 ou Ibn Ḥuradāḏbih, *al-Masalik wa-l-Mamālik*, p. 8-12.

²²¹ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 85.

²²² Dans les alentours de Baṣra

²²³ Voir la traduction proposée par Toufic FAHD dans (1974), « Le calendrier des travaux agricoles d'après *al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* », in *Orientalia hispanica*, J. M. Barral (éd.), Brill, Leyde, Vol I : Arabica-Islamica, p. 258.

²²⁴ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 94.

²²⁵ Voir *infra*, Chapitre 6.

à une main d'œuvre servile, les Zang-s notamment²²⁶. Si une partie des principaux lieux de production céréalière étaient localisés en dehors du Bas-Iraq, plutôt au nord de l'Iraq, notamment dans la région de Nahrawān ou de Anbār²²⁷, la région de Wāsiṭ était également décrite comme un espace où la culture de l'orge était importante²²⁸.

Le riz était aussi bien cultivé au nord du Bas-Iraq, à l'est et au sud de Kūfa et dans la région de Wāsiṭ que dans des espaces caractérisés pour leur chaleur et humidité, à savoir, les marais – al-Muqaddasī indique ainsi sa culture aux environs d'al-Ġāmida²²⁹ – et la région de Baṣra²³⁰. L'importance de la région sud du Bas-Iraq pour la culture du riz, à partir d'al-Ġāmida qui se trouvait à l'entrée des marais (voir la carte), est confirmée par une anecdote du *Livre des Avars* dans laquelle al-Ġāhīz demande ironiquement pourquoi Ibn al-'Aqadī - celui dont il s'agit de dénoncer le *buhl* – « n'établit-il pas des rizières en certains terrains inondés de sa propriété et n'y sème-t-il pas du riz (...) »²³¹. Mettre en culture avec des rizières les espaces inondés devait donc être en usage à la fin du II^e/VIII^e siècle et au début du III^e/IX^e siècle.

Parmi la grande variété des légumes et des fruits cultivés, deux variétés doivent être distinguées. Il s'agit de la vigne et du palmier à dattes ou dattier. Avec l'olivier, ce sont les deux seules variétés à se voir consacrer toute une section dans l'*Agriculture nabatéenne*²³², et ce, dans des proportions bien plus importantes que pour l'olivier.

En plus de rappeler la variété des espèces cultivées dans la région, on peut préciser qu'on retrouve en général le groupe : céréales, fruits, dattes auquel est adjoint parfois la vigne. La diversité des cultures plus que la monoculture semblait donc dominer la région. Certains chercheurs, notamment M. Campopiano, associent pourtant l'introduction des Zang dans la région sud du Bas-Iraq non seulement avec le processus de récupération des terres sur les marais et sur les terres mortes mais aussi avec une utilisation de ces domaines à des fins commerciales

²²⁶ Sur les Zang-s, voir : POPOVIC, Alexandre (1976), *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle*, Paris, P. Geuthner ; POPOVIC, Alexandre (2002), « La révolte des Zandj, esclaves noirs importés en Mésopotamie – Problèmes de sources et perspectives », *Cahiers de la méditerranée*, 65, p. 159-167 ; VERKINDEREN (2018), « Land reclamation and irrigation programs in Early Islamic Southern Mesopotamia: self-enrichment vs state control ».

²²⁷ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 84.

²²⁸ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 84.

²²⁹ al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 119.

²³⁰ EL-SĀMARRAIE (1972), *Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 87-89 ; SIMPSON (2015), « The Land behind Ctesiphon », p. 21.

²³¹ Al-Ġāhīz, *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 129 [trad p. 185].

²³² Pour les vignes (*al-kurūm*), Ibn Waḥṣīyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome 2, p. 915-1132 ; pour le palmier à dattes (*al-naḥl*), tome 2, p. 1339-1454.

en privilégiant une monoculture, de la canne à sucre notamment²³³. Nous n'avons pas recueilli assez d'éléments pour corroborer ces observations pour la région du Bas-Iraq²³⁴.

4. 2. Une région riche de l'Empire : l'importance des revenus fiscaux

36 000 arpents (*ġarīb-s*) de terres cultivables auraient été mesurés lors du cadastre du Sawād effectué à l'époque de 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb²³⁵ ; différents auteurs s'accordent sur cette mesure, reprenant la même tradition dont seul Ibn al-Faqīh semble donner l'autorité, à savoir al-Madā'inī. Sur ces 36 000 arpents, 'Umar aurait décidé de taxer différemment les cultures et on lit donc des sommes différentes pour le blé, l'orge, le palmier à dattes, les vignes et les trèfles²³⁶. Cela nous semble confirmer deux éléments : l'importance des cultures précédemment singularisées, à savoir, le blé, l'orge, les dattes et la vigne et la relation entre l'agriculture et la fiscalité. Ils sont dans cette tradition évalués en dirhams alors que les *taqdīr-s* (estimations fiscales par cantons) laissent entendre que le blé et l'orge faisaient l'objet d'une taxation en nature, ce qui semble avoir été le cas. Cela est d'ailleurs confirmé dans un extrait d'un *taqdīr* reproduit par Ibn Ḥuradādbih, on y lit :

District de Ka[š]kar, qui comprend Nahr aṣ-Ṣila, Barqa et ar-Rayyān, le total du produit du ḥarāġ et d'autres prélèvements est de 70 000 000 dirhams, estimé en blé, 3000 *kurr*, en orge et riz 20 000 *kurr*, en argent 200 000 dirhams²³⁷.

L'information à retenir de ce court passage est, à ce stade, que la somme totale du *ḥarāġ* était estimée aussi bien en nature qu'en monnaie. Ainsi la somme finale proposée, celle de 70 000 000 dirhams repose sur une conversion du système de mesure en *kurr* en monnaie. Mais cela indiquerait aussi que l'impôt du *ḥarāġ* était prélevé à la fois en nature et en monnaie. En d'autres termes, les chiffres des recettes dont nous disposons pour le Sawād et dont certains sont présentés ci-dessous étaient calculés comme le fut cette estimation pour le Sawād.

²³³ Par exemple dans CAMPOPIANO, Michele (2012), « State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Century) », *Studia Islamica*, 107, p. 28.

²³⁴ Parmi les doutes que l'on peut avoir, il y a le fait qu'on ne dit pas que les Zang̃s s'occupaient de la canne à sucre. On nous dit plutôt qu'ils étaient employés à rendre cultivable les terres. Voir *infra*, Chapitre 8, 2.2.3., p. 392-395.

²³⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 163 ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāġ*, p. 77 [trad. p. 56] ; Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 133 ; Ibn Ḥuradādbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 14-15 ; Ibn al Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, p. 390.

²³⁶ Voir *infra*, Chapitre 5, 2.2. Variables dans la détermination de l'impôt, p. 243-247.

²³⁷ Ibn Ḥuradādbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 12 : كورة كسكر وفيها نهر الصلّة وبرقة والريان كان يرتفع فيها من خراجها وسائر : 12 : أبواب مالها سبعون الف درهم تقديرها من الحنطة ثلثة الاف كره، ومن السعير والأرز عشرون الف كره، ومن الورق مائتا الف درهم

Revenus du Sawād	
Dates	Revenus en dirhams
99-102/717-720	112 000 000 ²³⁸
172/788	87 860 000 ²³⁹
184/800	87 700 000 ²⁴⁰
204/819	112 416 000 ²⁴¹
231-260/845-873	94 035 000 ²⁴²

Tableau 3 : Estimations des revenus du Sawād (*ḥarāğ*)

L'exactitude de ces chiffres est sujet à caution mais leur ordre de grandeur reste pertinent pour tenter une comparaison avec les autres provinces. Dans son récent ouvrage, Ghaida Khazna Katbi, qui consacre tout son propos au *ḥarāğ*, rapporte les revenus des autres provinces²⁴³. Pour ne donner que quelques exemples :

Revenus du Šām			
Période considérée	Par district (<i>ğund</i>) en dinars		Total en dinars
Sous Mu'āwiya 60/679-64/683	Dimašq	450 000	1 880 000 ²⁴⁴
	al-Urdun	180 000	
	Filastīn	450 000	
	Ḥims	350 000	
	Qinnasrīn et al-'Awāšim	450 000	
Sous 'Abd al-Malik	Dimašq	400 000	
	al-Urdun	180 000	
	Filastīn	350 000	
	Ḥims	800 000 dinars or	
	Qinnasrīn et al-'Awāšim		

²³⁸ Ibn Ḥuradāğbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 14.

²³⁹ EL-ALI, Sāleh Aḥmed (1971), "A new version of Ibn al-Mutarrif's List of Revenues in the Early Times of Hārūn al-Rashīd", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 306: selon Ḥalīfa b. Ḥayyāt.

²⁴⁰ *Ibid.*, selon al-Ġahšiyārī.

²⁴¹ Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-š-inā'at al-kitāba*, p. 162-166.

²⁴² Ibn Ḥuradāğbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 14.

²⁴³ KATBI, Ghaida Khazna (2010), *Islamic Land Tax – al Kharāj. From the Islamic Conquests to the 'Abbāsīd Period*, Londres, I. B. Tauris.

²⁴⁴ KATBI (2010), *Islamic Land Tax*, p. 70 : source al-Ya'qūbī.

		700 000 dinars	1 730 000 dinars or 1 630 000 ²⁴⁵
Califat de Hārūn al-Rašīd	Dimašq	400 000	10 010 000 ²⁴⁶
	al-Urdun	Environ 90 000	
	Filastīn	190 000	
	Ḥims	330 000	
	Qinnasrīn et al-‘Awāšim	430 000	
204/819 ²⁴⁷	Dimašq	100 500	
	al-Urdun	109 000	
	Filastīn	259 000	
	Ḥims	218 000	
	Qinnasrīn et al-‘Awāšim	60 000	

Revenus de la Ġāzīra			
Période considérée	Par district		Total en dirhams
Califat de Hārūn al-Rašīd	Diyar Rabī‘a		33 000 000 ²⁴⁸
	Diyar Muḍar		
	Districts de l’Euphrate		
204/819 ²⁴⁹	Diyar Rabī‘a	9 635 000	
	Diyar Muḍar	6 000 000	
	Districts de l’Euphrate	2 700 000	

Tableau 4 : Estimations des revenus du Šām et de la Ġāzīra

La comparaison entre ces données est particulièrement délicate dans la mesure où le revenu du Šām est exprimé en dinars. Or le taux d’échange entre le dinar et le dirham varia

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 75 : source al-Balāḍurī.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 205 : source Ḥalīfa b. Ḥayyāt.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 207 : source Qudāma b. Ġa‘far.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 204-205 : source Ḥalīfa b. Ḥayyāt.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 207 : source Qudāma b. Ġa‘far.

aussi bien au cours du temps qu'en fonction des parties de l'empire²⁵⁰, ce qui rend presque impossible l'établissement de conversions éventuelles et donc de rapports d'équivalence. Ainsi pour 1 dinar or, il aurait fallu parfois jusqu'à 50 dirhams²⁵¹. Pour autant, même avec un tel ordre de grandeur, le revenu du Sawād restait supérieur à celui du Šām en 204/819. À l'époque omeyyade, la conversion révèle autre chose puisque alors le revenu du Šām sous 'Abd al-Malik atteint 86 500 000 dirhams, ce qui le rapproche nettement de son homologue iraquien, il en est de même pour les revenus de l'époque de Hārūn al-Rašīd. Il faudrait donc expliquer le faible chiffre de 204/819. Gh. Katbi le met en lien avec les désordres provoqués par la *fiṭna* entre al-Amīn et al-Ma'mūn²⁵². Avec la Ğazīra, les comparaisons apparaissent plus aisées et indiquent que l'Iraq était une province beaucoup plus riche.

Cet exercice comparatif reste cependant quelque peu illusoire, il ne prend en effet pas en compte les éventuelles spécificités foncières, fiscales, politiques des deux autres régions de l'Empire qui peuvent expliquer l'important ou, à l'inverse, le faible revenu. Par ailleurs, il faudrait pouvoir intégrer une variable géographique. La comparaison a-t-elle un sens entre des aires géographiques différentes ? La province syrienne avec ces quatre districts appelés *ğund* avait une superficie bien plus grande que le Sawād. La comparaison, pour être plus juste, devrait peut-être être réalisée entre le Sawād et chaque *ğund* syrien ; alors le *ḥarāğ* du Sawād dépasserait considérablement les autres, et ce, quel que soit le rapport d'équivalence entre les monnaies que l'on trouve dans les sources.

Il semble néanmoins que l'intérêt de la comparaison ne réside pas dans la confrontation des chiffres. Elle repose plutôt dans la manière dont les sources qui proposent ces chiffres traitent des différentes régions. Qudāma b. Ğa'far singularise nettement le Sawād par l'importance des développements qu'il lui consacre et les détails dans lesquels il rentre à son sujet. Ainsi les informations relatives au *ḥarāğ* de l'année 204/819, qu'il donne pour toutes les provinces de l'Empire²⁵³, seul le Sawād fait l'objet d'une présentation détaillée par district de l'impôt. Le tropisme iraquien de l'auteur pourrait être invoqué pour justifier des déséquilibres dans les développements qui viendraient possiblement de la nature de l'information à laquelle celui-ci avait alors accès. Quoi qu'il en soit, s'il faut abandonner la confrontation des données, il reste que le Sawād était une région riche ; peut-être pas la plus riche de l'empire, pour laquelle nous disposons de nombreuses informations.

²⁵⁰ MILES, G. C., « Dihram », *Encyclopédie de l'Islam II* [En ligne].

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² KATBI (2010), *Islamic Land Tax*, p. 207.

²⁵³ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-šīnā'at al-kitāba*, p. 182-184.

Établies pour l'Iraq, les sommes globales des revenus pour le Sawād ne permettent néanmoins pas d'accéder à l'échelle bas-iraquienne, encore moins à celle des districts ou des cantons. Les *'ibra*-s permettaient néanmoins une appréhension plus précise. Une *'ibra* correspond à une valeur fiscale cadastrale donc établie à partir des arpentages (*mash*). Il s'agit de l'estimation (on trouve parfois le terme de *taqdīr*) de l'impôt pour une aire donnée – un canton (*tassūġ*) d'après les informations que nous avons récoltées – en prenant en compte de nombreux facteurs au nombre desquels l'irrigation et l'estimation globale de la fertilité des sols et pour une année donnée²⁵⁴. La plus ancienne *'ibra* qui a été conservée est datée de 204/819. Elle est utilisée par Qudāma b. Ğa'far qui précise que la précédente *'ibra* a été brûlée lors de la *fitna* entre al-Amīn et al-Ma'mūn²⁵⁵. Cette *'ibra* est donc la première à avoir été réalisée à la suite de la victoire d'al-Ma'mūn. Pour chaque canton (parfois district) du Sawād, le revenu attendu en *kurr* d'orge, de blé et en dirhams est indiqué. Celui-ci confirme pour nous la relation existant entre terre bas-iraquienne, agriculture, impôts et richesses²⁵⁶.

Conclusion

Les ouvrages du corpus, notamment de nature « géographique », constituent notre moyen privilégié pour connaître, et nous dirions même pour voir, le Bas-Iraq à l'époque médiévale. Dans ce contexte, les manières de désigner la région, d'en décrire ses caractéristiques physiques ou administratives sont essentielles pour reconstruire le paysage du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

Les noms donnés à la région, que ce soit *al-'irāq* ou *al-sawād* révèlent un certain discours du lieu qui, dans le cas du Bas-Iraq, met l'accent sur deux caractéristiques principales : l'eau et la fertilité, ou plutôt la richesse tirée des terres. Or nous avons montré que ces noms, en particulier celui de Sawād, étaient particulièrement employés dans les contextes administratif

²⁵⁴ CAHEN, Claude, « Kharāj. I. Islam classique », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

²⁵⁵ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 162. La destruction des registres est également mentionnée dans les sources du corpus lors de la révolte d'Ibn al-Aš'at (voir *infra*, Chapitre , 1.1., p. 176-180).

²⁵⁶ On pourrait se demander quel est le lien entre ces estimations fiscales et les registres fiscaux dont l'introduction sous forme de *codex* dans l'administration abbasside serait l'œuvre de Ḥālid b. Barmak (m. v. 165/781-782. Sur cette question, voir notamment VALLET, Éric (2015), « La comptabilité d'État en pays d'Islam : normes et formes (VII^e-XV^e siècle), dans O. Matteoni, P. Beck (dir.), *Classer, dire, compter : Discipline du chiffre et fabrique d'une norme comptable à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique [En ligne : <https://books.openedition.org/igpde/4112?lang=fr#bodyftn9>], à partir §8.

et fiscal. Le Sawād, c'est la terre noire de ses cultures dont nous avons donné un survol de la diversité et de leur traduction en matière de revenus pour l'État, grâce à l'impôt.

Quant aux eaux, elles sont, dans le Bas-Iraq, omniprésentes, ce qui se traduit dans les descriptions qui sont composées sur la région. L'autre nom du Bas-Iraq pourrait être celui de *nahr*, dont nous avons montré la richesse sémantique. Les *anhār*, le Tigre et l'Euphrate d'abord, encadrent le Bas-Iraq et, tous les autres canaux, sillonnent la région, garantissent la circulation des biens et des hommes et assurent l'irrigation des cultures. C'est dire que les deux caractéristiques de la région sont complètement intriquées et interdépendantes. La maîtrise des eaux et l'entretien du système d'irrigation font partie des conditions nécessaires à la mise en valeur de la terre bas-iraquienne.

Le pouvoir de dire et de décrire est donc intimement lié à l'État, et pas seulement parce qu'il s'insère dans un discours sur l'Empire islamique et son administration. La mise en mots participe d'une action, celle du contrôle qu'exerce l'État sur le Bas-Iraq par le découpage administratif, la mesure des terres et leur imposition. À côté de ces « espaces striés » que nous avons décrits dans ce chapitre, des « espaces lisses » échappent quant à eux au contrôle de l'État et au descripteur. Dans le Bas-Iraq, ces espaces composent l'un des paysages de la région : les marais. Ces derniers rappellent à l'historien que, dans une région comme le Bas-Iraq, le paysage est mouvant et se caractérise par cette mobilité et une constante transformation.

Partie II

L'ÉTAT A L'ÉPREUVE DE LA TERRE

بعض الأكاسرة: لا مملكة إلا برجال ولا رجال إلا بمال ولا مال
إلا من خراج ولا خراج إلا من عمارة ولا عمارة إلا بعدل¹.

Un roi sassanide a dit : « Il n'est de royaume sans hommes, ni
d'hommes sans argent ni d'argent sans impôt foncier, ni
d'impôt foncier sans prospérité, ni de prospérité sans justice ».

¹ Abū Hilāl al-'Askārī, *Le livre des califes qui s'en remirent au jugement d'un cadī*, édité, traduit et commenté par M. Tillier dans TILLIER, Mathieu (2011), « Abū Hilāl al-'Askārī, Le livre des califes qui s'en remirent au jugement d'un cadī », *Cahier des Annales islamologique*, 30, Institut français d'archéologie orientale, p. 16-17 ; traduction p. 44.

CHAPITRE 4 - GOUVERNER LE BAS-IRAQ AU II^E/VIII^E SIECLE

Terre de l'Empire, omeyyade puis abbasside, le Bas-Iraq constituait un espace sur lequel s'exerçaient plusieurs formes de pouvoirs impériaux et régionaux. L'objectif de ce chapitre est d'évaluer la nature et les modalités de l'exercice de ce pouvoir au cours du II^e/VIII^e siècle, en précisant dans le même temps en quoi le II^e/VIII^e siècle représente un cadre singulier pour effectuer cette étude. Il s'agit donc de suivre deux questionnements, qui nous semblent devoir être posés et étudiés conjointement : le premier a trait à l'histoire de la gouvernementalité, qui désigne « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, les calculs et les tactiques qui permet d'exercer un pouvoir ayant pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique et pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité¹. » Le deuxième questionnement porte sur le cadre temporel qui délimite notre étude et sur sa justification par rapport au sujet qui nous occupe.

Ce chapitre est d'abord structuré à partir d'un plan chronologique. Il s'agira dans un premier temps de déterminer ce que fut le Bas-Iraq pour les Marwānides, du point de vue du gouvernement. Puis, nous réserverons une place à l'évaluation historiographique-politique de l'événement que constitua la « Révolution abbasside ». Il importe ensuite de penser le devenir du Bas-Iraq sous les premiers abbassides. Enfin, un dernier temps de ce chapitre sera consacré à la mise en lumière des pouvoirs non-musulmans qui s'exerçaient dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

¹ FOUCAULT, Michel (2004), *Sécurité, territoire, population*, Paris, éditions du Seuil, p. 111-112 : « Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par "gouvernementalité", j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de "gouvernement" sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. »

I. Le Bas-Iraq des Marwānides

Les chroniques regorgent de récits pour lesquels l'Iraq, pendant la période omeyyade (41-132/661-750), est le théâtre des événements qui sont rapportés. Rien de surprenant dans la mesure où ces sources sont iraqo-centrées. Cette « iraqisation » de la période abbasside accorde ainsi une place importante à l'Iraq, même pour la période omeyyade².

Comprendre quelle terre de pouvoir constituait le Bas-Iraq pour les Marwānides est indispensable pour la compréhension de l'histoire de cette région au II^e/VIII^e siècle. Le choix de ce siècle n'a rien d'aléatoire et l'entrée du Bas-Iraq dans le II^e/VIII^e siècle est liée aux conséquences des bouleversements politiques, institutionnels et sociaux marqués notamment par le règne de 'Abd al-Malik (r. 65-85/685-705). La révolte d'Ibn al-Aš'at̄ (81-83/700-702) signe le début du II^e/VIII^e siècle bas-iraqien en même temps qu'elle le sanctionne. D'une certaine manière, les révoltes, troubles, soulèvements qui jalonnèrent le siècle imprimèrent leur marque au Bas-Iraq. Nous les présenterons en tentant d'en saisir la nature car nous pensons que ces troubles constituent un élément important pour comprendre le Bas-Iraq marwānide. Province de l'Empire omeyyade, l'Iraq était administré par des gouverneurs. Ces délégués du pouvoir damascain constituaient les principaux relais des Marwānides dans la région et sont très présents dans les sources. Le Bas-Iraq des Marwānides faisait donc figure, à bien des égards, de Bas-Iraq des gouverneurs. Cette vision est certes le reflet de sources qui font la part belle à ceux qui détenaient le pouvoir et à l'histoire politique de la région mais elle offre dans le même temps un accès direct à ces questions de gouvernementalité. Au début du II^e/VIII^e siècle, les Omeyyades reprirent en main une région qui leur avait échappé et la terre constituera dans la suite de notre dissertation un bon observatoire pour analyser la manière dont ils tentèrent d'exprimer leur souveraineté et d'exercer un contrôle sur la région.

1.1. La révolte d'Ibn al-Aš'at̄ et l'entrée du Bas-Iraq dans le II^e/VIII^e siècle

L'arrivée d'al-Ḥaġġāġ à la tête du gouvernorat de l'Iraq, nommé par 'Abd al-Malik, en 75/694 pourrait constituer la date déterminant le début du II^e/VIII^e siècle dans cette région. Ce choix aurait été commode puisqu'il allait de pair avec la fin de la période zubayride – au cours de laquelle l'Iraq s'était rallié à Ibn al-Zubayr (m. 72/692) –, l'affirmation du pouvoir et de la

² BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 209.

souveraineté de ‘Abd al-Malik et le fait que les deux villes de garnisons étaient placées sous l’autorité d’un seul gouverneur qui resta dix-neuf ans à la tête de la province. Pourtant, opter pour le début de ce gouvernorat reviendrait, d’une certaine manière, à écrire l’histoire du Bas-Iraq omeyyade de l’extérieur, vue depuis le « centre » syrien. À tous les égards, la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ (82-83/701-703), qui manqua de renverser al-Ḥaġġāġ, sanctionna l’entrée du Bas-Iraq dans le II^e/VIII^e siècle à la fois par ses causes, sa nature et ses conséquences³.

Résumée en quelques mots, la révolte menée par ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ fut initiée par des soldats envoyés par al-Ḥaġġāġ dans le Sistān, une région de la Perse orientale située au sud du Ḥurāsān, pour lutter contre un révolté du nom de Rutbīl. S’opposant à cette longue et lointaine campagne, à la baisse de leur salaire, au gouverneur qui les avait envoyés et qui incarnait les nouvelles décisions, puis progressivement au calife ‘Abd al-Malik, les révoltés agrégèrent sur le chemin qui les menait en Iraq d’autres mécontents – *qurrā* (ou lecteurs du Coran⁴) et *mawālī* – et d’autres motifs de révolte. À lire al-Ṭabarī ou al-Balāḍurī, qui consacrent de longs développements à cette révolte, il faut souligner le caractère populaire de ce soulèvement⁵. Combinant leurs forces, les révoltés remportèrent une première victoire avant d’être défaits lors de la bataille de Dayr al-Ġamāġim, une localité située à l’ouest de l’Euphrate dans l’arrière-pays de Kūfa, en 83/701-2. Plusieurs batailles furent donc nécessaires à al-Ḥaġġāġ pour venir à bout du soulèvement.

Bašra et Kūfa, villes de garnisons, avaient été fondées pour accueillir les armées de la conquête, *muqātila*. Ce sont ces armées qui entreprirent les conquêtes à l’est, avec à leur tête, des commandants militaires qui se confondaient avec les *ašrāf*⁶. ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ, l’initiateur de la révolte, était de ceux-ci. Il appartenait à une des plus importantes

³ Il ne s’agit pas de réécrire la révolte. Les filtres historiographiques, comme pour toutes les révoltes qui ponctuent la période, sont nombreux et il est difficile de reconstituer les motivations exactes de tous les révoltés ou la chronologie des événements même avec un travail documenté et précis sur chaque source, à moins d’en faire l’objet de la recherche. Ce n’est pas ici notre objectif. Voir par exemple pour Ḥalīfa b. Ḥayyāt et sa chronique : ANDERSSON (2018), *Early Sunni Historiography*, Chapter 8, « 3.6. Ibn al-Ash‘ath’s Revolt », p. 266-268. T. Andersson montre ainsi comment Ḥalīfa donne plus d’importance au rôle des *qurra* que d’autres sources qui rapportent la révolte.

⁴ NAGEL, Tilman, « Kurrā », *Encyclopédie de l’Islam II*, [En ligne].

⁵ EL YAMANI, Mohamed Saad Eddine (2014), *Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : entre histoire et littérature*, thèse de Littérature, sous la direction de Viviane Comerro, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, p. 161 et ss.

⁶ KENNEDY (2001), *The Armies of the Caliph*, p. 22.

Au II^e/VIII^e siècle et dans le contexte dans lequel nous l’employons, le terme d’*ašrāf*, pluriel de *šarīf*, ne désigne pas nécessairement les descendants de la famille du Prophète mais il renvoie plus largement à des hommes qui occupaient une position d’autorité généralement à l’échelle de leur tribu et qui s’étaient distingués non seulement par leur héritage mais par leurs faits et gestes honorables. L’équivalent sémantique à *ašrāf* serait « aristocratie tribale ».

familles de Kūfa et descendait des rois pré-islamiques de Kinda⁷. Pendant la seconde *fitna*, l'Iraq et en particulier les armées de la conquête de l'est avaient rallié Ibn al-Zubayr. En réponse aux risques que représentaient pour son pouvoir ces armées et leur loyauté à géométrie variable, 'Abd al-Malik remplaça les *ašrāf* par des fonctionnaires directement responsables devant lui et ses gouverneurs⁸. Cette professionnalisation⁹ de l'armée marqua une étape décisive dans le déclassement des chefs tribaux.

La révolte d'Ibn al-Aš'at̄ peut, selon nous, être analysée comme une réaction à ces bouleversements en cours, en particulier la baisse des salaires¹⁰, la durée des campagnes militaires et le recours aux contingents syriens. Par la suite, la répression menée par al-Ḥağğāğ contre les Iraquiens vient confirmer cette nouvelle situation : les deux villes de garnisons furent démilitarisées¹¹, les cadres de l'armée ne furent plus recrutés parmi les chefs de tribus mais furent choisis dans des milieux sociaux plus modestes. L'armée professionnalisée, majoritairement syrienne, fut installée dans la nouvelle ville fondée par al-Ḥağğāğ, c'est-à-dire Wāsiṭ¹². Cette décision de fonder une nouvelle ville de garnison dans une région où il en existait déjà deux est symptomatique de la gouvernementalité marwānide. Le choix d'un gouverneur qui était un chef militaire et qui avait déjà fait ses armes, al-Ḥağğāğ avait joué un grand rôle dans la lutte contre 'Abd Allāh b. al-Zubayr à la Mecque, était aussi caractéristique de cette politique marwānide.

La répression menée par al-Ḥağğāğ contre les Iraquiens n'est donc pas surprenante. Dans la mesure où le premier discours qu'al-Ḥağğāğ prononça lors de son arrivée à Kūfa parle de répression, cela laisse penser que sa mission était de réprimer¹³. Ce discours est resté célèbre pour son contenu aussi bien que pour sa qualité littéraire et il est abondamment reproduit dans les chroniques et ouvrages d'*adab*. Il est annonciateur d'une certaine gouvernementalité qu'al-Ḥağğāğ incarna et dont la répression de la révolte d'Ibn al-Aš'at̄ est une manifestation claire. Avec cette *ḥuṭba*, al-Ḥağğāğ ne se limitait nullement à envoyer les déserteurs combattre auprès

⁷ KENNEDY (2001), *The Armies of the Caliph*, p. 37 ; VECCIA VAGLIERI, Laura, « Ibn al-Ash'āth », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

⁸ HAWTING, Gerald (1986), *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, 661-750*, Londres/New York, Routledge, p. 61.

⁹ KENNEDY Hugh (2001), *The Armies of the Caliph*, p. 18.

¹⁰ KENNEDY Hugh (2001), *The Armies of the Caliph*, p. 38 ; HAWTING, Gerald, (1986), *The First Dynasty of Islam*, p. 67-69.

¹¹ MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 253 ; KENNEDY Hugh (2001), *The Armies of the Caliph*, p. 35 ; DJAÏT (1986), *Kūfa, Naissance de la ville islamique*, p. 265-266.

¹² Voir *supra*, p. 149-150. La ville tire d'ailleurs son nom de sa localisation qui répondait à des impératifs sécuritaires puisqu'elle se trouvait à équidistance de Baṣra, Kūfa et al-Ahwāz.

¹³ Voir notamment Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 6, p. 203-205.

d'al-Muhallab¹⁴ contre les Azāriqa, qui constituaient le danger du moment, il instaurait un certain rapport de force entre lui et les Iraquiens, entre le gouverneur et ses administrés. Dans ce discours, la propension à la sédition des Iraquiens, est plusieurs fois rappelée. La position répressive dans laquelle se place explicitement al-Ḥaġġāġ est également centrale et rappelle d'une part la volonté claire des Marwānides de contrôler leur territoire et d'affirmer leur légitimité, et d'autre part, la latitude du pouvoir du gouverneur, délégué du calife, à condition qu'il contienne les velléités séditieuses iraqiennes. D'une certaine manière, le discours en lui-même, la possibilité de sa prononciation, est déjà un signe de pouvoir, un acte de pouvoir. Il a été érigé en modèle de discours et a marqué l'histoire de l'exercice du pouvoir en Iraq. Pour ne l'avoir pas tout de suite compris, les Iraquiens subirent durement la répression de la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ et ses conséquences, notamment le « déclassé » socio-politique.

Que devinrent ces *muqātila* et leurs chefs qui ne constituaient plus la force militaire ? C'est l'un des enjeux de l'étude de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle. À Kūfa, N. Haider considère que « l'espace du pouvoir politique laissé vide » aux plus hauts échelons de la société kūfiote par les changements introduits par al-Ḥaġġāġ fut rempli par des meneurs religieux piétistes¹⁵. Les anciens contingents des *muqātila* furent-ils intégrés dans la police (*šurṭa*) locale ? C'est ce que laisse penser le travail de M. Ebstein¹⁶ dont l'étude prosopographique indique qu'une partie des chefs de la police – les informations ne sont pas disponibles pour ses membres – avaient joué un rôle militaire avant leur prise de fonction¹⁷. En tout état de cause, ces hommes, en perdant leur position dans l'armée, perdirent le salaire dont ils bénéficiaient¹⁸ ce qui ne manqua pas d'être source de revendications. D'où tirèrent-ils alors leur richesse ?

Nous retenons la révolte menée par Ibn al-Aš'aṭ comme ouverture du II^e siècle bas-iraquien puisqu'elle cristallisa les bouleversements politiques (souveraineté marwānide à affirmer), institutionnels (toutes les réformes de cette période, au nombre desquelles la professionnalisation de l'armée) et sociaux (liés aux réformes précédentes).

Les révoltes qui eurent lieu au cours des cinquante années qui suivirent la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ ne sont pas sans lien avec ces bouleversements.

¹⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 6, p. 204.

¹⁵ HAIDER, Najam (2011), *The Origins of the Shi'a, Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, New York, Cambridge University Press, p. 6. L'expression employée est celle de "political power vacuum".

¹⁶ EBSTEIN, Michael (2010), "Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study", *Al-Qantara*, 31, p. 103-147.

¹⁷ EBSTEIN (2010), "Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period", p. 121.

¹⁸ MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 253.

1.2. Une région marquée par des soulèvements

Nous avons répertorié un ensemble de révoltes sur la période qui méritent notre attention non seulement pour ce qu'elles disent du rapport des Iraquiens avec le pouvoir et des modalités de l'expression de leurs positionnements ou revendications politiques et/ou dynastiques mais aussi en raison des dégâts qu'elles causèrent sur les terres de cette région. Les multiples soulèvements et révoltes qui jalonnèrent la période s'accompagnèrent de dévastations multiples, des champs et des systèmes d'irrigation¹⁹, dont les conséquences furent lourdes pour l'agriculture et derechef pour l'impôt. La chute des revenus de l'impôt du Sawād entre la période de la conquête (128 millions de dirhams sous 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb) et pendant le règne de 'Abd al-Malik (25 millions de dirhams)²⁰ n'est sans doute pas étrangère aux nombreux affrontements liés à la première *fitna*, la période zubayride et enfin la révolte d'Ibn al-Aš'at²¹. Au sortir de cette dernière, le système de canalisation fut durement touché. *Futūḥ al-Buldān* conserve ainsi une anecdote rapportée par Abū Mas'ūd al-Kūfī d'après ses *šayḥ*-s selon laquelle al-Ḥaḡḡāḡ aurait refusé de remettre en état le système dans lequel de nouvelles brèches seraient apparues, cherchant en cela à punir les *dahāqīn* qu'il soupçonnait d'avoir rejoint les rangs d'Ibn al-Aš'at²².

Il importe donc de prendre en considération le contexte séditieux iraquien dans l'étude du système terrien iraquien à partir du tableau ci-dessous, qui liste, les principaux soulèvements qui jalonnèrent les cinquante premières années à l'étude.

Révoltes dans l'Iraq marwānide		
1	79-83/700-703	Révolte menée par Ibn al-Aš'at
2	101-2/719-20	Révolte de Yazīd b. al-Muhallab
3	119/737	Soulèvement de quelques hommes šī'ites à Kūfa sous la direction d'al-Muḡīra b. Sa'īd ²³
4	119/737	Soulèvement de Wazīr al-Saḥṭiyānī à al-Ḥīra ²⁴
5	119/737	Soulèvement ḥariḡite Bahlūl b. Bišr al-Šaybānī ²⁵

¹⁹ MANN, Jacob (1919-1920), "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, III. The Economic Conditions of the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, 10, 2/3, p. 312.

²⁰ EL-SAMARRAIE (1970), *Agriculture in Iraq*, p. 203.

²¹ Ces propos doivent être nuancés par le fait que trop de données nous sont manquantes pour pouvoir confirmer ces hypothèses, notamment l'inflation qui peut également expliquer cette chute des recettes.

²² Al-Balāḡurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178.

²³ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 7, p. 128-130.

²⁴ *Ibid.*, p. 134.

²⁵ *Ibid.*, p. 130-134.

6	121-22/739-740	Rébellion de Zayd b. 'Alī, règne de Hišām, gouvernorat de Yūsuf
7	127-130/744-748	Révolte ḥariġite menée par Daḥḥāk b. Qays al-Šaybānī (Iraq et Ġazīra)

De prime abord, d'un point de vue chronologique, les sept soulèvements relevés peuvent être divisés en trois ensembles. Le premier ensemble comprend la révolte d'Ibn al-Aš'at, dont il a déjà été question. Le deuxième concerne celle de Yazīd b. al-Muhallab, qui eut lieu une vingtaine d'années plus tard et atteste donc une certaine stabilité pendant les règnes d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik (r. 86-96/705-715) et de Sulaymān b. 'Abd al-Malik (r. 96-99/715-17). La révolte de Yazīd peut être distinguée des cinq autres actes de révoltes qui suivirent en ce qu'elle n'est pas assimilée aux šī'ites ou aux ḥariġites. Presqu'une vingtaine d'années plus tard, la fin du califat de Hišām b. 'Abd al-Malik (r. 105-125/724-743) est marquée par quatre soulèvements : les trois premiers, qui eurent tous lieu en 119/737, relèvent de l'agitation šī'ite et ḥariġite à Kūfa et doivent être replacés dans le contexte de la fin du gouvernorat de Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī (il est révoqué en 120/738). Le quatrième, en 122/740, est un moment important pour l'histoire du šī'isme à Kūfa et marque la fin du califat de Hišām. Enfin la dernière agitation doit être replacée dans la période plus longue d'instabilité et de guerre civile qui caractérise la fin de la dynastie omeyyade (années 125-32/743-49).

Yazīd b. al-Muhallab fut gouverneur pour les Marwānides, en particulier de l'Iraq sous Sulaymān b. 'Abd al-Malik ainsi que du Ḥurāsān où sa famille était influente depuis la fin du I^{er}/VII^e siècle²⁶. La révolte qu'il mena doit être replacée dans un contexte à la fois personnel et plus général. Au début de la période, Yazīd fut gouverneur du Ḥurāsān, à la suite de son père (à partir de 82 ou 83/701-2) mais fut révoqué dès 85/704 par al-Ḥaġġāġ. Mis en prison, torturé, il parvint à s'échapper et trouva refuge en Palestine auprès de Sulaymān, qui, lorsqu'il devint calife, le nomma gouverneur de l'Iraq et de l'est. Révoqué sous 'Umar II, soupçonné d'avoir détourné de l'argent, il fut à nouveau emprisonné, puis s'évada. À Bašra, bastion de sa famille, il se révolta et fut tué par Maslama b. 'Abd al-Malik, commandant envoyé par Yazīd II pour mater le soulèvement²⁷.

²⁶ Sur la famille des Banū Muhallab, voir notamment CRONE, Patricia, « Muhallabides », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne] ; CRONE, Patricia (1980), *Slaves on horses, The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 133-135 ; HINDS, Martin (1991), *An Early Islamic family from Oman: al-'Awtabī's account of the Muhallabids*, Manchester, University of Manchester.

²⁷ Voir notamment HINDS, Martin (1991), *An Early Islamic family from Oman: al-'Awtabī's account of the Muhallabids* ; HAWTING (1986), *The First Dynasty of Islam*, p. 73 sq. ; MASON, Herbert (1937), "The role of the

La révolte de Yazīd b. al-Muhallab est décrite comme un soulèvement de circonstance, une révolte opportuniste, directement liée à la situation personnelle de Yazīd et de sa famille²⁸. Les revendications pro-ḥašimītes qui lui sont parfois associées, doivent certainement être mises en lien avec l'écriture de cette révolte pendant la période abbasside, les Muhallabides ayant retrouvé, avec l'arrivée des Abbassides, une position privilégiée²⁹. Yazīd regroupa plutôt ses soutiens autour de l'opposition aux troupes syriennes et aux politiques menées depuis al-Ḥaḡḡāḡ ; autrement dit dans le prolongement de la révolte d'Ibn al-Aš'at. Aussi cette révolte aurait-elle profité d'un terrain bas-iraqien favorable à ses revendications³⁰.

À deux reprises, les révocations de Yazīd b. al-Muhallab sont justifiées par des soupçons de détournement d'argent. Par ailleurs, les récits de ses révocations présentent une même structure : révocation, emprisonnement, torture, évasion³¹. La distinction principale entre les deux tient à ce que le second épisode se solda par la révolte. Cette symétrie entre les récits, qui peut d'ailleurs être repérée dans les histoires d'autres gouverneurs de la région rend compte de l'existence de *topoi* forts dans les récits associés aux gouverneurs marwānides en Iraq³². Si la révolte de Yazīd b. al-Muhallab en 101/717 ne fait aucun doute, il reste plus difficile d'en saisir les motivations, car, à l'inverse des autres soulèvements de la période, il n'est pas explicitement associé à des revendications politiques anti-omeyyades.

Un an avant sa révocation, le gouverneur Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī fit face à trois soulèvements kūfiotes de la part de groupes šī'ites et ḥariḡites. Ces agitations ne sont pas présentées dans les sources, en particulier dans le *Ta'riḥ* de Ṭabarī, comme ayant représenté un risque de renversement du pouvoir marwānide en place. Si la nature de ces révoltes semble faire peu de doute, on peut s'interroger sur leur concomitance en 119/737. Deux remarques doivent être ici faites : al-Muḡīra b. Sa'īd qui donna son nom au mouvement šī'ite extrémiste al-Muḡīriyya, était un *mawla* de Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī. Les circonstances de sa révolte – al-

Azdite Muhallabid family in Marw's anti-Umayyad struggle", *Arabica*, 14, p. 191-207 [notamment p. 194, 201-204].

²⁸ CRONE, Patricia, « Muhallabides », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

²⁹ Voir notamment KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 82.

³⁰ G. Hawting, qui inscrit cette révolte dans le contexte du factionnalisme, reconnaît néanmoins qu'il n'est pas possible de distinguer les soutiens et opposants d'Ibn al-Muhallab sur une base purement tribale (HAWTING (1986), *The First Dynasty of Islam*, p. 75-76).

³¹ Voir par exemple : al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 6 : sur la volonté d'al-Ḥaḡḡāḡ de révoquer Yazīd du Ḥurāsān, p. 396-397 ; sur la révocation effective en 86/705 et son emprisonnement, p. 426 ; sur l'évasion de Yazīd qui trouve refuge auprès de Sulaymān b. 'Abd al-Malik au Šām, p. 448-453 et, pour la seconde révocation en 99/719 par 'Umar II de son mandat de gouverneur de l'Iraq, p. 554 ; sur sa capture et son emprisonnement, p. 556-557, sur son évasion, p. 564-565. Voir aussi al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 342 ; 345 ; 362-363.

³² Umar b. Hubayra, Ḥālīd al Qasri: emprisonnement, torture, parfois évasion dans le cas de 'Umar b. Hubayra.

Muġīra n'aurait eu qu'une dizaine de compagnons – comparées à la réaction du gouverneur – qui aurait été effrayé³³ - étonnent. Le soulèvement de Bahlūl b. Biṣr al-Šaybānī est présenté comme ḥariġite : Ḥālīd était directement désigné comme l'homme à abattre, son insincérité dans la foi étant dénoncée de même que le fait qu'il aurait fait construire des églises et des synagogues et nommé des zoroastriens plutôt que des musulmans à certains postes³⁴. Ces différentes critiques adressées personnellement au gouverneur coïncident avec certaines des causes présentées, dans d'autres sources, pour expliquer les raisons de sa révocation³⁵ ; elles figurent par ailleurs au nombre des griefs formulés par le calife Hišām à Ḥālīd dans une lettre qui daterait de 116/736³⁶.

La révolte de Zayd b. 'Alī en 121-22/739-740 qui eut lieu pendant le gouvernorat de Yūsuf b. 'Umar constitua une action politique puisqu'elle défendait les revendications politiques alides contre les Omeyyades au pouvoir³⁷. Pour l'histoire de la région bas-iraquienne, cette révolte témoigne de l'importance des revendications alides dans la région et des soutiens dont elles disposaient, notamment à Kūfa. Par ailleurs, cette révolte prend forme à la fin du califat de Hišām, dont on sait que la mort fragilisa durablement les Marwānides. La révolte ḥariġite de Daḥḥāk b. Qays al-Šaybānī doit, elle, être directement resituée dans le contexte politique d'instabilité et de querelles internes présentes dans la région à partir de 125/743, à savoir la nomination de deux gouverneurs en Iraq, 'Abd Allah, fils de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui représentait Yazīd b. al-Walīd et al-Naḍr b. Sa'īd al-Ḥarašī qui avait été nommé par Marwān b. Muḥammad (soit Marwān II). Entre 126-30/744-48, la ville de Kūfa fut divisée entre le chef ḥariġite Daḥḥāk b. Qays et le rebelle 'alide 'Abd Allah b. Mu'āwiya³⁸. Cette opposition, résultat de la concomitance de deux révoltes et de la concurrence entre les révoltés, notamment pour le contrôle de la ville, vient s'ajouter à un contexte plus large d'instabilités politiques dans la région.

³³ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 7, p. 128-130.

³⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 7, p. 130-131.

³⁵ Parmi les sources qui reviennent sur les causes de cette révocation : al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 107-108 ; al-Ṭabarī, vol. 7, p. 254-261.

³⁶ Al-Mubarrad, *al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab*, p. 306-307.

³⁷ Voir le travail de Najam Haider dans *The Origins of the Shi'a*, en particulier le chapitre 6 : « Dating Sectarism : early Zaydism and the Politics of Perpetual Revolution », p. 189-215 dans lequel il note notamment que la révolte marqua un tournant pour l'histoire de la communauté šī'ite kūfiote car elle fournit l'impulsion pour la création d'un mouvement militant qui prit le nom de zaydisme.

³⁸ Voir notice de ZETTERSTEEN Karl V, « 'Abd Allāh b. Mu'āwiya », *Encyclopédie de l'islam*, II [En ligne] et VECCIA VAGLIERI, Laura « al-Ḍaḥḥāk b. Ḳays al-Shaybānī », *Encyclopédie de l'islam* [En ligne].

1.3. La terre du pouvoir des gouverneurs

Ḥidaš al-Kindī tua un homme des Banū Asad. Al-Kindī était un des subordonnés de Ḥālīd b. ‘Abd Allāh al-Qasrī. On demanda à Ḥālīd de le dénoncer, alors qu’il se trouvait à Dahlak. Il dit : Par Dieu, en dénonçant mon serviteur, je me dénoncerai moi-même et en me dénonçant, le Commandeur des Croyant se dénoncerait lui-même ; et le Commandeur des Croyants en se dénonçant dénoncerait l’Envoyé de Dieu [...] ³⁹

Ḥālīd al-Qasrī, gouverneur de l’Iraq pendant presque tout le règne de Ḥiṣām b. ‘Abd al-Malik (724-744) se sert, dans cet extrait, de la délégation de pouvoir pour justifier son comportement, ne dénonçant, ni ne condamnant un meurtrier qui se trouvait être à son service.

Les gouverneurs iraqiens pour la période marwānide sont connus. Certains d’entre eux, par leur présence dans les sources, tendent même à éclipser historiographiquement les califes dont ils étaient les délégués. Le caractère iraqo-centré d’une grande partie du matériel qui compose le corpus participe à expliquer cela, il n’en demeure pas moins que ces délégués du pouvoir califal marwānide occupèrent une place centrale dans l’histoire politique de cette région au II^e/VIII^e siècle.

La réunion de ce qui constituait jusque-là deux provinces administratives distinctes, celle de Kūfa et celle de Baṣra, date de 50/670 lorsque Mu‘āwiya nomma Ziyād b. Abīhi, qui n’avait alors que la charge de Baṣra, gouverneur de toute la province iraqienne⁴⁰. C’est d’ailleurs pour ce gouverneur que H. Lammens parle de « vice-roi »⁴¹. La période zubayride laissée de côté, le governorat de l’Iraq est à nouveau réuni avec al-Ḥaḡḡāḡ, ce qui sera le cas jusqu’à la fin de la période marwānide, à quelques exceptions en particulier dans le contexte de la révolte de Yazīd b. al-Muhallab⁴². Pendant près d’une cinquantaine d’années, l’Iraq constitua donc, d’un point de vue du gouvernement, une seule et même province ; situation qui tranchait avec le premier siècle de l’Hégire. Celui qui en avait la charge, à laquelle étaient souvent associées d’autres régions limitrophes, disposait donc d’un important pouvoir.

³⁹ Abū -l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, XXII, p. 14.

⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 5, p. 234 ; BLANKINSHIP, Khaled (1994), *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, State University of New York Press, p. 60-61 ; PELLAT, Charles (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāhiz*, p. 275 ; KOURI, Massaoud (2016), *Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l’Islam : les Banū Umayya et les Banū Ziyād*, thèse d’histoire, sous la direction de Françoise Micheau et Brahim Jalda, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et Université de la Manouba, p. 438-439.

⁴¹ LAMMENS, Henri (1930) *Étude sur le siècle des Omeyyades*, Beyrouth, Imprimerie catholique, p. 27-161 ; KOURI, Massaoud (2016), *Familles, pouvoir et État*, p. 439.

⁴² Les deux gouverneurs alors nommés par ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz en 99/719 sont, à Baṣra, ‘Adī b. Arṭāt al-Fazārī et, à Kūfa, ‘abd al-Ḥamīd b. ‘Abd al-Raḥmān b. Zayd b. al-Ḥaṭṭāb al-A‘raḡ al-Quraṣī (al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 6, p. 554).

Dans la Syrie marwānide, A. Borrut a montré dans quelle mesure les nominations de gouverneurs étaient révélatrices d'une patrimonialisation du pouvoir au sens où le souverain s'appuyait en priorité sur sa famille. Ces postes servaient alors d'écoles du pouvoir et permettaient, à l'échelle locale, de faire l'exercice de l'autorité⁴³. Cette « souveraineté patrimoniale » n'était toutefois pas de mise pour l'Iraq marwānide : les gouverneurs étaient aussi des délégués (*wālī*) du calife, ils obtenaient cette charge par délégation (*wilāya*) de pouvoir mais un rapide coup d'œil à la liste de ceux qui exercèrent cette fonction montre que seuls deux des gouverneurs de l'Iraq appartenaient à la famille omeyyade (Maslama b. 'Abd al-Malik (102/721) et le dernier gouverneur de la région 'Abd Allāh b. 'Umar). À ces deux exceptions près, une alternance presque parfaite s'observe entre les deux grandes confédérations tribales (Qays et Yaman)⁴⁴.

Les modalités de ce recrutement sont peut-être révélatrices d'une politique califale omeyyade consciente. Certes la loyauté et la fidélité⁴⁵ devaient constituer des facteurs déterminants dans le choix du gouverneur. Cependant, ce choix du gouverneur dans un groupe (Qays/Yaman) puis un autre pouvait être lié à deux facteurs eux-mêmes corrélés. D'une part, les deux groupes étaient ainsi contentés et se voyaient exercer le pouvoir dans la province « à tour de rôle ». Cela est d'autant plus probable que le gouverneur ainsi nommé choisissait et donc nommait à son tour ses subordonnés dans son propre réseau de clientèle⁴⁶. C'était donc bien tout le groupe qui était mis en avant et bénéficiait de la nomination d'un des siens. D'autre part, peut-être faut-il voir dans cette alternance une volonté du calife de maintenir l'ordre dans la province, en prévenant de potentiels désordres provoqués par les tensions entre Qays et Yaman.

D'autres critères semblent avoir prévalu dans le choix des gouverneurs iraqiens, au premier titre desquels l'expérience militaire, qui n'était pas sans lien avec les réformes entreprises par 'Abd al-Malik au début de la période marwānide⁴⁷. Le recrutement parmi des militaires est avéré dans le cas d'al-Ḥaġġāġ, celui de Yazīd b. Muhallab, de Maslama b. 'Abd

⁴³ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 391.

⁴⁴ Liste des gouverneurs et de leur affiliation tribale : al-Ḥaġġāġ – Qays ; Yazīd b. Kabša – Yaman ; Yazīd b. al-Muhallab - Azd/Yaman ; (al-Baṣra) 'Adī b. Arṭāt al-Farazi – Qays ; (al-Kūfa) 'Abd al-Ḥamad b. 'Abd al Raḥman – Qurayš ; Maslama b. 'Abd al-Malik – Omeyyade ; 'Umar b. Hubayra – Qays ; Ḥālid b. al Qasrī - Yaman (Baġīla) ; Yūsuf b. 'Umar – Qays ; Maṣṣūr b. Ġumhur - Yaman (Kalb) ; 'Abd Allāh b. 'Umar – Omeyyade.

⁴⁵ CRONE, Patricia (1994), "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", *Islam*, 71, p. 51.

⁴⁶ CRONE (1994), "Were the Qays and Yemen", p. 50.

⁴⁷ Voir *supra*, p. 178-179.

al-Malik (gouverneur en 102/721) ou ‘Umar b. Hubayra (g. 102-105/721-723)⁴⁸. Cette expérience militaire accompagnait parfois une expérience antérieure en tant que gouverneur comme ce fut le cas pour al-Ḥaḡḡāḡ, Yazīd b. al-Muhallab, Maslama ou encore Yūsuf b. ‘Umar al-Ṭaqafī ou Ḥālid al-Qasrī⁴⁹. Les gouverneurs qui eurent les deux plus longs mandats, Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf et Ḥālid al-Qasrī, avaient par exemple été gouverneur en Arabie, le premier de tout le Ḥiḡāz et le second de la Mecque⁵⁰. On peut conclure que les hommes sélectionnés pour administrer la région l’étaient notamment en raison de leur expérience qui est particulièrement valorisée car l’Iraq était considéré comme une région difficile.

Certains governorats se distinguèrent par leur durée : le governorat d’al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf (dix-neuf ans) et celui de Ḥālid al-Qasrī (quatorze ans) pendant le califat de Ḥiṣām b. ‘Abd al-Malik. À eux deux, ils gouvernèrent trente-trois années l’Iraq sur les cinquante-cinq années que dura la période marwānide. En troisième position on trouve Yūsuf b. ‘Umar qui ne resta néanmoins en poste que six années.

Le governorat de Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī (g. 105-120/724-738) eut lieu à la fin de la période marwānide, avant l’éclatement de la troisième *fitna*, mais au milieu de notre période d’étude. Il est, après celui d’al-Ḥaḡḡāḡ, le plus traité dans les sources. Cette durée exceptionnellement longue explique assurément leur représentation dans le corpus si bien que tant al-Ḥaḡḡāḡ⁵¹ que Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī devinrent des figures littéraires. Leurs governorats sur l’Iraq constituèrent l’apogée de leurs carrières respectives en même temps qu’ils marquèrent la fin de celle-ci. Les nombreuses compositions historiographiques permettent d’appréhender leurs governorats qui par leur longueur leur permit de mener de nombreux projets, en particulier en lien avec la terre, et qui en font des governorats clefs pour notre objet de recherche.

⁴⁸ Si al-Ḥaḡḡāḡ constitue un exemple type puisqu’il s’illustra avec sa campagne contre Mus‘ab b. al-Zubayr en Iraq puis contre ‘Abd Allāh b. al-Zubayr à La Mecque avant d’être nommé gouverneur, Yazīd ibn al-Muhallab, qui fut gouverneur entre 96-99/715-717, était également connu pour sa carrière militaire notamment contre les Azāriqa. On peut également citer le grand général omeyyade Maslama b. ‘Abd al-Malik (gouverneur en 102/721) qui était notamment connu pour ses campagnes militaires contre les Byzantins en Asie Mineure ou ‘Umar b. Hubayra contre les Byzantins également en 97/715, avant d’être nommé en Iraq.

⁴⁹ Yazīd b. al-Muhallab avait été gouverneur du Ḥurāsān (82 ou 83-85/701-2-704) ; Maslama b. ‘Abd al-Malik, gouverneur de Ġazīra, d’Arménie et d’Āḍarbayḡān (en 91/710) ; et Yūsuf b. ‘Umar al-Ṭaqafī, gouverneur du Yémen (en 106/725).

⁵⁰ Pour al-Ḥaḡḡāḡ, gouverneur du Ḥiḡāz, on le déduit par exemple à la lecture du *Ta’rīḡ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāt, p. 267-271 ou dans al-Balāḡūrī, *Ansāb al-Asrāf*, vol. 7, p. 115 sq. Al-Ḥaḡḡāḡ est envoyé dans le Ḥiḡāz pour combattre Ibn al-Zubayr ; Pour Ḥālid al-Qasrī, voir par exemple Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡanī*, vol. 22, p. 19 ; al-Balāḡūrī, *Ansāb al-Asrāf*, vol. 9, p. 45.

⁵¹ Voir la thèse de EL YAMANI, Mohamed Saad Eddine (2014), *Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : entre histoire et littérature*.

Plusieurs fonctions étaient dévolues au gouverneur : le commandement militaire et l'administration générale, le recrutement, la police, le recouvrement des impôts et l'administration financière, la direction de la prière et la *ḥuṭba* du vendredi ainsi que la justice⁵². Le nombre important de ces missions attestait l'étendue de leurs pouvoirs et de leurs responsabilités, civiles mais aussi militaires. Les gouverneurs n'étaient donc pas seuls à administrer l'espace iraquien, espace qui, rappelons-le, était souvent augmenté d'autres régions comme al-Yamāna, al-Bahrayn ou 'Umān⁵³. Ils déléguaient certaines de leurs missions, à l'image de la justice ou encore de la police. La délégation de ces missions était particulièrement nécessaire dans les grandes provinces comme l'Iraq, qui, à partir de 50/670, fut placé sous un commandement unique⁵⁴. Le gouverneur nommait en outre, dans les principales villes, des sous-gouverneurs qui exerçaient l'autorité en son absence. Le maintien de l'ordre et de la sécurité constituait une de ses missions principales ; il venait s'ajouter, tout en étant coordonné, à la levée des impôts⁵⁵ avec lesquels il payait l'armée et entretenait les infrastructures dans sa province. Le surplus devait être envoyé au calife. Ces subordonnés, nous l'avons évoqué plus haut, étaient en général recrutés dans la clientèle du gouverneur (sa famille, sa tribu, etc.)⁵⁶.

1.4. Expressions et modalités foncières de la souveraineté marwānide sur le Bas-Iraq

L'Iraq, au début du II^e/VIII^e siècle, était une région qui avait, pendant de longues années, échappé aux Omeyyades. Avec 'Abd al-Malik, les Marwānides reprirent le contrôle sur le terrain militaire⁵⁷. Cela ne relève donc pas du hasard si les premiers bouleversements socio-politiques ont eu lieu sur la question de l'armée. Il importait néanmoins de réaffirmer l'autorité marwānide dans son ensemble pour assurer la légitimité. Cette réaffirmation passa par la mise en place d'une politique de grands travaux, notamment sur le plan foncier.

La période marwānide en Iraq alla de pair avec de nombreux investissements et projets pour mettre en valeur de nouvelles terres et pour la maîtrise des eaux : il n'est pas surprenant

⁵² PELLAT (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiz*, p. 274.

⁵³ Qui étaient attachées à la province depuis 74-75/694.

⁵⁴ BLANKINSHIP (1994), *The End of the Jihad State*, p. 60-61 ; PELLAT (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiz*, p. 275 : pendant la période, la province fut parfois à nouveau divisée entre deux gouverneurs.

⁵⁵ BIANQUIS, Thierry, GUICHARD, Pierre et TILLIER, Mathieu (dir.) (2012), *Les débuts du monde musulman (VII^e-X^e siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Puf, p. 95 ; DURI, 'Abd al-'Azīz, « Amīr », *Encyclopédie de l'Islam*, II, [En ligne]

⁵⁶ Les listes de ces subordonnés nous sont en partie connues, par exemple grâce au travail mené par Patricia Crone : *Slaves on horses* contient en effet des fiches prosopographiques réalisées par l'auteur. Cf. Appendix III, The subgovernors of Iraq and its dependencies (75/694-126/744).

⁵⁷ Voir *supra*, 1.1., p. 176-180.

que ces travaux se soient déroulés en particulier pendant les gouvernorats les plus longs, ceux d'al-Ḥaġġāg b. Yūsuf et de Ḥālīd al-Qasrī. Les entreprises de récupération de terres sur les marais⁵⁸ sont présentées dans les sources comme de grandes entreprises publiques, associées à deux figures de l'administration omeyyade, 'Abdallāh b. al-Darrāġ, pour le début de la période omeyyade et Ḥasān al-Nabaṭī pour la fin de la période marwānide⁵⁹. À côté des projets dirigés vers les marais, d'autres « grands travaux » peuvent être dénombrés.

Nous avons évoqué le cas d'un canal appelé « al-Mubārak » dans le premier chapitre⁶⁰. Le gouverneur Ḥālīd al-Qasrī ordonna sa construction dans la région de Wāsiṭ. Dans les *Ansāb al-Ašrāf*, le récit de sa construction est inséré par al-Balāḍurī dans une section consacrée aux réalisations entreprises par Ḥālīd pendant son gouvernorat⁶¹. Dans les *Futūḥ al-Buldān*, il est compté au nombre des réalisations publiques à Wāsiṭ⁶². Une lettre de griefs adressée par Hišām à son gouverneur en 119/737 laisse penser que le canal a en effet été construit avec de l'argent du *Bayt al-Māl* (12 millions de dirhams)⁶³. En outre, le canal al-Mubārak est également connu sous le nom de « canal de Hišām⁶⁴ » ou « canal du Commandeur des Croyants⁶⁵ », ce qui peut nous permettre de dire que si celui qui initia la construction de ce canal fut Ḥālīd al-Qasrī, il l'entreprit au nom du calife. Cet exemple nous permettrait donc d'apprécier les modalités de la délégation du pouvoir. Un poème de louanges adressé à Ḥālīd par al-Farazdaq vient confirmer la dimension califale et l'idée de servir le bien commun avec cette construction⁶⁶ :

*Ḥālīd donna au calife par sa
force*

*Une rivière qui déborde sur
les rivières*

*Le Mubārak comme son nom
l'indique irrigue*

*Les cultures du Sawād et les
palmeraies⁶⁷*

⁵⁸ Voir *supra*, Chapitre 3, 2.3. Les marais, p. 145-146.

⁵⁹ Aucun des deux personnages ne disposent de notices dans l'*Encyclopédie de l'islam*. À propos de l'entreprise de 'Abdallāh, voir *infra*, Chapitre 3, p. 159. Sur celle de Ḥasān al-Nabaṭī, voir notamment al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177-178.

⁶⁰ Voir *supra*, Chapitre 1, p. 45-48, 62.

⁶¹ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 63-65.

⁶² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178.

⁶³ Al-Mubarrad, *al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab*, p. 207.

⁶⁴ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 70.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46

⁶⁶ Notons que l'interprétation de ce poème est en fait plus complexe car ce poème de louanges aurait été composé alors qu'al-Farazdaq était emprisonné par le gouverneur de l'Iraq. Par ailleurs, nous avons aussi trois vers de satire adressés à ce même gouverneur au sujet de ce même canal.

⁶⁷ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, vol. 9, p. 64.

Avec ces projets, il en allait de la politique édilitaire menée par le gouvernement marwānide dans la région et donc d'une forme d'expression de sa souveraineté. Néanmoins, l'objectif était également d'exercer un contrôle sur les terres bas-iraquiennes, en particulier dans le cas des marais⁶⁸, qui échappaient au pouvoir, en raison notamment de leur nature paysagère. La volonté de contrôle sur les terres concernait également le cas des terres califales ou *ṣawāfī*. Les Sufyānides avaient auparavant tenté d'agréger toutes les anciennes terres royales sassanides. Al-Ya'qūbī rapporte ainsi comment 'Abdallāh b. al-Darrāğ, à la demande de Mu'āwiya parvint à récupérer les terres qui avaient appartenu à la famille royale sassanide en récupérant, d'après les informations qu'il avait tirées des *dahāqīn*, les registres qui se trouvaient à Ḥulwān⁶⁹. Avec ces registres, les Omeyyades augmentèrent le nombre des domaines califaux, ce qui provoqua des mécontents, en particulier chez les *dahāqīn* qui sont souvent présentés comme ayant tiré profit du contexte des conquêtes pour prendre possession des terres royales sassanides. Lors de la bataille de Dayr al-Ğamāğim, pendant la révolte d'Ibn al-Aš'at, ces registres furent brûlés et les gens prirent possession des terres attenantes à leur propriété⁷⁰. Cette anecdote indique que la volonté de mainmise de l'État omeyyade sur le foncier bas-iraqien est ancienne. Elle se poursuivit sous les Marwānides qui rencontrèrent, eux-aussi, des oppositions de la part de la population locale⁷¹. L'ambition de ces différents projets était aussi de nature financière : il s'agissait de faire entrer plus d'argent dans les caisses de l'État, en augmentant la production et donc les recettes fiscales.

II. La « révolution abbasside » : une rupture dans l'histoire du Bas-Iraq ?

Parce qu'elle est nommée et envisagée comme une rupture par les chercheurs modernes, l'idée de révolution abbasside doit être interrogée. Ce moment de l'histoire politique fait partie de notre chronologie.

Avant de se demander, après S. Goitein, en quoi 132/750 constitua un tournant décisif à l'échelle de l'histoire de l'Islam médiéval, la fin de la période marwānide doit être présentée à partir des lectures historiographiques qui en ont été faites, en particulier par le prisme des

⁶⁸ Voir *supra*, Chapitre 3, 3.2.3. L'existence d'espaces lisses, p. 156-159.

⁶⁹ Al-Ya'qūbī, *Ta'rīh*, II, p. 258-259. Notons que ce récit entre dans une certaine mesure en contradiction avec le récit que l'on lit dans les sources à vocation normative qui attribue à 'Umar d'avoir pris ces terres (voir chapitre 5).

⁷⁰ Al-Balādurī, *Futūh al-Buldān*, p. 166. La mention de cette destruction des registres est aussi présente chez Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 111 ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 399 ; Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 99.

⁷¹ Voir p. 159, 243, 304-305.

affrontements tribaux. À l'échelle bas-iraquienne, les changements provoqués par l'arrivée d'une nouvelle dynastie, ou leur absence, doivent aussi être analysés.

2.1. Lectures tribales de la fin de la période marwānide

La bataille de Marj Rāhiṭ en 64-65/684 vit s'affronter deux groupes tribaux : les Kalb et les Qays. Les premiers soutenaient Marwān b. al-Ḥakam tandis que les seconds étaient des partisans de 'Abd Allāh b. al-Zubayr. Les tensions tribales alors exacerbées ne furent pas apaisées par la victoire des Kalb, autrement dit des Arabes du sud⁷². Celles-ci se poursuivirent pendant toute la période marwānide et font partie des raisons convoquées pour expliquer la troisième *fitna* et la chute de la dynastie omeyyade. Aussi la fin de la période marwānide est-elle appréhendée par des historiens anciens et modernes à partir d'une grille de lecture tribale, l'opposition entre les tribus du nord, Qays/Muḍar, et les tribus du sud, Yaman/Kalb⁷³.

La signification historique de leur affrontement a fait l'objet de nombreux débats entre les historiens. Pour Muhammad Shaban, qui remet en question une lecture tribale de l'histoire⁷⁴, cette opposition doit être considérée comme une divergence entre des partis politiques défendant des conceptions opposées de l'État⁷⁵. D'une part, les Qays auraient soutenu l'expansion de l'empire, en opposition aux Yaman qui défendaient la fin des conquêtes⁷⁶. D'autre part, les Yaman auraient été partisans d'une assimilation des non-Arabes alors que les Qays voulaient préserver la séparation⁷⁷. Patricia Crone, pour qui la solidarité tribale est un élément important des sociétés islamiques, a réfuté la thèse de M. Shaban en faisant des Qays et des Yaman des factions internes à l'armée⁷⁸. Son explication est reprise en substance par G. Hawting⁷⁹. Ce débat est loin d'être clos. Dans un article plus récent sur les chefs de la *ṣurṭa* à Baṣra pendant l'époque omeyyade, Michael Ebstein est revenu, à partir de son travail prosopographique, sur les raisons de ces rivalités. Il attribue alors les causes de ce factionnalisme aux luttes liées au contrôle des ressources, autrement dit, les postes militaires et

⁷² BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 385.

⁷³ Sur ces deux grandes confédérations tribales, voir par exemple, H., « Rabī'a and Muḍar », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne] ; CRONE (1980), *Slaves on horses*, p. 42-45 ; ORTHMANN, Eva (2001), « Qays et Yaman : le problème des sources », *Asiatische Studien*, 55, p. 1033-1042 : le court article est un résumé en français de certaines idées développées dans sa thèse *Das Stammeswesen in der frühen 'Abbāsidenzeit*.

⁷⁴ MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 173.

⁷⁵ MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 173.

⁷⁶ SHABAN, Muhammad (1976), *Islamic History, A New Interpretation, A.D 600-750 (A.H. 132)*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 120.

⁷⁷ SHABAN (1976), *Islamic History, A New Interpretation*, p. 121.

⁷⁸ Notamment dans CRONE (1994), "Were The Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", p. 1-57.

⁷⁹ HAWTING (1986), *The First Dynasty of Islam*, p. 82.

politiques et les revenus qui en découlaient⁸⁰. Il se place ainsi dans la lignée des réflexions de P. Crone. S'il retient l'idée d'une compétition pour le contrôle des ressources – que nous avons également évoquée par rapport aux gouverneurs iraqiens⁸¹ –, il s'interroge néanmoins sur la pertinence des dénominations tribales et de ce qu'elles recouvraient⁸² en avançant l'argument selon lequel ces désignations faisaient référence à des réseaux complexes de familles, patrons et clients, *mawālī* et alliés.

Il importe de ne pas perdre de vue que ce sont certaines des sources de la période abbasside, au premier titre desquelles le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī, qui proposent cette lecture tribale des rivalités de la fin de la période marwānide. Steven C. Judd a ainsi montré qu'al-Balāḍurī et al-Ṭabarī, alors qu'ils utilisent en grande partie une source commune, al-Madā'inī, n'insistent pas sur les mêmes raisons pour expliquer la chute des Omeyyades⁸³. Al-Balāḍurī met l'accent sur la corruption morale, les déviances religieuses des derniers califes omeyyades ainsi que sur l'opposition entre les partisans de la prédestination et les qadarites⁸⁴, voyant dans l'adhésion de Yazīd b. al-Wālid au qadarisme l'élément déterminant⁸⁵. Al-Ṭabarī, quant à lui, insiste sur les heurts tribaux entre Qays et Yaman et l'avidité des derniers Marwānides pour expliquer les dernières années omeyyades. Selon S. Judd, il faut chercher les raisons de ces différentes interprétations dans les contextes d'écriture des deux auteurs. Al-Balāḍurī écrit à la fin de l'épisode de la *mihna* sous al-Mutawakkil, il serait ainsi marqué par le contexte de l'opposition entre les partisans de la doctrine du Coran créé, au nombre desquels les Mu'tazilites, et leurs opposants. Les Mu'tazilites, généralement présentés comme les héritiers des qadarites, seraient donc en creux présentés comme un danger pour le califat, comme le furent leurs ancêtres spirituels pour les Marwānides⁸⁶. Quelques décennies plus tard, ce n'est plus un contexte d'oppositions religio-théologiques qui permet de comprendre l'écriture d'al-Ṭabarī mais les nombreuses oppositions tribales et factionnelles, en particulier au sein de la bureaucratie, entre les Banū al-Furāt et les Banū al-Ġarrāh. On pourrait évoquer également les tensions au sein de l'armée. Miroir des luttes de la fin de la période marwānide qui sont l'objet du texte d'al-Ṭabarī, ces luttes pour le contrôle du pouvoir sont donc présentées, en filigrane, comme un danger réel

⁸⁰ EBSTEIN (2010), "Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period", p. 126.

⁸¹ Voir *infra*, 1.3. La terre du pouvoir des gouverneurs, p. 184-187.

⁸² EBSTEIN (2010), "Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period", p. 128.

⁸³ JUDD, Steven C. (2005), "Character Development in al Tabari et al Baladhuri's Narratives of Late Umayyad History", in S. Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*, Boston/Leiden, Brill, p. 209-226.

⁸⁴ Autrement dit ceux qui défendaient plutôt le principe du libre arbitre, voir Van Ess, Josef, « Qadariyya », *Encyclopédie de l'Islam* II [En ligne].

⁸⁵ JUDD (2005), "Character Development in al Tabari et al Baladhuri's Narratives", p. 220.

⁸⁶ JUDD, Steven C. (2010), "Medieval explanations for the fall of the Umayyads", in A. Borrut, P. M. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 92.

pour la stabilité du califat⁸⁷. D'après S. Judd, les altérations opérées par les deux auteurs tiennent aussi à leur tentative de mettre de l'ordre dans le matériel historique « confus » dont ils disposaient en insistant sur une des thématiques que les sources présentaient et en en minorant d'autres⁸⁸.

Le biais réside, en fait, dans ce que, pour l'historiographie arabe postérieure et les études modernes sur l'histoire des débuts de l'Islam, al-Ṭabarī est devenue la source principale. L'étude de S. Judd conclut ainsi sur la nécessité de repenser les conclusions généralement avancées concernant l'importance des identités tribales pendant la période Omeyyade⁸⁹, et notamment des liens de causalité existant entre les rivalités entre les Qays et les Yaman et la chute de la dynastie marwānide. L'existence de différences entre les interprétations d'al-Ṭabarī et d'autres auteurs de tendances pro-alides comme al-Ya'qūbī et al-Mas'ūdī⁹⁰ renforce cette nécessité de précaution.

Les conclusions de Steven Judd sont séduisantes et plutôt convaincantes. Nous pensons néanmoins qu'il faut prendre garde à ne pas réduire trop vite al-Ṭabarī et al-Balāḍurī à leur contexte d'écriture. Il n'y a en effet pas de détermination absolue dans l'écriture et chaque ouvrage est le résultat d'un projet et de la subjectivité de son auteur. Dans cette liberté qu'il a, il opère certains choix que l'on observe notamment dans les choix et l'arrangement des *aḥbār*.

Les déterminations tribales, en particulier « muḍar », « qays », « kalb », « yaman » et leurs adjectifs, sont néanmoins très présents dans les sources qui rapportent les anecdotes relatives à la fin de la période omeyyade. Elles rendent donc assurément compte d'une réalité sociale. Il importe cependant de ne pas conclure trop rapidement au sens qu'elles recouvraient. Dans tous les cas, si les transmetteurs d'une anecdote avaient pris soin de conserver cette information dans la transmission, cela voulait dire qu'elle devait avoir un lien avec le thème associé à la transmission de cette anecdote.

La mort du calife Hišām en 125/743 fut suivie de luttes entre les différents prétendants au califat qui affaiblirent la dynastie au pouvoir. Marwān II, un parent plus éloigné l'emporta en 126/744, transféra sa résidence en Haute-Mésopotamie (*Ġazīra*) et se rapprocha vraisemblablement des tribus Qays, modifiant les équilibres traditionnels d'alliance entre les Omeyyades et les Yaman. Dominants dans les districts de Palestine, du Jourdain et en Iraq, les Yaman auraient alors tenté de retrouver leur position hégémonique en Syrie⁹¹. Les différentes

⁸⁷ JUDD (2010), "Medieval explanations for the fall of the Umayyads", p. 93.

⁸⁸ JUDD (2010), "Medieval explanations for the fall of the Umayyads", p. 91.

⁸⁹ JUDD (2005), "Character Development in al-Tabari et al Baladhuri's Narratives", p. 224.

⁹⁰ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 104.

⁹¹ MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 172-73.

sources inscrivent la révolution abbasside dans ce contexte. Celle-ci, dont l'issue en 132/750, marqua le renversement des Omeyyades par les Abbassides, est présentée comme un tournant qu'il importe d'interroger.

2.2. « 750 fut-il vraiment un tournant décisif » pour l'histoire du Bas-Iraq ?

Lorsqu'il posait la question à la fin des années 1960⁹², S. Goitein cherchait à remettre en cause le découpage dynastique en pointant du doigt les dangers d'une approche de l'histoire trop morcelée⁹³. Les limites du découpage en dynasties se font d'autant plus saillantes qu'il est imposé au cours des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles quand la victoire des Abbassides ne faisait alors plus de doute. Ce découpage est le cadre qu'ils ont pris soin de forger avec la constitution de la « vulgate abbasside »⁹⁴ et celle-ci avait été jusqu'alors adoptée, sans discussion, par les chercheurs modernes. Ainsi la rupture de 132/750 s'était-elle trouvée renforcée.

Pourtant, la révolution abbasside est un problème historiographique dans la mesure où, comme l'a montré J. Lassner, les récits qui nous sont parvenus sur cette période visent entre autres à affirmer la légitimité des Abbassides⁹⁵. Les nouveaux gouvernants prirent ainsi soin de composer un mythe de leurs origines dans lequel le moment de la révolution abbasside avait une place déterminante. A. Borrut a analysé cette vulgate telle qu'elle est proposée par les chronographies afin de démontrer le construit narratif qu'a constitué cette révolution abbasside⁹⁶. Pour notre propos, c'est en tant que tournant décisif dans l'histoire du II^e/VIII^e siècle que les conclusions de ces recherches nous intéressent. Elles démontrent que la rupture de 132/750 a été construite comme telle afin d'être inscrite comme un point de départ, et ce d'abord par les mots. Le choix du terme de *dawla* dans l'historiographie arabe permet ainsi de distinguer ce soulèvement des autres, ceux de la fin de la période omeyyade mais aussi ceux qui eurent lieu sous les premiers Abbassides. *Dawla* qui désigne une période dans le temps, un changement tout en signifiant un pouvoir, une dynastie, portait en effet en germe l'idée d'un ordre nouveau⁹⁷. La différence principale entre ce qui devint la « révolution abbasside » et les autres entreprises repose sur le succès de celle-ci lorsque les autres ont échoué. Ce n'est donc

⁹² GOITEIN, Shelomo D. (1968), "A Plea for the Periodization of Islamic History", *Journal of the American Oriental Society*, 88, p. 224-228.

⁹³ GOITEIN (1968), "A Plea for the Periodization", p. 227-228.

⁹⁴ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 324 ; De manière générale, voir le chapitre VII de cet ouvrage « Penser la révolution abbasside dans l'espace syrien » à partir de la page 321.

⁹⁵ LASSNER, Jacob (1986), *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*, New Haven, American Oriental Society ; BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 329.

⁹⁶ BORRUT, (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 329 et ss.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 334-335.

pas un hasard si le terme de *fitna* qui connote l'idée de « désordre » n'a pas été retenu pour dire la victoire des Abbassides.

Pourtant d'un point de vue syrien, en analysant notamment les sources chrétiennes, A. Borrut a démontré de manière convaincante que le cadre historique de cette période courant du décès de Hišām b. 'Abd al-Malik en 126/743 à l'après 132/750 se lisait comme une histoire continue⁹⁸. Il faut ainsi inscrire les révoltes du début de la période abbasside dans un *continuum* avec les troubles de la fin de la période marwānide en cessant d'isoler ce qui fut construit historiographiquement comme une *dawla*. En effet, les premières décennies du califat abbasside furent ponctuées de troubles directement liés aux enjeux de légitimité. Ainsi à la mort d'al-Saffāh en 136/754, un affrontement eut lieu entre les deux prétendants, 'Abd Allāh b. 'Alī et son neveu Abū Ğa'far, le futur calife al-Manṣūr (136-58/754-75)⁹⁹. Ces rivalités que l'on peut faire durer jusqu'à la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya en 145/762 autorisent à parler, comme le propose A. Borrut, de longue troisième *fitna*¹⁰⁰ qui ne fait plus de la « révolution abbasside » un tournant historico-dynastique si évident.

À l'image de S. Goitein, M. Morony a souligné les problèmes posés par l'écriture d'une histoire dynastique de l'histoire de l'Empire islamique. Avec son article « Bayn al-Fitnatayn¹⁰¹ », il rappelait que l'histoire dynastique donnait aux gouvernants une importance démesurée car elle consistait à expliquer l'histoire par leur personnalité et leur pouvoir absolu¹⁰². Toute périodisation reposant sur des critères, M. Morony proposait de privilégier une approche sociale et économique plutôt que politique. En lieu et place d'un dirigeant considéré comme celui qui est responsable des conditions socio-économiques, le gouvernant serait lui-même le produit d'un milieu social changeant et serait affecté par les circonstances économiques¹⁰³. En recherchant des critères pluriels pour déterminer des périodisations, l'appréhension des transformations sociales, économiques et politiques serait évaluée avec plus d'acuité. M. Morony proposait par exemple de découper l'histoire interne de l'empire entre des

⁹⁸ *Ibid.*, p. 350.

⁹⁹ Sur le début du califat d'al-Manṣūr, voir KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 57 et s. ; BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 325-326, 342. Pour un développement détaillé sur 'Abd Allāh b. 'Alī et le sens de sa révolte : *Ibid.*, p. 354-364.

¹⁰⁰ Placée dans le prolongement de la première *fitna* entre 35-36/656 et 41/661 puis de la deuxième qui vit s'opposer entre 680 et 692 les partisans d'Ibn al-Zubayr et les Omeyyades et au cours de laquelle s'opposèrent les Qays et les Yaman (voir par exemple MICHEAU (2012), *Les débuts de l'Islam*, p. 165-172), cette troisième *fitna* ne serait pas comprise entre 126-130/743-747 puis suivie de la « Révolution abbasside » mais elle durerait de 126/743 à 136/754 voir jusqu'en 145/762 (BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, p. 350-351).

¹⁰¹ MORONY, Michael (1981), "Bayn al-Fitnatayn: Problems in the Periodization of Early Islamic History", *Journal of Near Eastern Studies*, 40/3, "Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Part One", p. 247-251.

¹⁰² MORONY (1981), "Bayn al-Fitnatayn", p. 247.

¹⁰³ *Ibid.* p. 249.

périodes de centralisation administrative et d'autres de décentralisation. La période de centralisation commencerait avec 'Utmān et se développerait jusqu'au règne de Hārūn al-Rašīd et de la guerre civile entre al-Amīn et al-Ma'mūn au début du III^e/IX^e siècle puisqu'il est difficile de justifier comment le changement dynastique du milieu du II^e/VIII^e siècle bouleversa le mouvement de centralisation administrative¹⁰⁴.

Les interprétations récentes données à l'avènement des Abbassides, en particulier sur sa nature de « tournant », tendent donc à montrer une certaine continuité entre la fin de la période omeyyade et le début de la période abbasside.

2.3. Soubresauts politiques et permanence de l'État : la révolution abbasside et le Bas-Iraq

2.3.1. Une continuité administrative locale

Assurément 132/750 marque un changement dynastique, une légitimité renouvelée ou plutôt en cours de renouvellement¹⁰⁵. En se plaçant à une autre échelle et en passant à un niveau inférieur du fonctionnement de l'Empire, le tournant paraît, lui, moins décisif. En effet, impossible de faire table rase du passé. De la même manière que l'Empire des premiers califes puis des Sufyānides prit à son service des administrateurs qui avaient opéré pour les gouvernants des Empires les ayant précédés¹⁰⁶, les Abbassides reprirent les cadres et autres fonctionnaires qui avaient été au service des Marwānides. Ibn al-Muqaffa' (m. vers 139/756) illustre cette absence de rupture entre les deux dynasties : il fut secrétaire pour des gouverneurs et officiers omeyyades dans le Kirmān avant d'entrer au service de 'Īsa b. 'Ālī, oncle d'al-Manšūr¹⁰⁷, gouverneur de Kūfa. Les continuités des carrières politiques, qu'elles aient été administratives ou militaires, sont observées pour un certain nombre d'individus¹⁰⁸, ce qui empêche de parler de rupture brutale, en particulier aux échelons inférieurs et à l'échelle locale. La logique d'une telle continuité tient notamment à l'expérience et aux compétences dont ces individus avaient fait montre. M. Tillier l'a bien montré dans le cadre judiciaire : les Abbassides n'étaient pas en mesure et ne souhaitaient pas non plus modifier tous les membres de

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁵ Cf. KENNEDY, Hugh (1981), *The Early Abbasid Caliphate* : les premières années de la dynastie et les résistances qu'elle eut à combattre, p. 46-72.

¹⁰⁶ Voir Chapitre 8, 2.1., sur les *dahāqīn*, p. 381-384.

¹⁰⁷ Voir *supra*, Chapitre 2, p. 98-100.

¹⁰⁸ Sur la continuité des carrières dans l'administration: BLIGH-ABRAMSKI, Irit (1988), « Evolution versus Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbasid Regime 133/750-320/932 », *Der Islam*, 65, p. 226-243 ; ELAD, Amikam (1995), « Aspects of the Transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd Caliphate », *JSAL*, 19, p. 89-132.

l'administration¹⁰⁹. Au contraire, la présence d'hommes expérimentés et en mesure d'assurer la continuité administrative fut bienvenue et encouragée, du moins pour certains échelons. En dépit du changement de dynastie, à l'échelle locale, le Bas-Iraq resta, en grande partie, une terre au pouvoir des mêmes administrateurs.

Les transformations sociales et économiques à l'œuvre pendant la période omeyyade ne cessèrent pas avec l'arrivée du nouveau pouvoir. Ces processus sont trop profonds pour pouvoir être le seul fait du prince¹¹⁰. L'objectif de cette thèse est notamment d'évaluer cette continuité dans le cadre des questions terriennes, sur le plan théorique aussi bien que pratique. La prise de pouvoir des Abbassides constitua-t-elle une rupture sur le plan foncier ? Pour le Bas-Iraq, cette question se pose au premier titre dans la mesure où le principal bouleversement provoqué par le changement de dynastie fut géographique.

2.3.2. Une nouvelle centralité géographique

De province de l'Empire omeyyade, l'Iraq devint le centre du califat abbasside, celui dans lequel il installa sa capitale et fonda quelques années plus tard une nouvelle ville, Bagdad. Le déplacement du centre de gravité de l'Empire de la Syrie vers l'Iraq constitue une rupture géographique qui concerne la région iraquienne et notamment bas-iraquienne. Le déplacement vers l'est avait déjà été entamé par Marwān II qui avait installé sa capitale à Harrān en Ğazīra, mais le recentrement de l'Empire en Iraq modifia profondément les équilibres politiques.

Le terrain de l'affrontement qui conduisit à la victoire des Abbassides avait en partie été iraquien. La bataille décisive au Ğazīra – région dans laquelle Marwān II s'était installé, au Grand Zāb en ğumādā I 132/janvier 750. Pour autant, les troupes des révoltés avaient au préalable pris Kūfa en muharram 132/septembre 749. Par ailleurs, l'un des derniers actes de cette révolte se passa dans le Bas-Iraq, à Wāsiṭ, ville du pouvoir marwānide par excellence puisqu'elle y regroupait les contingents de l'armée, d'une part, et qu'elle était le lieu de la frappe monétaire depuis 84/703¹¹¹, d'autre part. Yazīd b. 'Umar b. Hubayra y défendit la ville pendant onze mois, longtemps après la défaite du Grand Zāb et la chute effective des Omeyyades en Iraq¹¹². Ce n'est qu'une fois que fut annoncé le décès de Marwān II que Yazīd se rendit à Abū Ğa'far en 133/ 750 pour subir le sort du calife déchu qu'il avait servi. La

¹⁰⁹ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, p. 97-101.

¹¹⁰ MORONY (1981), "Bayn al-Fitnatayn", p. 249-250.

¹¹¹ Voir notamment l'article de BOSWORTH, Clifford E. (2004), "Wāsiṭ: the Rise and Disappearance of Great Islamic City", *Graeco-Arabica*, 9/10, p. 69-88.

¹¹² BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 77-78.

longueur de ce siège et la résistance de Yazīd b. ‘Umar b. Hubayra interrogent sur la fidélité des délégués des Marwānides. Yazīd semble faire ici preuve d’une loyauté sans faille pour Marwān II, c’est du moins la manière dont les sources présentent les choses.

La place centrale accordée à l’Iraq lors de la révolution abbasside tient, dans une certaine mesure, aux récits postérieurs qui cherchent, précisément, à réduire la Syrie à un espace transitoire. Un décentrement du regard rappellerait que la Syrie constitua un terrain décisif, en particulier au cours des premières années du califat abbasside¹¹³. On ne peut néanmoins ignorer qu’à partir du moment où nous sommes dans un régime historiographique du témoignage, des auteurs iraqiens mettent l’accent sur l’Iraq et les événements qui y ont eu lieu¹¹⁴. C’est dire que cette nouvelle centralité géographique iraqienne est aussi historiographique. Elle n’en demeure pas moins réelle et s’exprime précisément par les modalités d’administration de la région. Avec les Abbassides, l’Iraq est promu au rang de province capitale du califat.

III. Une région au cœur du l’empire des Abbassides au II^e/VIII^e siècle

Que devient alors le Bas-Iraq dans le II^e/VIII^e siècle abbasside ? Partant du constat évident qu’avec le déplacement de centre de gravité impérial, l’Iraq, et donc le Bas-Iraq, constituait alors une région au cœur de l’empire des Abbasides, il importe de prendre la mesure de ce que ce déplacement provoqua en même temps qu’il faut aborder les autres changements introduits par la nouvelle dynastie.

Nous analyserons comment s’exerce le pouvoir dans le Bas-Iraq après 132/750 à travers la gestion des gouverneurs. Nous présenterons dans un premier temps les nouveautés dans la gestion administrative de cette province, puis, les paradoxes provoqués par sa position de sous-région de la région capitale seront évoqués, en particulier les conséquences en termes de pouvoir politique. Enfin, il appartient à ce temps de la démonstration de prendre date de la fin du II^e/VIII^e siècle bas-iraqien.

3.1. Une nouvelle gestion administrative de la province

À l’époque marwānide, les gouverneurs étaient les instruments d’une certaine conception administrative de la gestion de l’Empire qui se distinguait comme nous l’avons vu

¹¹³ BORRUT (2011), *Entre mémoire et pouvoir*, en particulier les chapitres VII et VIII.

¹¹⁴ Voir *supra*, Chapitre 1, Partie 1, p. 30-45.

par des gouvernorats qui durèrent longtemps et des gouverneurs qui avaient de nombreuses prérogatives¹¹⁵.

Dans le Bas-Iraq des Abbassides, si l'on peut observer une continuité administrative au niveau des cadres et des fonctionnaires, comme nous l'avons montré précédemment, la rupture est manifeste aux postes clefs de l'administration califale. La gestion gubernatoriale de l'Iraq après l'arrivée au pouvoir des Abbassides est modifiée en plusieurs points. Comme pour les Omeyyades en Syrie, les Abbassides, au II^e/VIII^e siècle, s'appuyèrent en priorité sur leur famille pour assurer le fonctionnement de l'Empire. Cette souveraineté patrimoniale, qui n'est pas réservée à l'Iraq¹¹⁶, n'avait pas pour but de préparer les hommes à la gestion du califat. Il s'agissait plutôt de ménager les équilibres internes à la famille dans laquelle se comptaient les premiers soutiens et en même temps les potentiels opposants¹¹⁷, dans un contexte où la légitimité du califat était fragile¹¹⁸.

Sous les Abbassides, les gouverneurs furent donc désormais recrutés parmi la famille régnante¹¹⁹. Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder les listes qui indiquent cette filiation¹²⁰. Parmi les plus connus, 'Isā b. Musā, un neveu d'al-Saffāh qui fut gouverneur de Kūfa pendant seize ans (de 132/750 à 147/764-65) et Muḥammad b. Sulaymān, fils de Sulaymān qui était un oncle d'al-Saffāh, qui succéda à 'Isā à Kūfa entre 147/764-65 et 155/772-73 ; il fut également gouverneur de Baṣra à plusieurs reprises¹²¹.

Parmi les gouverneurs iraqiens du II^e/VIII^e siècle, 'Isā b. Musā et Muḥammad b. Sulaymān font donc figure d'exception par la durée de leur governorat. En effet, en étant gouverneur de Kūfa pendant un temps et de Baṣra pendant un autre temps, l'exemple de

¹¹⁵ Voir *supra*, 1.3. et 1.4., p. 184-189.

¹¹⁶ Al-Manṣūr confia, après la révolte de 'Abd Allāh b. 'Alī, certaines des provinces à des *mawālī* plutôt qu'à des membres de sa famille afin de réfréner leurs ambitions au califat. Ce ne fut pas le cas de Baṣra, de la Syrie ou du Ḥiğāz, qui restèrent jusqu'à la fin du II^e/VIII^e siècle, gouvernés par des membres de la famille.

Voir sur cette administration provinciale : LASSNER, Jacob (1980), *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton, Princeton University Press, Chapitre 3 : "The Provincial Administration: Old Revolutionaries and Family Politics", p. 58-90, notamment à partir p. 79 pour l'Iraq.

¹¹⁷ En 136/762, les revendications de 'Abd Allāh b. 'Alī, gouverneur de Syrie, en sont un bel exemple.

¹¹⁸ KENNEDY (1981), *Early Abbasid Caliphate*, p. 52.

¹¹⁹ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, p. 97, 102 ; DURI, 'Abd al-'Azīz, « Amīr », *Encyclopédie de l'Islam II* [En ligne]

¹²⁰ Pour donner quelques exemples, non exhaustifs : Dāwūd b. 'Alī b. 'Abdallāh b. al-Abbās, nommé à Kūfa en 132/750 était l'oncle d'al-Saffāh. Ṣaliḥ b. Dāwūd b. Alī Abbāsī, le fils du précédent, fut nommé à Baṣra en 164/780-1. Le fils de 'Isā b. Mūsā b. Muḥammad b. 'Alī al-Abbāsī, Mūsā b. 'Isā b. Mūsā ibn Muḥammad b. 'Alī al-Abbāsī, fut également gouverneur de la ville de Kūfa (169-170/786). Il en fut de même de son fils, Al-Faḍl b. Mūsā b. 'Isā b. Mūsā al-'Abbāsī, entre 196/812 et 204/819. Il faudrait aussi relever le cas de 'Isā b. Ġa'far b. Abī Ġa'far Abbāsī qui fut gouverneur de Baṣra entre 173/789 et 190/805 et qui était un membre important de la famille abbasside.

¹²¹ Muḥammad ibn Sulaymān fut gouverneur de la ville en 146-147/763-64, en 160-3/777-780 puis en 167-173/783-89 (soit jusqu'à sa mort). Si on suit Ḥalīfa b. Ḥayyāt, il aurait également été gouverneur en 143/760, ce qui ajouterait une année à son governorat sur la ville.

Muḥammad b. Sulaymān rappelle qu'avec l'arrivée au pouvoir des Abbassides en Iraq, la province est à nouveau divisée en deux : d'un côté, un gouverneur pour Baṣra et les territoires qui y étaient rattachés¹²², de l'autre un gouverneur pour la région de Kūfa et Wāsiṭ. L'objectif de la division de cette province capitale, dont le développement économique en faisait une région clef de l'Empire, reposait sur la nécessité d'exercer un contrôle plus grand sur les hommes, les ressources et les voies de communication. Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ furent reléguées au rang de centres administratifs locaux¹²³, éclipsées progressivement à partir des années 760 par Bagdad.

De manière générale, les gouverneurs ne restèrent en poste qu'une ou deux années en moyenne. Ainsi, même si les listes des gouverneurs en Iraq pour le II^e/VIII^e siècle ne sont pas établies avec certitude¹²⁴, il apparaît que les gouverneurs changeaient beaucoup plus souvent sous les Abbassides que sous les Omeyyades, particulièrement à Baṣra¹²⁵. Cette pratique ne semble d'ailleurs pas exclusivement iraquienne puisque la même observation peut être faite pour les gouverneurs égyptiens, pour lesquels la chronologie est mieux établie. Entre 76/695 et 132/750, dix-neuf gouverneurs se succèdent, alors qu'on compte quarante-six gouverneurs pour la période entre 132/750 et 197/813¹²⁶.

Cette gestion de la province iraquienne est le reflet de deux mouvements corrélés : le premier n'est pas spécifique au Bas-Iraq, le second le concerne directement. La première période abbasside va en effet de pair avec un premier mouvement de centralisation accrue de l'administration et du pouvoir califal¹²⁷ ; cela passe par un contrôle renforcé des gouverneurs, par un recrutement qui tout en s'assurant de la loyauté de ses fonctionnaires, en recrutant directement dans la famille régnante, permet de ménager leurs éventuelles ambitions dynastiques. Les governorats sont par ailleurs plus courts afin, certainement, d'empêcher le

¹²² Ces territoires ayant pu varier en fonction des périodes.

¹²³ BOSWORTH (2004), "Wāsiṭ", p. 78.

¹²⁴ Même si les chronologies varient et que les listes de gouverneurs pour Baṣra et Kūfa ne sont pas parfaitement établies, il reste possible de dire que, si on s'appuie sur les chronologies d'Edouard Zambaur (ZAMBAUR (1927), *Manuel de généalogie et de chronologie*, p. 39-43), de Charles Pellat pour Baṣra (PELLAT (1953), *Les milieux Basriens*, p. 273-283) ou encore sur Norman Nicol (NICOL, Norman, « Early Abbasid Administration in the central and eastern Provinces », Thèse, 1979) qui convoquent des sources différentes (Parmi celles-ci : al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-Ta'riḥ*; Ḥālifa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*.) (Sources qui elles-mêmes ne proposent pas les mêmes chronologies), on compte une quarantaine de gouverneurs pour Baṣra et une vingtaine pour Kūfa/Wāsiṭ.

¹²⁵ Douze gouverneurs iraqiens entre 76/695 et 132/749.

¹²⁶ BOUDERBALA, Sobhi (2008), *Ġund Miṣr : Étude de l'administration militaire dans l'Égypte des débuts de l'Islam (642-833)*, Thèse de doctorat en histoire, dirigée par Françoise Micheau, Paris, Université de Paris 1, Panthéon-Sobronne, inédite, Annexes, 314-315.

¹²⁷ Voir sur la question de cette volonté de centralisation, KENNEDY, Hugh (1981), « Central Government and Provincial Elites in the Early Abbasid Caliphate », *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 44/1, p. 36-38. voir pour l'administration judiciaire : TILLIER, Mathieu (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside*, Chapitre I « La délégation du pouvoir califal » II- Les Abbassides et l'autorité déléguée.

développement de vellétés de « vice-royaume » ou, pour le dire en d'autres termes, d'autonomisation. Le second mouvement consiste en ce que la proximité des villes de Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ avec les bureaux administratifs centraux, en particulier les bureaux financiers, rendait désormais difficile pour les gouverneurs qui assuraient la collecte des ressources, la possibilité de mettre la main sur celles-ci¹²⁸.

L'Iraq, avec les Abbassides, devient la première région administrative de l'Empire, celle dans laquelle se trouvait le cœur de l'appareil administratif, le centre de contrôle de l'empire. Comment apprécier alors le devenir du Bas-Iraq qui perd de sa singularité aussi bien administrative qu'historique en même temps qu'elle gagne le statut de terre du pouvoir abbasside par excellence ?

3.2. Être dans la région capitale : une périphérisation paradoxale

Dans le premier chapitre, nous avons montré qu'il devient historiographiquement plus difficile d'apprécier l'histoire du Bas-Iraq à partir de la prise de pouvoir des Abbassides. Quand il s'était agi pour les historiens abbassides d'écrire l'Iraq omeyyade, le Bas-Iraq était omniprésent car les pôles régionaux se situaient dans le sud, autour des villes de Baṣra, Kūfa et Wāsiṭ. Mais, lorsque les Abbassides s'installèrent dans la région, le pôle, un temps autour de Kūfa, se déplaça très rapidement plus au nord, à Anbār puis à partir au début des années 760, à Bagdad. Il est dès lors plus difficile d'appréhender l'histoire bas-iraquienne parce qu'elle a tendance à se confondre géographiquement avec l'histoire de l'Iraq dont elle n'était alors plus qu'un sous-ensemble.

Le sud de la région reste néanmoins présent dans les sources. Certains événements qui ponctuèrent le califat eurent pour théâtre la région méridionale, que l'on pense aux révoltes de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya et de son frère Ibrāhīm, qui était alors gouverneur de Baṣra, en 145/762 sous le califat d'al-Manṣūr ou à celle de 'Isā b. Zayd à Kūfa sous le califat d'al-Mahdi¹²⁹. Le sud de l'Iraq reste donc un temps l'espace politique d'expression de légitimités concurrentes. Pour autant, les événements rapportés dans les chroniques indiquent un tropisme plus oriental, vers le Ḥurāsān par exemple. Au sein de l'Iraq, le centre de gravité se situe autour de Bagdad, le Sawād étant considéré comme son arrière-pays. On pourrait donc considérer que le Bas-Iraq connaît une forme de périphérisation politique paradoxalement

¹²⁸ SOURDEL, Dominique (1999), *L'État impérial des califes abbassides, VIII^e-X^e siècles*, Paris, PUF, p. 47.

¹²⁹ Pour la révolte de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya, voir notamment l'ouvrage d'Amikam Elad (2016), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Ṭālibīs and Early 'Abbāsids in Conflicts*, Leiden/Boston, Brill.

provoquée par le déplacement du centre impérial. Cette périphérisation politique est également à mettre en parallèle d'un mouvement de centralisation étatique, bien mis en évidence, pour la judicature, par Mathieu Tillier¹³⁰.

Si elle perd son importance politique en même temps qu'elle devient l'arrière-pays de la ville-monde bagdadienne, la région bas-irakienne reste, au cours de la seconde partie du II^e/VIII^e siècle, dans ce premier temps abbasside, une région du pouvoir de la terre, selon deux acceptions : en raison de sa richesse agricole d'une part et des importants revenus qui en sont collectés, mais aussi car elle est l'espace des propriétés foncières des Abbassides et des élites locales. En d'autres termes, un des moyens d'appréhender l'histoire de la région bas-irakienne après que les Abbassides ont pris le pouvoir, non pas l'histoire événementielle non plus que l'histoire politique de manière générale, mais bien l'histoire de sa société ; c'est en se concentrant sur les aspects terriens de son histoire.

Ainsi, les changements évoqués et la périphérisation politique du Bas-Iraq en région califale, se traduisent dans le domaine terrien. Nous remarquons une présence des élites locales qui tend à diminuer dans les sources, au fur et à mesure que l'on se dirige vers la fin du II^e/VIII^e siècle, au profit des élites abbassides et bagdadiennes. Le calife et les vizirs apparaissent de plus en plus investis dans les affaires foncières et le gouverneur, qui semble néanmoins conserver des prérogatives en cette matière, est quelque peu éclipsé. La fin du gouvernorat de Muḥammad b. Sulaymān à Baṣra en 173/789 marque à cet égard un tournant dans la mesure où ses successeurs virent leur marge de manœuvre politique fortement limitée par la concentration du pouvoir à Bagdad aux mains des vizirs¹³¹.

3. 3. La fin du II^e/VIII^e siècle bas-irakien

3.3.1. La quatrième fitna, le Bas-Iraq et le soulèvement šī'ite de 199/815

La date retenue pour clôturer notre étude est 199/815, année d'une révolte šī'ite à Kūfa menée au départ par Ibn Ṭabāṭabā (nom donné à Muḥammad b. Ibrāhīm) et un ancien soldat qui avait combattu dans les armées d'al-Ma'mūn, Abū l- Sarāyā (m. 200/815).

La révolte, qui dura presque une année, eut lieu dans le contexte difficile de la fin de la quatrième *fitna* qui opposa al-Amīn à son frère al-Ma'mūn entre les années 195/810 et 197/813. Le décès d'al-Amīn en 197/813 ne marqua pas la fin des affrontements, al-Ma'mūn devait

¹³⁰ Voir TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*.

¹³¹ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, autour p. 108.

encore asseoir son autorité¹³² et les affrontements se poursuivaient en Iraq où il confia alors le gouvernement à ‘Aī b. Abū Sa‘īd puis à son frère al-Ḥasan b. Sahl. En janvier 199/815, un soulèvement alide eut lieu à Kūfa, mené par le soldat Abū l-Sarāyā, fait commandant militaire par Ibn Ṭabāṭabā qui revendiquait les droits des Alides. Ibn Ṭabāṭabā mourut et Abū l-Sarāyā transféra alors son allégeance à Muḥammad b. Muḥammad b. Zayd (m. 201/816-17). Ces derniers profitèrent de la faiblesse du gouvernement pour contrôler presque tout le Sawād avant d’être défaits huit mois après le début de leur révolte par les troupes de Hartama b. A‘yan¹³³. Pendant cette période, tout le Bas-Iraq passa sous l’autorité des révoltés qui mirent en place un embryon d’État, frappant monnaie et nommant des gouverneurs et autres administrateurs¹³⁴. Ce soulèvement ne peut être compris que replacé dans la situation de guerre civile qui lui permit de naître.

Nous avons retenu la quatrième *fitna* et plus précisément l’année 199/815 pour terminer le II^e/VIII^e siècle bas-iraqien. La quatrième *fitna* est un affrontement lié aux enjeux de succession dynastique interne à la dynastie abbasside. En cela, on pourrait reprocher à ce choix d’imposer au Bas-Iraq un terminus extérieur à son histoire, d’autant plus qu’à l’exception de la révolte d’Ibn Tabataba et Abū l-Sarāyā qui eut lieu dans le Bas-Iraq, cette région ne fut pas le terrain privilégié de la guerre civile, à la différence du Ḥurāsān ou de Bagdad. En effet, lorsque Ṭahir b. al-Ḥusayn (159/776 - 207/822) marcha sur l’Iraq, Wāsiṭ tomba sans résistance en 196/812, Kūfa et Baṣra se rendirent¹³⁵. C’est précisément cette « attitude » des habitants de ces *amṣār* qui nous semble être la confirmation d’une forme de relégation en matière de rayonnement politique. L’Iraq fut le théâtre principal de la guerre civile, pas le Bas-Iraq. Dans ce contexte, la révolte de 199/815 apparaît comme une révolte de circonstance. Elle fut un véritable danger pour al-Ma’mūn, encore à Merv dans le Ḥurāsān.

D’autre part, cette quatrième *fitna* constitue la ligne de démarcation entre une première période et une seconde période du califat abbasside. À partir de son califat, les villes iraqiennes, en particulier Baṣra et Kūfa sont moins présentes dans les chroniques, au premier titre desquelles le *Ta’rīḥ* d’al-Ṭabarī, peut-être parce que le centre de gravité s’est une fois encore décalé vers l’est, c’est-à-dire le Ḥurāsān, pour un temps du moins. Les villes de Baṣra, Kūfa et dans une moindre mesure Wāsiṭ ne retiennent plus leurs élites intellectuelles et politiques qui

¹³² KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 153-4 et 207-11.

¹³³ KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 207-211.

¹³⁴ Sur la révolte, voir KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 151 et s. ; TILLIER (2009), *Les cadis d’Iraq et l’État abbasside (132/750-334/945)*, p. 113 ; TURNER, John P., “Abū l-Sarāyā al-Shaybanī”, *Encyclopedia of Islam III*, [En ligne].

¹³⁵ KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 143 ; ANDERSSON (2018), *Early Sunni Historiography*, p. 77 ; Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta’rīḥ*, p. 467.

émigrent vers Bagdad¹³⁶, en gardant souvent néanmoins un lien, notamment foncier, avec le Bas-Iraq. Un des signes de cette polarisation bagdadienne et du déplacement des populations, notamment des élites, entérinés par la guerre civile et l'arrivée au pouvoir d'al-Ma'mūn peut être vu dans les nominations de cadis : après la guerre civile et l'arrivée d'al-Ma'mūn à Bagdad, les désignations de cadis conformes aux désirs des populations locales se raréfient¹³⁷ ; la nomination de ceux-ci devient une prérogative essentiellement bagdadienne et califale. On pourrait se demander s'il y a une articulation entre ce mouvement social d'immigration liée à l'histoire politique en lien avec la fondation de Bagdad, ce mouvement de centralisation politique et la manière dont le droit fiscal est mis en norme à la fin du II^e/VIII^e siècle. Chronologiquement, cela coïncide en effet avec la période de systématisation juridique que nous expliciterons dans le chapitre suivant¹³⁸.

3.3.2. Le Bas-Iraq et la deuxième partie du III^e/IX^e siècle : quelques repères

Aux décennies de calme relatif de la région, entre le califat d'al-Mahdi et la guerre civile, pendant lesquelles le Bas-Iraq connut une économie florissante grâce notamment à son agriculture, il nous semble que 199/815 ouvre un autre temps que la révolte des Zang̃-s vient ensuite sanctionner. Cette période ne répond plus aux mêmes problématiques que celles que cette thèse se propose d'explorer.

Pour l'histoire du Bas-Iraq, la révolte des Zang̃-s représente assurément une rupture en ce qu'elle provoqua une émigration définitive d'une partie de la population en même temps qu'elle frappa durement et durablement l'économie¹³⁹. Toute la période qui précède la révolte des Zang̃-s est marquée dans le Bas-Iraq par les agissements, troubles et brigandages d'un autre groupe de la population, les Zutt̃-s¹⁴⁰. Ils sont principalement connus pour les troubles qu'ils

¹³⁶ Voir aussi dans BENCHEIKH, Jamel Eddine (1989), *Poétique arabe*, Paris, Gallimard, chapitre 2 « Le poète dans la cité », 1. L'attirance bagdadienne, p. 19-23.

¹³⁷ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 170-171.

¹³⁸ Voir *infra*, Chapitre 5, p. 217-272.

¹³⁹ On doit à Alexandre POPOVIC d'avoir étudié cette révolte dans *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle*, Paris, P. Geuthner, 1976. Plus récemment, FRANZ, Kurt (2004), *Kompilation in arabischen Chroniken: die Überlieferung vom Aufstand der Zang̃ zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. Bis im 15. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, exploitée dans VERKINDEREN, Peter (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia, Self-Enrichment vs. State Control", dans A. Delattre, M. Legendre and P. Sijpesteijn (éds.), *Authority and Control in the countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leyde/Boston, Brill, p. 500-531; en particulier p. 515-520 "The Problems of the Work Force and al-Ṭabarī's Account of the revolt of the Zang̃". La principale source pour cette révolte est al-Ṭabarī, *Ta'rīh*, vol. 9, p. 410 – vol. 10, p. 11.

¹⁴⁰ Sur les Zutt̃-s, BOSWORTH, Clifford « Zutt̃ », *Encyclopédie de l'islam*, II [En ligne] ; POPOVIC (1976), *La révolte des esclaves en Iraq*, p. 53.

provoquaient dans la région du sud de l'Iraq et l'insécurité qui en résultait. La période qui suit l'arrivée d'al-Ma'mūn à Bagdad en 204/819, et de manière générale les années 820-840, connurent des troubles causés par ces groupes de Zutt-s que le pouvoir central s'efforça de réprimer et de contrôler. Ces troubles auxquels fit face le pouvoir abbasside peuvent être mis en parallèle avec l'affaiblissement de l'autorité des califes abbassides et de manière générale, du pouvoir central. Même dans la province centrale que constituait l'Iraq et dont faisait partie le Bas-Iraq, le pouvoir avait des difficultés à maintenir son autorité et à contrôler les ressources agricoles, du bon déroulement de sa production à sa récolte à la collecte des impôts. D'une certaine manière, la révolte des Zang-s dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle pourrait être lue dans le prolongement de ces troubles, même s'ils ne sont pas de même nature. Depuis longtemps déjà, il nous semble que le Bas-Iraq avait perdu sa place de sous-région polarisante, face à Bagdad et son rayonnement. Ces années sont d'ailleurs marquées par l'apparition d'une énième ville nouvelle, Samarra, qui déplaça un peu plus le centre de gravité iraquien vers le nord-est. Dans tous les cas, pas plus que la révolte des Zang-s, les agissements des Zutt-s pendant les années 820-840 ne pouvaient être retenus comme marquants la fin du II^e/VIII^e siècle.

IV. Les non-musulmans et le pouvoir dans le Bas-Iraq : organisation, rôle social et intermédiation

La compréhension complète du système de la propriété foncière dans la région bas-iraquienne ne peut faire l'économie de la présentation des autorités encadrant les populations juives et chrétiennes qui constituaient deux groupes importants de la région. Dans le *sawād* de Kūfa notamment, entre Ḥīra et la ville de Madā'in plus au nord, les populations de certains districts étaient entièrement, ou presque, juives¹⁴¹. De manière générale, les juifs se concentraient dans le nord du Bas-Iraq même si on comptait une communauté juive à Baṣra. Les chrétiens, majoritairement syro-orientaux dans cette région, étaient présents partout, comme l'indique la géographie ecclésiastique, mais il faut singulariser la région de Wāsiṭ, qui abritait un important diocèse autour de Kaškar¹⁴².

Leurs structures d'encadrement, qui préexistaient à la conquête des années 16-18/636-8, furent maintenues avec l'installation d'un nouveau pouvoir dans la région. Ces populations

¹⁴¹ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 307-311.

¹⁴² Sur le diocèse de Kaškar et son antériorité historique : voir par exemple FIEY, Jean-Maurice (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 151.

étaient habituées à s'insérer dans un système politique où l'autorité n'était ni de la même religion ni de la même langue¹⁴³. Ce sont par ailleurs des communautés qui, malgré la valse des différents empires qui se sont succédés dans la domination de la région, maintiennent une certaine continuité administrative et politique. L'objectif ici est de présenter ces structures en insistant notamment sur leurs acteurs, sur les pouvoirs dont ils disposaient et sur les relations qu'ils entretenaient avec l'État islamique.

Le point commun de ces autorités juives et chrétiennes tient à ce qu'elles jouèrent, en raison de leur pouvoir temporel et spirituel, un rôle important d'intermédiaires entre les populations dont elles avaient la responsabilité et les autorités islamiques qui déterminaient le cadre de l'exercice de leur pouvoir.

4.1. L'Église syro-orientale dans le Bas-Iraq

L'histoire des chrétiens syro-orientaux (également appelés nestoriens) en Basse-Mésopotamie est mal connue, comparée à d'autres confessions, comme les Jacobites¹⁴⁴, et à d'autres régions, comme la Ġazīra¹⁴⁵. Dans le chapitre précédent, nous avons présenté la géographie syro-orientale du Bas-Iraq, divisée en provinces patriarcales puis en diocèses. L'appréhension complète des représentants du pouvoir syro-oriental dans la région est particulièrement difficile, en particulier pour les échelons les plus locaux. Nous n'avons pas d'information sur les prêtres, par exemple.

4.1.1. Hiérarchie ecclésiastique

4.1.1.1. Les patriarches syro-orientaux

Les patriarches, appelés *catholicoi*, sont les mieux connus parmi les autorités syro-orientales¹⁴⁶. Pour la période étudiée, leur liste est établie et nous pouvons donc reconstituer la chronologie de leur catholicossat. Le problème tient néanmoins à ce que le siège patriarcal connut plusieurs périodes de vacance : à la mort du patriarche Ḥnānīšo¹ I^{er} en 700, pendant une

¹⁴³ LANDRON, Bénédicte (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », *Parole d'Orient*, 10, p. 191.

¹⁴⁴ Voir le travail de WOOD, Philip (2013), *The Chronicle of Seert : Christian Historical Imagination in Late Antiquity Iraq*, Oxford, Oxford University Press.

¹⁴⁵ Voir *supra*, Chapitre 1, 3.1. Sources non-musulmanes, p. 70-74.

¹⁴⁶ Cela tient aux sources dont nous disposons et qui leur donnent une place de choix. Nous pensons notamment à la cinquième partie du *Kitāb al-Mağdal* (XI^e siècle) qui contient une histoire de ces patriarches syro-orientaux.

dizaine d'années¹⁴⁷, après le décès du patriarche Abā II (r. 741-751), pendant deux ans¹⁴⁸ et à la suite du décès du patriarche Ya'qūb (r. 753-773) à la fin des années 760, pendant neuf années. Ces périodes de vacance sont en grande partie le résultat de compétitions au sein de l'Église pour cette position d'importance¹⁴⁹ mais purent relever également de la politique des autorités islamiques comme celle du gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ.

La discontinuité dans la direction suprême de la communauté chrétienne syro-orientale a pu provoquer des instabilités. Ainsi, lors du synode de 775 qui suivit l'élection de Ḥnānīšo' II (r. 773-778/9) II et qui se tint, pour la première fois, à la demande d'un gouvernant musulman¹⁵⁰, on apprend que pendant la période de vacance qui suivit le décès de Ya'qūb, certains profitèrent de cette situation pour récupérer des terres et des biens qui appartenaient à l'Église¹⁵¹. À la fin de notre période d'étude, le patriarcat de Timothée Ier doit être singularisé, par sa longueur notamment, plus d'une quarantaine d'années, alors que les précédents mandats n'avaient pas dépassé une vingtaine d'années.

Plus haute autorité religieuse, le patriarche pouvait être source de droit et cumulait autorité spirituelle et temporelle. Il avait entre autres la prérogative des nominations à l'échelle locale (évêques, métropolitains, etc.) et gérait les biens de l'Église, notamment la propriété communale¹⁵². Il possédait par ailleurs des fonctions judiciaires qui furent discutées au cours du I^{er}/VII^e siècle, au fur et à mesure de la formation d'un État islamique structuré¹⁵³.

D'où exerçaient-ils leurs fonctions ? La plupart des patriarches ne résidèrent pas dans le Bas-Iraq. Ils étaient les représentants de leur communauté religieuse mais exerçaient ce pouvoir de l'extérieur, à la différence des évêques. Les patriarches vécurent notamment à al-Madā'in¹⁵⁴. Un véritable changement intervint sous le patriarcat de Timothée Ier qui s'installa à Bagdad et y mourut, puis fut déposé au Dayr al-Ġāṭaliq, dit Couvent du Catholicos¹⁵⁵. Cette

¹⁴⁷ LANDRON (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », p. 197.

¹⁴⁸ FIEY, Jean-Maurice (1980), *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, C. S. C. O., 11.

¹⁴⁹ Sur ces compétitions, qu'il appelle « factionnalisme », voir notamment MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 351-354.

¹⁵⁰ MORONY, Michael, VILLAGOMEZ, C (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam", in G.J. Reinink and A.C. Klugkist, *After Bardaisan, Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain, Peeters Publishers, p. 307.

¹⁵¹ MORONY, VILLAGOMEZ (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church", p. 307; CHABOT, Jean-Baptiste (1902), *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, p. 515 [Synode de Mar Henanisho II].

¹⁵² Pour la nomination des évêques, voir par exemple PUTMAN, Hans (1984), *L'Église et l'islam sous Timothée I (780-823), Une étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbassides*, Beyrouth, Dar el Mashreq éditeurs, p. 36 sq.

¹⁵³ TILLIER (2017), *L'invention du cadī*, p. 480-481.

¹⁵⁴ Ḥnānīšo' Ier, qui connut une vie mouvementée, se fixa quant à lui non loin de Ninive, donc beaucoup plus au nord. Nous ignorons où Ya'qūb et Ḥnānīšo' II vécurent mais ils furent enterrés à Madā'in. (FIEY, Jean-Maurice (1968), « Résidences et sépultures des patriarches syriaques-orientaux », *Le Muséon*, 98, p. 154.)

¹⁵⁵ FIEY (1985), « Résidences et sépultures des patriarches syriaques-orientaux », p. 156.

installation à Bagdad doit peut-être être mise en lien avec les relations privilégiées qu'entretint ce patriarche avec les califes abbassides¹⁵⁶ ou avec une volonté de l'Église d'être au plus près de l'administration et du calife. Par ailleurs, il faut singulariser le cas du patriarche Abā II, fils de la région, qui s'installa dans un couvent de la région de Wāsiṭ et à Kūfa même s'il revint vraisemblablement à Madā'in pour finir ses jours et y être enterré¹⁵⁷.

4.1.1.2. Les évêques

Les listes des évêques des différents diocèses bas-iraquiens ne sont pas complètes, que ce soit pour Kaškar, Hīra ou Bašra, elles ne permettent donc pas de présenter une histoire continue des évêchés et de ses représentants. Les quelques informations dont nous disposons confirment cependant la présence d'évêques et, dans le cas de Bašra, de métropolitains¹⁵⁸.

Les évêques occupèrent possiblement leur poste pendant de longues périodes comme en témoigne l'évêque de Kašbar, Mār Abā qui aurait été évêque au début du 8^e siècle¹⁵⁹, et l'était vraisemblablement toujours en 728 pendant le patriarcat de Šlīwa Zḥa (p. 714-728). Peut-être resta-t-il évêque jusqu'à sa nomination au patriarcat en 741¹⁶⁰. À Kūfa, Jean le bleu (Yūḥannā), son contemporain, occupa ce poste pendant le patriarcat de Ḥnānīšo I^{er} (p. 685-700), et était toujours là lorsque Pétion devint à son tour patriarche en 731¹⁶¹.

Le tableau est un peu plus complet au moment de l'élection du patriarche Timothée I^{er} (p. 780-823). Sūrīn, opposant de Ya'qūb pour l'élection au patriarcat au début des années 750, devint métropolitain de Bašra en 754¹⁶². Serge prit sa suite lors de l'élection de Timothée I^{er} et Jacques lui succéda¹⁶³. Siméon, que Timothée suspendit pour désobéissance¹⁶⁴, fut quant à lui évêque de Bašra pendant le patriarcat de Timothée. À Kaškar, Zakarīya fut évêque, puisque l'on sait qu'il intervint dans l'affaire de Siméon à Bašra¹⁶⁵, Joel est quant à lui connu pour avoir

¹⁵⁶ Voir notamment PUTMAN (1984), *L'Église et l'islam sous Timothée I (780-823)*, p. 129-147.

¹⁵⁷ Cette installation dans le Bas-Iraq tiendrait au désir du patriarche de se rapprocher des représentants du pouvoir califal marwānide, mais également à une brouille avec l'école de Madā'in.

¹⁵⁸ FIEY, Jean-Maurice (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 268 : imprécision, on ne sait pas s'ils sont évêques de Bašra ou métropolitain car Prāt Maišān (Bašra) constituait une province.

En annexe, voir la liste des évêques, telle que nous avons pu la reconstituer.

¹⁵⁹ un homme de la région né à Duqara, un village de la campagne de Kaškar, né vers 640 (FIEY, Jean-Maurice, *Assyrie chrétienne, III*, p. 170.)

¹⁶⁰ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 172.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶² FIEY (1980), *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (750-1258)*, p. 12 et ss.

¹⁶³ Il faisait partie de ceux, avec le métropolitain de Rayy, Ḥabbībha, ainsi que de nombreux laïcs, qui demandèrent à Timothée de rédiger des canons : PUTMAN, (1975), *L'Église et l'islam sous Timothée I*, p. 65 ; FIEY, Jean-Maurice (1968), *Assyrie chrétienne, III*, p. 268.

¹⁶⁴ PUTMAN (1975), *L'Église et l'islam sous Timothée I*, p. 42 et ss.

¹⁶⁵ *Ibid.*

été évêque de Kūfa¹⁶⁶. Nous ne pouvons néanmoins indiquer les dates de leurs évêchés. Sur la période qui nous occupe, le II^e/VIII^e siècle, nous pouvons affirmer que les communautés chrétiennes du Bas-Iraq furent encadrées plus ou moins continûment à l'échelle épiscopale.

Après la conquête de la région par les armées arabo-musulmanes, les évêques virent leur pouvoir renforcé auprès des populations chrétiennes. Ils prirent progressivement la place des fonctionnaires zoroastriens et des élites chrétiennes laïques en tant qu'élites judiciaires, médiateurs des contrats, juges et garants des testaments¹⁶⁷. Cette extension de leur autorité au début de la période islamique est un élément important de compréhension de leur pouvoir en même temps qu'il est le signe d'une volonté de l'Église de mettre l'accent sur son rôle législatif et judiciaire auprès des laïcs¹⁶⁸, qui s'inscrivait néanmoins dans le cadre d'une hiérarchie claire, à la tête de laquelle se trouvait le patriarche, qui avait la prérogative de la nomination des évêques.

4.1.1.3. Les cas des monastères

La région du Bas-Iraq est connue pour les nombreux monastères qui s'y trouvaient et dont les *Kutub al-diyārāt* conservent notamment la trace¹⁶⁹. Une soixantaine de couvents auraient en effet été présents dans la région, dont une vingtaine dans la région de Ḥīra¹⁷⁰. Leurs fondations ne cessèrent pas avec la conquête. Dans la région de Wāsiṭ, on sait par exemple qu'au moins deux monastères furent fondés après la conquête : celui de Gabriel de Kaškar qui se situait près d'un autre monastère très connu Dayr Qunnā¹⁷¹. Ce couvent prit le nom de 'Umr al-Kursī ou Dayr al-Kursī, le Couvent du Siège et il devint l'une des étapes de la tournée du patriarche nouvellement élu¹⁷². Dayr Wāsiṭ, dont le moine Mār Sawrīšō', contemporain du

¹⁶⁶ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne*, III, p. 204.

¹⁶⁷ PAYNE (2014), "East Syrian Bishops", p. 7-8.

¹⁶⁸ TILLIER (2017), *L'invention du cadī*, p. 481.

¹⁶⁹ La plupart sont perdus (KILPATRICH, Hilary (2003), "Monastery through Muslim eyes : the *diyārāt* books", in D. Thomas (ed.), *Christians at the heart of Islamic Rule, Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden/Boston, Brill, p. 20) dont celui de Ḥiṣām b. al-Kalbī, *Kitāb al-Ḥīra wa-tasmiyyat al-biya' wa-l-diyārāt wa-nasab al-'Ibad*. Celui d'al-Iṣfahānī, *Kitāb al-diyārāt* est en partie édité (1991). Nous avons consulté celui d'al-Šabuštī (m. 988), *Kitāb al-diyārāt*.

¹⁷⁰ TROUPEAU, Gérard (1995), « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », dans *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Greath Yarmouth, Variorum Reprints, article initialement paru en 1975, p. 267 Tous ne sont pas dans le Bas-Iraq et sont plutôt localisés dans le nord de l'Iraq, avec une grosse concentration autour de Bagdad.

¹⁷¹ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne*, III, p. 170.

¹⁷² FIEY (1968), *Assyrie chrétienne*, III, p. 171. Sur Dayr Qunnā, voir aussi : LANDRON (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », p. 202-203 ; TROUPEAU (1995), « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », p. 269 ; voir la notice de SOURDEL, Dominique, « Dayr Qunnā », *Encyclopédie de l'Islam*, II [En ligne].

patriarche Pét̄iōn, fut le fondateur, date donc du milieu du II^e/VIII^e siècle. Ce fut dans ce monastère que le patriarche Abā II résida¹⁷³.

Ces lieux de la chrétienté n'étaient pas uniquement la résidence des moines, des évêques ou du patriarche ; ils constituaient également des écoles qui formèrent de nombreux secrétaires qui furent au service de l'État islamique. Ce fut en particulier le cas au couvent de Dayr Qunnā (Dayr Qunni) qui se trouvait en plein cœur du *sawād* de Wāsiṭ, à quatre-vingt-dix kilomètres au sud de Bagdad¹⁷⁴. En outre, les monastères avaient une importance indéniable à l'échelle locale, celle du village, dans la mesure où ils étaient entourés de terres cultivées ou du moins de jardins arborés¹⁷⁵. Al-Šābuṣṭī (m. 988) note ainsi au sujet de Dayr Qunnā, dans *son Livre des couvents* : « C'est un beau couvent, agréable et prospère, dans lequel il y a 300 cellules pour les moines et les ascètes. [...] Autour de chaque cellule se trouve un verger dans lequel il y a toutes sortes d'arbres fruitiers et la production du verger en fruits se vend entre 200 et 500 dinars¹⁷⁶ ». La richesse des institutions ecclésiastiques ne se limitait certes pas aux monastères mais ils représentaient une part non négligeable de la propriété commune¹⁷⁷. Les monastères étaient des institutions économiques riches¹⁷⁸.

Les moines de ces couvents sont moins connus. Nous ne disposons pas, comme pour la Ġazāra, de sources permettant d'en savoir plus sur eux. *Le Livre de la Chasteté* d'Išodnah, métropolitain de Baṣra de la fin du III^e/IX^e siècle qui aurait composé son ouvrage vers les années 860-870, fournit avant tout des informations sur les moines de l'époque sassanide qui furent fondateurs de couvents¹⁷⁹.

¹⁷³ FIEY (1968), *Assyrie chrétienne*, III, p. 171 ; (1968) « Résidences et sépultures des patriarches syriaques-orientaux », p. 155.

¹⁷⁴ Al-Šābuṣṭī, *Kitāb al-Diyārāt*, p. 248-249 (la notice du monastère 248-250).

¹⁷⁵ TROUPEAU (1995), « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », p. 271.

¹⁷⁶ J'emprunte ici la traduction proposée par G. Troupeau dans son article « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », p. 269.

¹⁷⁷ MORONY, VILLAGOMEZ (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church", p. 303 et 312 sq.

¹⁷⁸ MORONY, VILLAGOMEZ (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church".

¹⁷⁹ Išodnah, *Le livre de la Chasteté* : voir la traduction de M. J.B. CHABOT (1896), « Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Evêque de Baṣrah, publié et traduit par M. J.-B. Chabot », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 16, p. 225-292.

4.1.2. Quelques repères sur les relations entre le pouvoir islamique et le pouvoir syro-oriental au II^e/VIII^e siècle

4.1.2.1. Califes et *catholicoi* : conflits et ingérence

De manière générale, les relations entre les *catholicoi* et les califes, ou leurs représentants, les gouverneurs irakiens pendant la période marwānide par exemple, sont attestées¹⁸⁰, nous les avons d'ores et déjà esquissées.

Pour la période qui nous occupe, ces relations sont marquées par le governorat d'al-Ḥaḡḡāḡ au cours duquel ce dernier interdit aux chrétiens, après le décès de Ḥnānīšo' en 700, de nommer un nouveau patriarche. La vacance ne prit fin qu'avec la mort du gouverneur en 714. Le governorat d'al-Ḥaḡḡāḡ est par ailleurs concomitant avec de nombreux troubles à la tête de la hiérarchie ecclésiastique¹⁸¹. À cela, il faut ajouter les actions d'al-Ḥaḡḡāḡ à l'image de la mise à mort de Serge, le fils de Yohanna de Kaškar, qui avait été le grand argentier de Khosrō¹⁸². En 714, Ṣliwā Zḥa, évêque de Anbār est nommé catholicos et en 731 Pétion prend sa suite, sur l'ordre du calife¹⁸³. Ses relations sont présentées comme ayant été bonnes avec le gouverneur irakien de la période Ḥālid al-Qasrī. Il en aurait été de même entre son successeur, Abā II (741-751), et le successeur de Ḥālid, Yūsuf b. 'Umar, pourtant présenté comme hostile aux chrétiens¹⁸⁴. Qu'elle qu'ait été la nature de leurs rapports, les interactions entre autorités islamiques et chefs de l'Église sont attestées et l'implication des pouvoirs islamiques dans la nomination et la reconnaissance des autorités syro-orientales est manifeste.

musulmanes et le pouvoir islamique, en particulier les califes, dont l'installation à Bagdad facilita, d'une certaine manière, les relations avec les pouvoirs non-musulmans irakiens. Les califes intervinrent dans les affaires de l'Église, comme lorsqu'à la suite de la longue vacance qui suivit la mort du patriarche Ya'qūb, le synode qui accompagna la prise de poste de Ḥnānīšo' II fut organisé sur demande du gouvernement islamique¹⁸⁵. Assurément, la

¹⁸⁰ Voir LANDRON, Bénédicte (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », et les développements de GIL, Moshe (2004), *Jews in Islamic Countries* : Chapitre « From Sasanian to Islami Rule » (p. 49-73) et « Jewish personalities in Umayyad Times » (p. 294-299).

¹⁸¹ Nous faisons ici référence à l'opposition entre Yūḥannā et Ḥnānīšo' ; le premier ayant profité d'une entrevue malheureuse entre Ḥnānīšo' et le calife 'Abd al-Malik pour se faire nommer catholicos avec l'appui du gouverneur de Kūfa, Bišr b. Marwān. (LANDRON, Bénédicte (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », p. 197 ; MORONY (1984), *Iraq after the Muslim conquest*, p. 352-353). Sur al-Ḥaḡḡāḡ pendant cette période : MORONY (1984), *Iraq after the Muslim conquest*, p. 354.

¹⁸² FIEY (1968), *Assyrie chrétienne*, III, p. 168.

¹⁸³ LANDRON, Bénédicte (1994), *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam*, Paris, Cariscript, p. 43.

¹⁸⁴ LANDRON (1994), *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 43.

¹⁸⁵ MORONY, VILLAGOMEZ (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam", p. 307.

figure syro-orientale emblématique des relations avec les califes abbassides aux II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles reste celle de Timothée I^{er}, élu en 780. Il exerça sa fonction sous quatre califes (al-Mahdī, al-Hādī, Hārūn al-Rašīd, al-Amīn et al-Ma'mūn). Rappelons que son élection ne se fit pas sans troubles ni concurrences. Même une fois élu, il fit face à des oppositions internes. Celles-ci furent résolues à la suite de l'intervention de chrétiens proches de la cour qui appelèrent à une réconciliation¹⁸⁶. Aussi, les relations entretenues entre les pouvoirs islamiques et les autorités religieuses juives et chrétiennes n'excluaient pas la présence d'autres acteurs ayant un rôle d'intermédiation.

4.1.2.2. Négociier pour ses coreligionnaires

Pour les populations qu'ils administraient, ces figures d'autorité exerçaient un pouvoir sur les hommes mais aussi sur les terres. Ils étaient, dans le même temps, vus comme des intermédiaires avec l'autorité islamique qui les encadrait, et ce, à différentes échelles. Les relations attestées des plus hautes autorités religieuses de ces communautés avec le pouvoir gouvernorat ou califal confirment cette position de relais ou du moins d'interlocuteurs privilégiés.

D'autres hommes doivent néanmoins également être comptés au nombre de ces intermédiaires. Les secrétaires et les médecins syro-orientaux qui furent au service de l'administration et de la cour abbasside constituaient des intermédiaires privilégiés¹⁸⁷. Cela était particulièrement le cas des médecins. Ils sont par exemple décrits pour leur intervention lors des nominations de patriarche¹⁸⁸. Ils pouvaient par ailleurs intercéder en faveur de leur communauté en période de durcissement. Ainsi lorsqu'en 807 Hārūn al-Rašīd donna l'ordre de faire respecter les règles relatives aux *ḍimmi*-s en matière d'habillement, Ġibrīl b. Buḥtišū' parvint à faire avorter la mesure. Il se présenta au calife habillé conformément à sa condition de chrétien, ce contre quoi le calife protesta. Arguant qu'il ne faisait que respecter l'habit qu'il était en devoir de vêtir compte tenu de son statut de *ḍimmi*, le calife révoqua sa décision¹⁸⁹. Cette anecdote relève possiblement du *topos* littéraire. Il n'en demeure pas moins vraisemblable que les secrétaires et médecins qui évoluèrent au sein de la cour abbasside utilisèrent leurs situations politique et géographique pour se faire les intermédiaires de leur communauté, de la

¹⁸⁶ FIEY (1980), *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, p. 30 et ss.

¹⁸⁷ voir CABROL, Cécile (2012), *Les secrétaires nestoriens à Bagdad (762-1259 AD)*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, p. 173-229, même si elle traite plutôt du III^e/IX^e siècle.

¹⁸⁸ LANDRON (1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », p. 217.

¹⁸⁹ FIEY (1980), *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (750-1258)*, p. 55 sq.

même manière que les notables musulmans se constituaient en délégation pour faire remonter des revendications des habitants de leurs villes ou pour intercéder dans la nomination de certains fonctionnaires.

4.2. Administrer les communautés juives de Babylonie

Le II^e/VIII^e siècle bas-iraqien s'inscrit chronologiquement dans la période dite des *geonim* (pl. de *gaon*) ou gaonique comprise entre 589 et 1038¹⁹⁰. Le nom « gaon » renvoie à deux figures importantes de la communauté, celles qui se trouvaient à la tête des académies (*yeshivot*), dites donc gaoniques et qui se situaient à Sura, tout au nord du Bas-Iraq et Pumbedita, localisée plus au nord. Avec les exilarques, les gaons peuvent être considérés comme les plus importantes autorités de la communauté juive bas-iraquienne.

4.2.1. Hiérarchie et organisation

4.2.1.1. Exilarques

L'exilarquat est une institution qui remonte aux Parthes et aux Sassanides¹⁹¹. Si elle rencontra des difficultés pendant la période sassanide en raison des persécutions subies par les juifs¹⁹², l'exilarque fut reconnu officiellement par l'État islamique en tant que chef de la communauté juive sous le nom de *ra's al-ğālūt*¹⁹³. Son statut et ses responsabilités furent néanmoins réduits par rapport à l'époque sassanide pendant laquelle il disposait de ses propres cours de justice et possédait un nombre plus important de propriétés et de sources de revenus¹⁹⁴. Même s'il est difficile de savoir précisément quel était le rôle de l'exilarque à l'époque islamique, les historiens s'accordent pour dire qu'il constituait une autorité temporelle¹⁹⁵. Au milieu du VI^e/XII^e siècle, on sait que la fonction de ce chef religieux consistait à nommer les hommes aux différents échelons, à gérer la propriété de la communauté et à administrer les

¹⁹⁰ BRODY, Robert (1998), *The geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, p. 9, 10 (et xv, xxiii).

¹⁹¹ BRODY (1998), *The geonim of Babylonia*, 5. The Exilarchate.

¹⁹² MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 320.

¹⁹³ Voir GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 88 et ss. Et GIL, Moshe (1995), "The Exilarchate", in D. Frank (ed.), *The Jews of medieval Islam: Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish studies, University college London, 1992*, Leiden/New York, Brill, p. 38-42. Notons que l'article de 1995 est strictement identique au chapitre consacré à l'exilarque dans *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*.

¹⁹⁴ GIL (1995), "The Exilarchate", p. 45.

¹⁹⁵ TILLIER (2017), *L'invention du *cadi**, p. 459. M. Tillier précise néanmoins que l'exilarque était tout de même à la tête de sa propre académie religieuse.

fondations pieuses¹⁹⁶. Bien que cette information soit tardive, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle ces autorités du VI^e/XII^e siècle héritèrent de leurs prérogatives ; cela semble clair pour les nominations et les propriétés communautaires.

La liste de ceux qui furent exilarques nous est connue¹⁹⁷ et elle rend compte d'une monopolisation de la fonction par une famille, celle de Bustanai¹⁹⁸. Ce dernier fut le fondateur d'une longue lignée d'exilarques qui occupèrent la fonction à partir du califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 13-23/634-644), au moins jusqu'à la fin de la période que nous considérons.

L'exilarque résidait à Qaṣr (ibn) Hubayra. Cette ville était située à mi-chemin de Bagdad et Kūfa, non loin de Sura¹⁹⁹. J. Mann pensait que l'exilarque avait établi sa résidence à Bagdad dès le début de la période abbasside²⁰⁰, mais il semblerait plus probable qu'il conserva sa résidence principale à Qaṣr (ibn) Hubayra. Il disposait néanmoins d'une résidence à Bagdad qui était localisée dans le *sūq al-'atīqa*, le cœur de la vie publique juive à Bagdad à l'est de la ville originellement bâtie par al-Manṣūr²⁰¹. Bien que Bagdad polarisât assurément la vie politique et exerçât une force concentrique réelle, cela n'excluait en rien l'existence de pôles régionaux ou, du moins, plus locaux.

4.2.1.2. Gaons

Le terme de « *gaon* » désigne un titre qui était porté par les directeurs des deux académies de Sura et de Pumbedita. Leurs listes nous sont également connues. Les *geonim* étaient à la tête d'académies de soixante-dix savants et représentaient la plus haute autorité spirituelle de la communauté. À ce titre, ils enseignaient mais avaient également un rôle important car ils signaient les *responsa*²⁰². Les académies gaoniques dont ils avaient la charge jouaient en effet un rôle judiciaire majeur et les gaons gagnèrent, à la faveur du conflit qui les

¹⁹⁶ GIL(1995), "The Exilarchate", p. 34-35.

¹⁹⁷ GOODE, Alexander (1940), « The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637-1258 », *The Jewish Quarterly Review*, 31/2, p. 169 [reproduit en annexe]; GIL(1995), "The Exilarchate", p. 65.

¹⁹⁸ GOODE (1940), « The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637-1258 », p. 154 et ss; GIL(1995), "The Exilarchate", p. 46-55.

¹⁹⁹ Ce qui coïnciderait avec le fait que l'exilarque s'était installé non loin de Sura à la fin du V^e siècle ACKERMAN-LIEBERMAN, Phillip I. (2015), « Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq under the Early Abbasids », *Jewish History*, 29/2, p. 130 ; GIL(1995), "The Exilarchate", p. 37.

²⁰⁰ MANN, Jacob (1917), « The Responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish History », *The Jewish Quarterly*, 7/4, p. 465-466.

²⁰¹ GIL(1995), "The Exilarchate", p. 37-38.

²⁰² TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 461.

opposa aux exilarques, des prérogatives, dont celles de désigner les juges et de gérer l'organisation des tribunaux de la région²⁰³.

4.2.1.3. À l'échelle locale

Le quotidien des populations juives, en particulier, les pouvoirs communautaires les encadrant ne nous sont pas connus pour le II^e/VIII^e siècle bas-iraqien. Ainsi le rôle du rabbin, qui était certainement important à l'échelle locale, ne peut être développé. On sait pourtant que les communautés juives s'organisaient autour de la synagogue, des bâtiments administratifs, du bain rituel, du cimetière et des bâtiments scolaires qui relevaient, par ailleurs, de la propriété communautaire²⁰⁴.

Dans son ouvrage, Moshe Gil répertorie les principales villes dans lesquelles on comptait des populations juives en Babylonie²⁰⁵, parmi elles, Baṣra, Ubūlla, Wāsiṭ, Kūfa, Ḥilla, Sura, Qasr ibn Hubayra pour le Bas-Iraq. Juges et rabbins devaient donc y être également présents. M. Gil ne dit cependant rien des campagnes dans lesquelles vivaient pourtant d'importantes populations juives²⁰⁶ et dont la question de l'encadrement, religieux notamment, se pose.

4.2.2. Les relations avec le califat

Comme pour les Syro-Orientaux, le calife entérinait la nomination d'un exilarque. Les modalités de cette reconnaissance califale sont présentées, par M. Gil, comme parallèles chez les juifs et chez les chrétiens²⁰⁷.

Les relations entre les exilarques et le pouvoir islamique associées à l'histoire des Bustanai avec les conquérants arabes au moment de la conquête ont été développées par M. Gil²⁰⁸. Les chercheurs semblent en tout cas s'accorder pour dire que l'exilarque était considéré, par les autorités islamiques, comme la figure centrale de la communauté juive. Les sources arabes conservent par ailleurs des indications de rencontres entre le fils de l'exilarque

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 313.

²⁰⁵ GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 498-512.

²⁰⁶ L'agriculture était donc l'une de leurs principales occupations ; voir notamment NEWMAN, Rabbi J. (1932), *The Agricultural Life of the Jews of Babylonia*, Londres, Oxford University Press, pour les périodes pré-islamiques, GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 597-60 ; MANN, Jacob (1919-1920), "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, III, The Economics Conditions of the Jews", *The Jewish Quarterly*, 10/2-3, p. 310-319.

²⁰⁷ GIL (1995), "The Exilarchate", p. 34.

²⁰⁸ GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 58-77.

(*ibn ra's al-ġālūt*) et les autorités, comme la rencontre qui eut lieu entre ce dernier et le calife Hišām b. 'Abd al-Malik²⁰⁹. Ces relations sont néanmoins moins documentées, pour la période qui nous occupe, que celles entre les autorités ecclésiastiques syro-orientales et le pouvoir islamique, à l'exception du conflit entre les gaons et les exilarques.

Au II^e/VIII^e siècle, en particulier entre 719 et 730, un conflit eut en effet lieu entre les gaons et les exilarques. Les tensions entre les exilarques et les académies trouvent leur origine dans la période sassanide mais elles augmentèrent sous le gouvernement islamique²¹⁰. À partir de 730, on peut considérer que la communauté est gouvernée de manière duale : par les exilarques et par les gaons. Notons cependant que les gaons, jusqu'au califat d'al-Ma'mūn, étaient nommés, ou du moins confirmés, par les exilarques. Avec al-Ma'mūn, l'opposition entre gaons et exilarques est ainsi institutionnalisée puisque la Babylonie est divisée en trois aires d'autorité : les gaons de Sura et de Pumbedita obtinrent le pouvoir administratif sur les régions de leur académie et une troisième zone resta sous la juridiction de l'exilarque, ce dernier conservant la prérogative d'y nommer les juges²¹¹.

Nous n'évoquons pas ici les débats touchant au karaïsme qui eurent également des conséquences sur l'administration des populations juives dans la région à l'étude²¹². Nous réaffirmerons uniquement l'existence de ces multiples compétitions, débats et conflits au cœur de la hiérarchie, qui posent la question des conséquences dans l'exercice quotidien et local du pouvoir sur les populations juives du Bas-Iraq.

Conclusion

Le Bas-Iraq entre la révolte d'Ibn al-Aš'at̄ (82-83/701-703) et la révolte alide de 199/815 est une terre de l'empire islamique sur laquelle s'exerce le pouvoir du calife, par ses représentants, au premier titre desquels les gouverneurs, mais aussi les cadis, les patriarches, les exilarques et les gaons qui sont tous reconnus dans leur fonction par le calife. Il y a donc à la fois plusieurs échelles à prendre en considération mais aussi plusieurs pouvoirs qui se superposent, donnant l'impression d'un millefeuille. Cette verticalité du pouvoir s'exprime par

²⁰⁹ GIL(1995), "The Exilarchate", p. 42. L'anecdote se trouverait dans *Aḥbār al-dawla al-'abbassiyya*.

²¹⁰ GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 84.

²¹¹ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 459-460.

²¹² Voir par exemple GIL (2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, p. 260 et ss.

le contrôle exercé, par ses délégués, sur les populations et sur les terres, via la coercition et l'impôt.

Toute la période va par ailleurs de pair avec un processus de centralisation du pouvoir, dont l'effet est grossi dans le Bas-Iraq par le déplacement du centre de gravité de l'empire de Damas, en Syrie, à Bagdad en Iraq. C'est cette repolarisation de l'empire en Iraq qui, plus que le changement de dynastie qui prend quelques décennies à être clairement établi, marque une rupture entre la première moitié et la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle, entraînant une périphérisation paradoxale du Bas-Iraq du point de vue politique.

L'accent a été mis sur l'hétéronomie du Bas-Iraq en ce sens que la région, sa société et son histoire ont été influencées par des facteurs extérieurs, encadrées par des règles et des lois qui lui sont imposées. Parallèlement à cette absence d'autonomie et de verticalité dans l'exercice du pouvoir, ce chapitre laisse aussi entrevoir l'horizontalité de l'exercice du pouvoir dans le Bas-Iraq, la part d'agentivité de ses populations. De nombreuses révoltes et soulèvements parcourent toute la période à l'étude. Qu'elles que furent leurs motivations, ils sont le signe d'une réaction des populations bas-iraquiennes par rapport au pouvoir. Le rôle d'intermédiaire des élites politiques et administratives chrétiennes et juives pour négocier auprès de l'État est une autre indication de la faculté d'action, c'est-à-dire de la capacité à agir sur le monde, sur les êtres et sur les choses, à les transformer ou les influencer. Les prochains chapitres interrogeront cette « marge de manœuvre » des populations bas-iraquiennes par rapport à leurs terres, leur exploitation, leur imposition, leur contrôle sur celle-ci.

Notre présentation du cadre politique et chronologique du Bas-Iraq a permis d'amorcer l'analyse des relations entre les différentes entités qui exerçaient le pouvoir politique, coercitif, fiscal, juridique, en d'autres termes la manifestation de l'État dans le Bas-Iraq et la société bas-iraquienne. Il est à présent possible de consacrer les prochains chapitres aux relations entre cet État et les populations bas-iraquiennes sur les questions terriennes.

CHAPITRE 5 - LA FISCALITE DU BAS-IRAQ AU II^E/VIII^E SIECLE : UN REGIME D'HISTORICITE SINGULIER

Dans ce chapitre, nous essaierons de comprendre quel rôle joue le Bas-Iraq dans l'élaboration de la théorie fiscale foncière puis nous évoquerons les aspects pratiques de cette fiscalité, tels qu'on peut les lire dans ces ouvrages. Enfin nous nous demanderons dans quelle mesure l'impôt était au centre des discours sur le bon gouvernement.

La question fiscale est un sujet en soi et nous nous limiterons ici aux enjeux propres à la fiscalité foncière en nous concentrant sur ce que les ouvrages produits à la fin du II^e/VIII^e et au début du III^e/IX^e siècles sur cette fiscalité disent de l'histoire du Bas-Iraq par rapport au foncier. Nous tenterons de comprendre quel est leur régime d'historicité¹.

I. Le Bas-Iraq et la fabrique de la politique fiscale

1.1. L'évènement de la conquête du Sawād

Dans les textes qui parlent du *ḥarāğ*, la conquête du Sawād et les décisions qui furent prises concernant les terres conditionnent une interprétation du passé et de ce qui suit.

1.1.1. La terre n'est pas un butin comme les autres

Dans le *Kitāb al-Ḥarāğ*, immédiatement après avoir rappelé comment fonctionnait le partage du butin (*ḡanīma*) entre les conquérants dans le cadre des conquêtes, le cadī Abū Yūsuf s'empresse de préciser que la terre ne doit pas être partagée entre les conquérants, que c'est l'*imām* qui décide ce qui doit advenir de celle-ci. Il revient alors sur la décision de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb de ne pas diviser la terre du Sawād entre les conquérants. La conclusion de ce passage, qui vient avant le récit de la conquête de l'Iraq, est que les terres conquises sur lesquelles est prélevé un impôt dit *ḥarāğ* avec l'impôt de capitation collecté sur les non-musulmans appelé

¹ Nous empruntons cet outil heuristique à François HARTOG qui en a notamment discuté dans *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du passé* (Paris, Seuil 2003). « Régime d'historicité » ne renvoie pas à une périodisation mais à un mode d'articulation des catégories de passé, présent et futur. Il permet notamment de comprendre les moments de rupture d'une société.

ğizya constituent le *fay*' qui est redistribué entre les musulmans². Le point principal de cette section intitulée « Concernant le *fay*' et le *ḥarāğ* » porte sur ce statut de la terre conquise, qui n'est pas un butin comme les autres et qui, sauf décision contraire de l'*imām*, n'est pas distribuée entre les conquérants.

Yaḥyā b. Ādam évoque la spécificité de la terre au début de son ouvrage lorsqu'il ouvre sa compilation de traditions relatives à l'impôt par le butin et le *fay*'³. Il y revient dans un second temps plus longuement dans un passage qui est précédé d'un ensemble de traditions relatives à ce qui se fit à Ḥaybar, une oasis habitée par des tribus juives qui se trouve à 150 km de Médine et qui fut conquise du temps du Prophète⁴. Abū 'Ubayd quant à lui aborde la question dans la partie qu'il consacre aux conquêtes des terres ; la partie précédente traite, elle, de la *ğizya*, c'est-à-dire de l'impôt distinguant les non-musulmans des musulmans. Après avoir distingué les règles s'appliquant aux terres dont les populations se sont converties, les terres conquises par traité et enfin les terres conquises par force, soulignant le droit de l'*imām* de les partager entre les conquérants ou de ne pas le faire⁵, il rapporte ensuite les traditions allant dans le sens du partage entre les combattants. Elles se réfèrent toutes à ce que fit le Prophète à Ḥaybar⁶. La position de ceux défendant le non-partage de la terre est appuyée par des traditions relatives à ce que fit 'Umar dans le Sawād⁷.

On repère donc que deux pratiques sont prises pour exemple : le cas de Ḥaybar et le cas du Sawād. La question du partage des terres de Ḥaybar fait l'objet de discussions entre les juristes⁸ : est-ce la terre de Ḥaybar qui fut divisée et répartie ou bien seulement son revenu ? Que ce soit dans le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd ou dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam, la nature du partage n'est pas clairement explicite⁹. Une tradition indique notamment que Muḥammad laissa les habitants de Ḥaybar en possession de leurs terres contre une part de la récolte et que c'est 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb qui divisa à nouveau Ḥaybar et demanda aux épouses de Muḥammad si elles préféreraient qu'on leur donne la terre ou le revenu de celle-ci¹⁰. Pourtant,

² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 60-64 [trad., p. 39-43].

³ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, dès la tradition 12, p. 60 [trad. p. 24].

⁴ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 79-135, p. 73-88 [trad. p. 35-46].

⁵ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 116 [trad. p. 51].

⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 117-121 [trad. p. 52-55].

⁷ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 122-123 [trad. p. 55-56].

⁸ Voir la notice de l'*Encyclopédie de l'Islam* (L. Veccia Vaglieri). La question de ce qu'il advint des biens meubles et immeubles de juifs de Ḥaybar est longuement discutée dans cette notice et révèle le débat qui peut se résumer de la manière suivante : est-ce que la terre fut effectivement partagée ou bien fut-ce uniquement le produit de la terre qui fut réparti entre les conquérants ? L. Veccia Vaglieri souligne comment la question fut également âprement discutée entre les Orientalistes.

⁹ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 115-117 [trad. p. 51-53]; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 90-88, p. 76-78 [trad. p. 38-39].

¹⁰ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 97, p. 78 [trad. p. 39].

Abū 'Ubayd conclut la série des traditions relatives à Ḥaybar en considérant que ce sont les traditions qui sont en faveur de la distribution (*al-qasm*). Pour notre sujet, il importe de remarquer que ces deux exemples sont mis en regard, qu'ils servent à évoquer deux pratiques vis-à-vis des terres conquises.

C'est la décision de ne pas partager les terres à partir de ce qui se fit dans le Sawād qui viendrait changer, chronologiquement, la pratique qui avait alors cours. On peut se demander dans quelle mesure le débat qui porte sur Ḥaybar et sur ce qui fut effectivement partagé (la terre ou le revenu) émergea après la décision de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb de ne pas diviser les terres. Ceci explique peut-être pourquoi les traditions concernant Ḥaybar peuvent paraître obscures sur la question de savoir si c'est la terre ou seulement le revenu de celle-ci qui fut partagé. Nous pensons néanmoins que la différence principale entre les deux cas, Ḥaybar et le Sawād, tient en fait à ce que dans le premier cas, il n'est pas question d'impôt alors que dans le second le fait que la terre ne soit pas distribuée est conditionné au paiement d'un impôt. En d'autres termes, là où la pratique de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb se distingue de celle de Muḥammad à Ḥaybar c'est dans la mise en place d'un impôt sur la terre et non d'un partage de cette terre ou de ses revenus entre les conquérants.

L'on pourrait se demander comment expliquer la différence des pratiques de Muḥammad et de 'Umar? En d'autres termes, quelles sont les causes de ce traitement différencié vis-à-vis des terres? Nous formulons l'hypothèse selon laquelle la pratique de Muḥammad et celle de 'Umar dépendaient de l'histoire politique de la région conquise. Dans le cas du Sawād, la région était auparavant partie prenante de l'Empire sassanide avec une administration fiscale établie. La décision de 'Umar revenait donc à poursuivre l'usage qui avait cours dans la région. Dans le cas de Ḥaybar, même si nous manquons de recherches pour adosser notre argumentation, nous pouvons supposer que ce qui fut fait après la bataille pouvait être en lien avec le fait que Ḥaybar appartenait à un autre environnement politique, celui de l'Arabie pré-islamique¹¹.

Tandis qu'Abū Yūsuf défend la position de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et insiste sur le fait que la terre ne doit pas être partagée, Abū 'Ubayd, et Yaḥyā b. Ādam, rappellent les deux positions sans donner l'impression de prendre parti. Certaines traditions insistent sur le fait que la

¹¹ Ce n'est pas le cœur de notre thèse mais nous pensons qu'il y a une étude à mener sur la différence entre le Sawād et Ḥaybar car nous pensons qu'ils constituent de beaux exemples pour montrer comment les juristes se sont emparés de l'histoire pour légiférer.

décision revient à l'*imām* et que c'est son droit¹², permettant ainsi de justifier et l'action du Prophète et celle de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. D'une certaine manière, le choix de l'*imām* constitue la règle générale ou abstraite (*aṣl*) qui permet de contenir les deux possibilités (*furūḥ*), d'englober les deux pratiques face à la terre dans une tentative de rationalisation du matériel historique.

Dans les ouvrages relatifs à l'impôt ou aux revenus, le débat porte sur les terres conquises par force et non pas sur les terres conquises par traité (*ṣulḥ*), ni sur les terres de ceux qui se sont convertis avant qu'il y ait eu conquête¹³. Ce qui est mis en question, c'est le rapport entre modalité de la conquête et statut de la terre. Les juristes qui pensèrent ce système fiscal devaient justifier par la tradition une décision politique qui ne fait aucun doute à la lecture des chroniques, à savoir le fait que les terres conquises, que ce soit par force ou par traité, ne furent, pour l'Iraq en tout cas¹⁴, pas distribuées entre les conquérants mais furent laissées en possession de leurs propriétaires. La décision présentée dans les sources comme étant celle de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb s'écartait de la politique menée par le Prophète à Ḥaybar. Il fallait trouver un moyen de réduire la singularité de ce qui advint au « Sawād ». Dans l'élaboration du droit islamique, le II^e/VIII^e siècle, notamment la seconde partie du siècle, correspond au moment où l'on cherchait les justifications des pratiques et décisions prises dans une Tradition en cours d'élaboration.

En donnant la prérogative à l'*imām* concernant les terres en contexte de conquête, cela permettait de concilier deux pratiques différentes. Dans le même temps, cela indiquait la prééminence du politique sur les terres et sur le droit qui les concernait. Dans le cas du Sawād, le récit est lui très clairement rapporté.

Dans le récit que rapporte Abū Yūsuf de la décision de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb de ne pas diviser le Sawād entre les combattants, la distinction entre butin mobilier et butin immobilier (la terre) est adossée à un certain nombre d'arguments de court et long termes. La division des terres aurait mis à mal la défense des frontières et le maintien de l'armée sur le terrain, donc la poursuite des conquêtes. Dans une perspective à plus long terme, le partage des terres au titre

¹² Par exemple Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 116 (بل حكمها النظر فيها الى الإمام) [trad. p. 51] ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, Tradition 9-13, p. 59-60 [trad. p. 24-25].

¹³ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 116 [trad. p. 52].

¹⁴ En fait pour le Sawād, elles auraient été distribuées, notamment aux Baḡīla puis 'Umar serait revenu sur sa décision. Voir *infra*, p. 223.

du butin aurait retiré à l'État le revenu nécessaire pour les autres musulmans, et leurs héritiers¹⁵. Ce serait donc l'avenir de la communauté qui permettrait de justifier ce non-partage des terres. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb peut être associé à l'origine de l'organisation administrative parce que cette non-distribution va de pair avec une autre décision fondamentale consistant à prélever les terres et les hommes d'impôts versés à l'État¹⁶.

En lieu et place de ce butin, une pension fut versée aux combattants ce qui permettait notamment le maintien de la culture des terres et la poursuite de la conquête. La mise en récit de cette décision dans les ouvrages juridiques et son interprétation permettent de fonder la légitimité de l'État islamique et son pouvoir sur les terres. Il distingue par ailleurs le butin (*ḡanīma*) du *fay*, c'est-à-dire les revenus dérivés de l'imposition des populations et des terres conquises. Ce *fay* est redistribué sous la forme de pensions et pour servir des objectifs ayant trait à l'État.

Le fait que la terre ne soit pas considérée comme un butin comme les autres constitue un des fondements théoriques, politiques et juridiques, pour comprendre le statut du foncier du Bas-Iraq. La décision de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb sert de point d'origine, de moment fondateur, pas seulement pour l'histoire du Bas-Iraq mais aussi pour celle de l'Empire du point de vue du droit. La décision qui fut prise par rapport au devenir des terres du Sawād est présentée par les juristes comme un précédent. Que cette décision et les récits et traditions qui l'accompagnent soient authentiques importent peu car ils confirment, dans tous les cas, que les terres bas-iraquiennes, furent laissées aux mains de leurs occupants et propriétaires et qu'il fallut trouver un moyen de justifier cette décision *a posteriori*. Remarquons de la même manière qu'il n'est pas question du statut des terres dans la lettre circulaire de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ; la prérogative de l'*imām* vis-à-vis des terres n'y apparaît pas. C'est donc que la relation de dépendance entre statut fiscal de la terre et conquête n'avait probablement pas encore été établie comme une règle.

Abū Yūsuf conclut la section intitulée « de la soumission des terres et des biens des gens conquis et des bédouins¹⁷ », dans laquelle il revient sur les trois cas, à savoir les terres conquises dont les habitants se convertissent à l'islam, les terres conquises par traité et les terres conquises par force, en résumant de cette façon la question :

¹⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 61-64 [trad. p. 39-43].

¹⁶ Sur la fondation de l'État islamique et son attribution systématique à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, voir EL-HIBRI, Tayeb (2010), *Parable and Politics in Early Islamic History : The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press, p. 78.

¹⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 118.

Toute terre dont l'imâm est devenu maître par la force peut être, s'il le juge bon, car il a toute la liberté à cet égard, partagée par lui entre ceux qui l'ont conquise, et alors elle devient terre de dîme ; ou s'il y voit avantage, être laissée dans la possession des habitants ainsi que fit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb pour le Sawād, alors elle est terre de *ḥarāğ* et il ne peut plus la leur reprendre. Elle est leur propriété (*milk*) qu'ils peuvent transmettre par héritage et par contrat. Ils en sont imposés du *ḥarāğ* et ils ne doivent pas être imposés de ce qu'ils ne sont pas capables [de payer]¹⁸.

1.1.2. Un traité par la force : les terres de *ḥarāğ*

La terre était catégorisée comme un butin à part entière dont l'éventuel partage découlait d'une décision de l'*imām*. Cette singularisation juridique des biens immatériels par rapport aux biens matériels, pour laquelle le Sawād fut érigé en exemple canonique, avait notamment pour objectif de justifier la pratique qui avait consisté à laisser les terres conquises aux mains de leurs habitants, et ce, quelles que soient les modalités de la conquête, en particulier dans le cadre de la conquête par force, comme ce fut le cas pour la région du Sawād.

Nous ne revenons sur le récit de la conquête du Sawād qu'en ce qu'il explique la catégorisation fiscale de la région. Le Sawād est raconté comme ayant été conquis par la force à l'exception de quelques localités pour lesquelles un traité précéda la conquête¹⁹. En dépit de cette situation sur laquelle il semble y avoir peu de doutes, le Sawād ne fut pas divisé entre les combattants et il fut décidé que la terre ainsi que les hommes qui l'habitaient seraient imposés de deux impôts différents²⁰. Dans le prolongement du récit de cette conquête du Sawād, on trouve le récit de l'arpentage du Sawād par deux hommes désignés par 'Umar, Ḥuḍayfa b. al-Yamān (m. 36/656) et 'Uṭmān b. Ḥunayf (m. v. 41-50/661-70), en vue de son imposition selon la superficie et le type de culture, ainsi que les différents impôts de capitation²¹.

Certains juristes, comme al-Ša'bī, considèrent que le Sawād avait un traité ou une convention (*'ahd*) et que celle-ci découlerait du fait que les conquis avaient accepté le paiement de l'impôt de *ḥarāğ*²². Or des traditions qui rapportent que le Sawād était en partie conquis avec

¹⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 118 [traduction de E. Fagnan revue par nos soins, p. 95].

¹⁹ Il s'agit de : Al-Ḥīra, 'Ayn al-Tamr, Ullays, Bānikiyā.

²⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 62-63 [Trad. p. 40-41] (Pour la première occurrence dans l'ouvrage).

²¹ *ibid.*

²² Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 126, p. 82 [trad. p. 45] ; al-Balāḍūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 162. Il faut noter que dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā, la tradition 123 également attribuée à al-Ša'bī stipule qu'il n'y a pas de traité pour le Sawād.

un traité et en partie par la force sont également présentes dans les ouvrages des juristes, à l'image de trois traditions²³ attribuées à Muḥammad b. Sīrīn dans lesquelles on lit que :

Le Sawād est en partie *ṣulḥ* (conquis par traité) et en partie *'anwa* (conquis par la force).
Ce qui est *'anwa* appartient aux musulmans et les revenus (*amwāl*²⁴) de ce qui est *ṣulḥ* appartiennent aux musulmans²⁵.

Si on lit cette tradition à la lumière de celle d'al-Ša'ibī, cela consisterait à dire que les terres soumises au *ḥarāğ* sont celles qui sont *ṣulḥ*, puisque ce qui appartient aux musulmans est le revenu de celles-ci, sous la forme de l'impôt. Ces quelques exemples indiquent en tout cas que la question de savoir comment avait été conquis le Sawād avait fait débat au début du II^e/VIII^e siècle, lorsque la théorie fiscale fut mise en lien avec les modalités de la conquête.

Il faut préciser qu'un élément dans les récits de la conquête du Sawād laisse penser que la décision de ne pas diviser les terres ne fut peut-être pas immédiate ou du moins pas pratiquée dans tous les espaces bas-iraquiens. L'élément en question comprend un certain nombre de traditions relatives aux Bağīla²⁶ et au fait qu'ayant constitué un quart des troupes qui remportèrent la bataille d'al-Qādisiyya, ils reçurent un quart du Sawād, qu'ils conservèrent pendant trois années avant qu'il leur soit repris par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. D'après Abū 'Ubayd qui rapporte et commente les traditions relatives au cas des Bağīla, il y aurait une explication assez simple à cette distribution d'un quart du Sawād aux Bağīla. S'appuyant sur al-Ša'ibī, ce quart du Sawād aurait été donné à Ğarīr b. 'Abd Allāh comme une récompense (*nafl*) préalable à la conquête²⁷.

Les traditions sur les Bağīla indiquent d'après nous que la pratique consistant à partager les terres dans le cadre d'une victoire militaire au titre du butin fut un temps une norme et que la décision attribuée à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb dans le Sawād marque effectivement une rupture pour le devenir des terres des conquis.

La mention du cas des Bağīla renvoie directement à la conquête du Sawād et à l'une des deux batailles clefs dans le récit des conquêtes : celle d'al-Qādisiyya qui ouvrit aux conquérants

²³ Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 146-148, p. 90 [trad. p. 47].

²⁴ Le terme *māl* pl. *amwāl* désigne le bien, la fortune, la richesse. Nous faisons le choix de traduire ici par « revenus » pour marquer la distinction dans la phrase entre les deux types de terres, comme c'est le cas en arabe.

²⁵ Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 148, p. 90.

²⁶ Dans Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 71-72 [trad. p. 49-50] ; Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Traditions 109-112, p. 83 [p. 42-43] ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 124-126 [trad. 58-59].

²⁷ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 125-126 [trad. p. 59].

toute la région autour de la future Kūfa. Dans ses récits, la conquête du sud du Bas-Iraq, en particulier de la région de ce qui devint Baṣra n'est pas aussi clairement identifiable à moins de considérer que celle-ci est incluse dans le Sawād. On en a l'indication par exemple dans le récit de l'arpentage de la région par les deux hommes nommés par 'Umar. 'Uṭmān b. Ḥunayf eut la charge de la mesure du Sawād de Kūfa²⁸ tandis que Ḥuḍayfa b. al-Yamān fut envoyé mesurer ce qui se trouvait derrière le Tigre (*mā warā' diġla*)²⁹ donc plutôt à l'est et au nord-est de ce dernier, vers Ḥulwān, c'est-à-dire loin de Baṣra. L'espace cadastré par Ḥuḍayfa b. al-Yamān et 'Uṭmān b. Ḥunayf excluait la région de Baṣra, ce qui est confirmé dans le *Ta'rīḥ* d'al-Ya'qūbī où dans le récit portant sur la conquête du Sawād et l'imposition de la région on lit que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb écrivit à Abū Mūsā, en charge de Baṣra depuis la révocation d'al-Muġīra³⁰ pour lui demander de prélever le *ḥarāġ* sur le territoire de Baṣra comme l'avait fait 'Uṭmān à Kūfa³¹.

1.2. *Le statut fiscal des terres des conquérants*

La question de la fiscalité des terres qui devinrent la propriété des conquérants se pose également dans les ouvrages à vocation normative. Il s'agit de comprendre dans quelle mesure la conquête est alors déterminante et comment est appréhendé l'impôt, en particulier le *'uṣr*.

1.2.1. Débats sur le statut de Baṣra et de sa région

La question du statut fiscal des terres de la région de Baṣra est un exemple intéressant pour apprécier les tensions et les négociations qui furent à l'œuvre entre les populations bas-iraquiennes et le califat concernant ce statut fiscal des terres ou plutôt concernant la fiscalité appliquée à ces terres indépendamment des modalités de sa conquête.

Al-Balāḍurī ne range pas les récits sur la conquête de la région de la future Baṣra et de la fondation de la ville dans la même section que la conquête du Sawād³². Le débat relatif au statut de la région de Baṣra est mis à part dans les ouvrages à vocation normative comme le *Kitāb al-Ḥarāġ* d'Abū Yūsuf par exemple. Dans les *Conquêtes des pays*, al-Balāḍurī fait état

²⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 163 et ss ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāġ*, p. 77-81 [trad. 56-60]; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaḥ*, vol. 8 [Kitāb ahl al-Kitabayn] p. 352 (20176); Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāġ*, Traditions 240-241, p. 111 [trad. P. 61-62].

²⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 163-164.

³⁰ Al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, II, p. 166-167.

³¹ Al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, II, p. 174-175.

³² Pour la conquête de la région de Baṣra, soit Kwar Diġla, al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 204-207 ; Nous l'avons déjà évoqué, voir *supra*, Chapitre 3, p. 144.

de la conquête de la région, c'est-à-dire des localités parmi lesquelles Ubulla, al-Furāt, ou Maysān, et il en ressort qu'il existe des traditions concurrentes sur les modalités de la conquête³³. Néanmoins c'est plutôt une conquête par force qui domine ces récits. Notons que, contrairement au récit de la conquête du Sawād qui est suivi par une section conséquente dans laquelle al-Balāḍurī s'appuie notamment sur des juristes comme Yaḥyā b. Ādam pour revenir sur le statut fiscal de la région et ses modalités d'imposition, l'arrangement est différent dans le cas de Baṣra. Une seule tradition revient sur l'arpentage et l'imposition du *ḥarāğ* autour de Baṣra qui seraient le fait du gouverneur Abū Mūsa³⁴, puis il est question de la fondation de la ville et de ce long passage singulier sur les constructions et les concessions terriennes dans la région.

L'existence de débats portant sur le statut fiscal de Baṣra et de sa région est plus manifeste dans le traité d'Abū Yūsuf. Ce dernier évoque le statut des terres de Baṣra – et du Ḥurāsān— dans la section consacrée aux concessions terriennes pour dire que ces terres sont dans la même situation que le reste des terres du Sawād et, qu'à ce titre, les mêmes règles sont appliquées : les terres conquises par force sont terres de *ḥarāğ*, les terres conquises avec traité dépendent de ce traité et les terres dont les habitants se sont convertis sont terres de dîme³⁵. Il précise néanmoins, et cela est d'importance : « Je ne fais pas de différences entre le Sawād et ces territoires, mais s'il y a une coutume alors c'est ce qui prévaut et c'est ce qu'il faut faire³⁶ ». Un paragraphe suit sur quelques éléments de la conquête de la région de Baṣra puis Abū Yūsuf revient sur l'objet des concessions en précisant que la règle en Iraq, au Ḥiğāz, au Yémen et à Ṭā'if est que l'impôt payé est le *ḥarāğ* si la terre concédée est terre de *ḥarāğ* et *uṣr* si elle est terre de *uṣr*. Enfin, il exclut des territoires conquis par force le Ḥiğāz, la Mecque, Médine ou le Yémen mais précise que même dans le cas des terres conquises par force, l'*imām* peut décider de modifier le statut de la terre³⁷. Ce passage fait d'après nous écho au débat qui concernait le statut fiscal des terres de la région de Baṣra dans la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle. Abū Yūsuf considère que la région de Baṣra doit être traitée comme le reste du Sawād, ne précisant pas à quel cas elle appartient, et rappelle que l'*imām* reste seul décideur en définitive. En outre, il indique qu'en l'existence d'une coutume, il considère qu'elle prévaut. La mention de cette coutume renvoyait peut-être à ce qu'on lit dans une tradition concernant la terre de

³³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, sur le récit de la conquête de la région de Baṣra, p. 204-207.

³⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 207.

³⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 113.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 114.

Bašra dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam³⁸ : certains disent – aucune autorité ne figure ici – que la terre de Bašra est terre de *‘uṣr* parce qu’elle n’est pas irriguée par des canaux ou cours d’eau *ḥarāğ* mais par les eaux de la mer (*baḥr*) et les marais qui ne sont pas des eaux *ḥarāğ*³⁹.

Lorsque nous évoquons l’épître de ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan adressée au calife al-Mahdī⁴⁰, nous avons rapporté les relations tendues qui existaient entre les deux hommes. Une des anecdotes présentes dans les *Aḥbār al-Qudāt*, qui peut participer à expliquer leurs tensions, renvoie au débat sur le statut fiscal des terres de Bašra. L’anecdote est rapportée à Muḥammad b. Ḥalaf Wakī‘ par Abū Ya‘lā al-Munqarī⁴¹ qui l’avait reçue de son maître, le transmetteur, al-Aṣma‘ī (m. 213 ou 216/828 ou 831)⁴². On y apprend que le calife al-Mahdī a fait parvenir au cadi une lettre lui indiquant que les terres qui étaient irriguées par des canaux (en fait il n’est question que des canaux mais l’on peut déduire qu’il est aussi question des terres de ce qui suit dans l’anecdote) datant du temps de ‘Umar et de ‘Uṭmān devaient payer la *ṣadaqa* tandis que les terres irriguées par des canaux construits après cette période étaient, elles, tributaires du *ḥarāğ*⁴³. Malgré les demandes et les menaces⁴⁴ du calife, ‘Ubayd Allāh refuse d’appliquer la décision et réunit des notables (*aṣrāf*) et des savants de la ville versés en *fiqh*. Il déclare alors par jugement que les gens de tous les canaux de la péninsule Arabique ne doivent payer que la *ṣadaqa*, autrement dit le *‘uṣr*.

Dans la région de Bašra, la plupart des terres qui faisaient l’objet d’une exploitation agricole susceptible de générer des revenus consistaient en les terres qui avaient été concédées afin d’être revitalisées⁴⁴. Ces terres avaient donc été concédées après la conquête et le nombre des terres qui étaient ainsi irriguées par des canaux datant de l’époque de ‘Umar ou de ‘Uṭmān étaient loin de constituer la majorité de cet ensemble même si des terres furent vraisemblablement concédées et récupérées dès cette période. Avec cette décision, al-Mahdī

³⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 57 p. 70 [trad. 32].

³⁹ On lit assez régulièrement dans les sources « *anhār al-ḥarāğ* » sans que l’on comprenne parfaitement à quoi cela renvoyait. Une des possibilités pourrait être que cela renvoyait à des canaux construits avant la conquête donc par ceux qui furent conquis et qui étaient donc, comme leurs terres, *ḥarāğ*. Cependant l’anecdote que l’on lit dans les *Aḥbār al-qudāt*, concernant la décision d’al-Mahdī d’imposer le *ḥarāğ* sur les canaux qui auraient été construits après le règne de ‘Uṭmān (voir *infra*) contredirait cette hypothèse.

⁴⁰ Voir *supra*, Chapitre 2, 2.1.2.2. Le traité politique de ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-‘Anbarī, p. 102-104.

⁴¹ De son nom Zakariā b. Yaḥyā b. Khālīd. Il fut l’un des disciples d’al-Aṣma‘ī d’après l’autorité duquel il transmet ses *aḥbār*. Il vécut à Bašra et principalement à Bagdad. Ses différentes *nisba*-s renseignent sur ses liens avec Bašra (al-Baṣrī) et sur son affiliation à la tribu des Tamīm (al-Tamīmī). Source : al-Bağdādī, *Ta‘rīḥ, Bağdād*, vol. 8, p. 461.

⁴² Voir WEIPERT, Reinhard, « al-Aṣma‘ī », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

⁴³ Wakī‘, *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 96-97; Mathieu TILLIER évoque ce conflit dans « Un traité politique » (2006), p. 142-143.

⁴⁴ Voir *infra*, Chapitre 6, 2.2. La Concession foncière, notamment 2.2.2 et 2.2.3., p. 297-302.

tentait peut-être de répondre à la question « comment taxer les terres concédées irriguées par des canaux sur des terres conquises par force ? » ou bien cherchait-il à taxer plus fortement ces terres concédées qui bénéficiaient vraisemblablement d'aménagements fiscaux. L'on peut donc replacer ce conflit entre le calife et les Baṣriens dans le contexte de l'élaboration d'un cadre fiscal foncier. Il est en tout cas évident, tant par la demande du calife que par la réaction du *cadi* et de la population baṣrienne que le statut des terres de Baṣra était un point d'achoppement et qu'il était possible d'intervenir sur le droit fiscal foncier. Cette spécificité de la région de Baṣra en matière de statut fiscal tient peut-être aussi au fait qu'elle fut, plus que d'autres, une région de concessions foncières, dans laquelle le nombre des propriétaires musulmans était sinon important du moins conséquent. Les terres de Baṣra et de son *sawād* étaient donc moins traitées comme des terres conquises, ce qu'elles étaient, que comme des terres devenues celles des conquérants.

En donnant une fois encore la prérogative à l'*imām* de décider, en dernier recours, du changement de statut fiscal des terres, Abū Yūsuf semblait indiquer le rôle du calife en matière fiscale et en figure d'autorité suprême sur la question. Un autre exemple, cette fois concernant la ville d'al-Furāt, une localité se situant dans l'arrière-pays de Baṣra, sur la rive gauche du Tigre, non loin d'Ubullā, témoigne à la fois du débat concernant le statut fiscal des terres dans la région de Baṣra et du rôle des califes et des gouverneurs en la matière :

Ils ont dit : À al-Furāt, il y a des terres dont les propriétaires (*ahl*) se sont convertis [pour en conserver la propriété] lorsque les musulmans entrèrent et des terres dont les habitants ont perdu la propriété au profit d'un groupe de musulmans à titre de dons, ou autre, pour des raisons de pouvoir (*mulk*) et qui sont devenues terres de *'uṣr* alors qu'elles étaient de *ḥarāḡ*. Al-Ḥaḡḡāḡ les fit à nouveau terres de *ḥarāḡ*. Puis 'Umar b. 'Abd al-'Azīz les fit à nouveau terre de *ṣadaqa*. Puis 'Umar b. Hubayra les fit à nouveau terres de *ḥarāḡ*. Lorsque Hišām b. 'Abd al-Malik arriva au pouvoir, il fit retourner une partie d'entre elles à la *ṣadaqa*. Puis al-Mahdī, le Commandeur des Croyants, les fit toutes terres de *ṣadaqa*⁴⁵.

Dans ce *ḥabar* extrait des *Conquêtes des pays* d'al-Balāḍurī, on distingue différentes étapes qui furent liées à des décisions politiques relevant de gouverneurs de l'Iraq (al-Ḥaḡḡāḡ et 'Umar b. Hubayra) ou de califes ('Umar b. 'Abd al-'Azīz, Hišām b. 'Abd al-Malik et al-Mahdī). Ces décisions modifièrent le statut fiscal des terres du secteur d'al-Furāt, les faisant varier de terres de *ḥarāḡ* à des terres de *ṣadaqa*, autrement dit de *'uṣr* si l'on suit l'équivalence qui est établie, dans l'anecdote, entre *'uṣr* et *ṣadaqa*.

⁴⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219-220.

Le statut des terres de la région bašrienne était donc sujet à débat et fut, au cours de tout le II^e/VIII^e siècle si l'on en croit le *ḥabar* ci-dessus, sujet à des fluctuations. Celles-ci sont également discernables dans la littérature à vocation normative. L'on notera néanmoins que ni la question de la non-redistribution des terres entre les conquérants, ni la question de l'imposition de celles-ci n'est vraiment remise en question puisque le débat porte sur le type d'impôt prélevé .

Pour l'Iraq, la justification de la non-distribution des terres entre les conquérants au profit d'une taxation de celles-ci dont les revenus étaient redistribués entre les musulmans⁴⁶ permettrait aussi d'expliquer comment les conquérants en seraient venus à adopter le système sassanide⁴⁷. Il est en effet possible de considérer que l'élaboration de cette justification, qui permettait d'insérer ce qui se fit dans le Sawād dans le cadre juridico-fiscal qui était en train de s'élaborer, fournissait un récit en accord avec la tradition pour rendre compte d'une attitude qui fut pragmatique et pratique.

Les terres du Sawād, qu'elles aient été conquises par traité ou par la force, avaient donc été laissées en possession de leurs propriétaires et habitants à condition qu'ils s'acquittent d'impôts dont un impôt foncier appelé *ḥarāğ*. À côté de ces terres *ḥarāğ*, le Sawād comptait aussi des terres dont le statut fiscal était différent, ou du moins, dont l'« impôt » collecté était différent.

1.2.2. Le statut fiscal des autres terres : les terres de *ʿuṣr* ?

On comptait en Iraq des terres qui furent récupérées par l'État et une tradition attribuée à ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb d'avoir choisi (*aṣfā*) dans le Sawād « dix catégories »⁴⁸ dont :

- La terre de ceux qui furent tués en combattant
- La terre de ceux qui la quittèrent
- Toute la terre de la famille royale sassanide (de Khosrō et de ses proches)
- La terre où il n'y pas assez d'eau
- Les dépendances des relais de poste

⁴⁶ La redistribution pose également question.

⁴⁷ DENNETT (1950), *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, p. 16. Au sujet de la continuité dans les pratiques, voir CAMPOPIANO (2013), « L'administration des impôts ». La problématique de la rupture ou de la continuité avec la période sassanide se trouve au centre de l'ouvrage de MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*.

⁴⁸ Tradition chez Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 110-111 et chez Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 398-399 [277-278] et Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 197-198, p. 99 [trad. p. 53]

Nous ne dénombrons pas dix catégories comme cela est précisé. Dans les versions rapportées par Yaḥyā b. Ādam et Abū Yūsuf, il est indiqué que Abū Ḥurra a oublié les quatre autres catégories (*nasītu arbaʿan*). On peut supposer qu'il faut ajouter les terres qui ont été abandonnées ou qui sont incultes. Cette tradition permet en tout cas de distinguer deux grandes catégories de terres qui revinrent à l'État : les domaines et villages qui appartenaient à la famille royale sassanide et à leurs proches et qui se retrouvent désormais sans propriétaire et les terres désertées ou non mises en culture.

Dans les ouvrages relatifs à l'impôt et aux terres, cette tradition est située dans les sections dévolues aux concessions foncières par l'État dans le prolongement desquelles on trouve ensuite les développements sur la récupération/revivification des terres mortes (*iḥyāʿ*). Or cette question des concessions est intimement liée à l'État⁴⁹ dans la mesure où c'est l'*imām* qui est présenté comme celui qui distribue des domaines de ce stock de terres.

Le verbe *aṣfā*, choisi pour qualifier l'action de ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb par rapport à ces catégories de terres, est de la même racine que *ṣawāfī*. Dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam, une tradition attribuée à Ḥasan b. Ṣāliḥ qui revient sur l'imposition dans le Sawād du *ḥarāğ* et de la *ğizya* précise : « Ils prirent possession de toutes les terres qui n'appartenaient à personne et elles furent *ṣawāfī* de l'*imām*⁵⁰ ».

Un certain nombre de terres auraient été donc placées sous le contrôle de l'État. Nous avons déjà évoqué ce processus d'accaparement de terres dans le Bas-Iraq par les califes et les représentants de l'État. Contrairement à ce que stipule cette tradition remontant à ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb et qui semble avoir vocation à justifier une pratique gouvernementale qui ne suivait pas le canevas construit à partir du récit de la conquête, les anecdotes présentes dans les chronographies indiquent que la récupération des terres, en particulier celles de la famille royale sassanide, n'eut peut-être lieu que sous les Omeyyades, notamment pendant le califat de Muʿāwiya⁵¹.

Dans le *Taʿrīḥ* d'al-Yaʿqūbī, on déduit du passage que Ibn Darrāğ, nommé par Muʿāwiya à la tête de l'administration du *ḥarāğ* de l'Iraq, informe le calife de terres appartenant aux Sassanides, appelées *ṣawāfī*, dont ils percevaient les revenus pour eux-mêmes et qui n'étaient pas soumises à l'impôt. Muʿāwiya demanda alors à Ibn Darrāğ de les répertorier (*aḥṣī*), de les « prendre » (*iṣṭaṣfa-hā*) et de les délimiter (*aḍraba ʿalayihā l-musanniyāt*). C'est donc ce que fit Ibn Darrāğ qui récupéra les registres à Ḥulwān grâce à une indication des

⁴⁹ Voir *infra*, Chapitre 6, pour des développements plus en détails sur le droit et la concession, p. 304-307.

⁵⁰ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 23, p. 23 [trad. p. 27].

⁵¹ Voir *infra*, Chapitre 3, p. 159.

dahāqīn. Mu‘āwiya écrivit alors à ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakra pour lui demander de faire la même chose à Baṣra⁵². Cette anecdote contredit donc, dans une certaine mesure, la tradition unanimement rapportée dans les ouvrages juridiques. La véracité du récit a par ailleurs été discutée par W. al-Qāḍī qui souligne le caractère « topologique » de celui-ci et le fait qu’il rendait compte d’un biais négatif à l’égard de Mu‘āwiya⁵³. En opérant un croisement des sources, elle conclut néanmoins au fait que l’anecdote est crédible⁵⁴. Ce passage d’al-Ya‘qūbī ne met pas nécessairement en question le fait que, dès ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, des terres aient pu être confisquées, au sens d’*istaṣfa*, par l’État. Toutefois, nous pensons qu’elle participe à dire que la tradition attribuant cette décision à ‘Umar cherche à ancrer la pratique et son contrôle par l’État dans un temps plus ancien, en laissant ainsi de côté une grande partie de la seconde moitié du I^{er}/VIII^e siècle, au cours de laquelle la pratique avait pu faire l’objet de débats. Ce que ne manque pas d’ailleurs de signaler la fin de la tradition attribuant la pratique à ‘Umar puisqu’elle se conclut ainsi par une référence à la bataille de Dayr al-Ġamāḡim qui marqua, en 83/701-2, la fin de la révolte de Ibn al-Aṣ‘aṭ en Iraq et au cours de laquelle les registres de ces terres *ṣawāfi* furent brûlés⁵⁵. L’histoire de ces terres qui furent considérées comme le domaine de l’État ou de l’*imām* et celle de leur devenir sont traitées dans d’autres chapitres de cette thèse⁵⁶. La question qui se pose ici est celle de l’impôt qui en était prélevé.

Ces domaines fonciers ont en effet été sortis du *fay* qui comprend l’impôt prélevé sur les terres conquises laissées aux mains de leurs propriétaires. Dans la démonstration d’Abū Yūsuf, la question de l’impôt prélevé sur ces terres fait l’objet de plusieurs développements à même de nous faire prendre la mesure des enjeux relatifs à ces terres. Le juriste iraquien singularise tout d’abord la situation iraquienne⁵⁷ et indique que ces terres sont prélevées du *‘uṣr* soit 1/10 de la production et correspond à la *ṣadaqa*⁵⁸. Puis il revient à l’*imām*, stipulant que lui seul légifère et qu’il peut aussi bien décider de faire prélever la dîme, la double dîme ou le *ḥarāḡ*.

Dans un second temps qui vient après la sous-section concernant le cas de terres de Baṣra et du Ḥurāsān, nous avons précédemment indiqué qu’Abū Yūsuf considéra d’abord que les terres de Baṣra étaient comme le reste du Sawād, puis rappela que l’imposition sur les terres

⁵² Al-Ya‘qūbī, *Ta’rīḥ*, II, p. 258-259.

⁵³ AL-QĀḌĪ (2008), « Population Census and Land Surveys under the Ummayyads », p. 360.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 360-362.

⁵⁵ Tradition chez Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 110-111 et chez Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 398-399 [277-278] et Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, Tradition 197-198, p. 99 [trad. p. 53]; voir aussi al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 166.

⁵⁶ Voir *infra*, Chapitre 6 – La fabrique de propriétaires, notamment 1.1. et 2.1.

⁵⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 111-112.

⁵⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 112.

concedées dépendait des modalités de leur conquête, pour revenir enfin au pouvoir de l'*imām* libre de décider de l'impôt prélevé.

Pour comprendre ces développements d'Abū Yūsuf et mettre en évidence la nature du débat concernant ces terres et leur fiscalité, il est possible de faire plusieurs remarques :

- Un des points importants de la théorie fiscale islamique telle qu'on la lit dans ces textes de la fin du II^e/VIII^e siècle est que le statut de la terre est indépendant de celui de son propriétaire. Autrement dit, si la terre est terre de *ḥarāğ* parce qu'elle a été conquise par force ou selon le traité établi, elle doit être prélevée du *ḥarāğ* et la conversion de son propriétaire à l'islam ou la vente à un musulman ne change pas ce statut⁵⁹. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce qu'écrit Abū Yūsuf sur le fait que l'impôt prélevé sur les terres concédées dépendait de son statut fiscal.
- L'impôt de *ḥarāğ* est la caractéristique de la terre des vaincus puisque celle-ci leur a été laissée. Ces terres récupérées par l'État et qui étaient concédées à des musulmans, en majorité, ne pouvaient pas être taxées du même impôt, d'où le prélèvement du *'uṣr*, comme pour les terres de ceux qui s'étaient convertis à l'islam avant la conquête.

Le *'uṣr* sur le foncier est présenté comme équivalent à la *ṣadaqa*, l'aumône surrogatoire. Le *'uṣr* fait plutôt partie de la *ṣadaqa* qui ne se limite pas aux terres et à ses productions. Le *'uṣr* n'est pas dépendant du statut de la terre mais est en lien avec la religion de son propriétaire. C'est du moins ce que l'on peut déduire de cette littérature juridique. En postulant une équivalence entre le *'uṣr* et la *ṣadaqa*, les juristes parviennent ainsi à justifier le prélèvement d'un impôt foncier sur les terres détenues par des musulmans. Ils parviennent à faire cela en ne faisant pas du *'uṣr* un impôt mais une part de l'« aumône » car la *ṣadaqa* n'est pas un impôt. Pour justifier de prélever un dixième de la récolte, soit la dîme qui est une ponction du revenu, les juristes utilisent donc le concept de la *ṣadaqa*.

Les liens entre *'uṣr* et *ṣadaqa* furent élaborés au cours du II^e/VIII^e siècle ; ils sont déjà présents dans la lettre circulaire de 'Umar II. Il est d'abord question de la *ṣadaqa* qui est prélevée sur les biens (*amwāl*) des musulmans : sur la récolte (*ḥarṭ*), sur le troupeau (*al-mawāṣī*), sur l'or et l'argent (*al-ḍahab wa-l-wariq*)⁶⁰. La question de la répartition de cet

⁵⁹ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam, *Sīra 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 83-84 ; Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 153 [commentaire de Yahyā b. Ādam à une tradition de al-Ḥasan b. Ṣāliḥ], 190-193, p. 91 et 98 [trad. p. 48 et 49] ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 157 [trad. p. 132] ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, [Dans le cadre de la discussion sur la conversion à l'islam d'un occupant d'une terre conquise par la force et sur la possession d'une terre *ḥarāğ* par un musulman,], p. 168-179 [trad. 84-92]

⁶⁰ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam, *Sīra 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 84-85.

aumône est par ailleurs mentionnée ; celle-ci fera l'objet de débat au cours du II^e/VIII^e siècle⁶¹. Le *'uṣr* est employé au pluriel (*'uṣūr*) et désigne, dans l'édit de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, plusieurs types de prélèvements. Le paragraphe où il en est question s'ouvre sur le fait que seuls les *ahl al-ḥarṭ* doivent s'en acquitter et c'est la seule fois dans le paragraphe qu'on lit le terme *'uṣūr*. Ensuite, il est indiqué que les contribuables de la *ḡizya* sont de trois catégories : le propriétaire (*ṣāhib al-arḍ*) qui paie la *ḡizya* sur celle-ci, l'artisan qui verse l'impôt (*ḡizya*) sur les gains de son travail et le commerçant qui verse l'impôt (*ḡizya*) sur son bien. Enfin, le paragraphe évoque les musulmans dont on prélève la *ṣadaqa* sur les biens. Notons que dans ce passage le terme de *ḡizya* — comme dans d'autres passages de l'édit — ne désigne pas spécifiquement l'impôt de capitation mais rend compte d'autres impôts comme le *ḥarāḡ* ou le *'uṣr* sur les biens des commerçants. Pris ensemble, *'uṣr*, *ḡizya* et *ṣadaqāt* sont réunis dans un même paragraphe⁶². Dans ce paragraphe, seul l'impôt prélevé sur les *ahl al-ḥarṭ* est appelé *'uṣr*. Seuls s'en acquitteraient ceux qui cultivent la terre, allant dans le sens d'un impôt prélevé sur les récoltes. Si l'on suppose que 'Umar II établit une distinction entre *ṣāhib al-arḍ* et *ahl al-ḥarṭ*, le premier renvoyant au propriétaire, le second au cultivateur, il faudrait donc conclure qu'il existait deux types d'impôts : un impôt sur la terre et un impôt sur la récolte et que ces deux impôts ne seraient pas payés par les mêmes personnes. Quoi qu'il en soit, le fait que 'Umar singularise ainsi les cultivateurs est important car la phrase les concernant précède les impôts en lien avec le statut personnel tout en mettant ce cas à part. Peut-être peut-on lire cela à la lumière des traditions attribuées à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dans d'autres ouvrages comme ceux de Yaḥyā b. Ādam et de Abū 'Ubayd. Dans ces derniers, on lit que 'Umar II considérerait que si un musulman achetait une terre *ḥarāḡ*, il était redevable du *ḥarāḡ* sur la terre et du *'uṣr* sur la récolte⁶³. Nous remarquons en tout cas que le terme de *'uṣr*, soit le dixième, ne désignait pas uniquement ce qui était prélevé sur les récoltes des musulmans et c'est d'ailleurs toujours le cas dans les textes de la fin du II^e/VIII^e siècle dans le chapitre consacré aux « *'uṣūr* » dans le *Kitāb al-Ḥarāḡ* d'Abū Yūsuf⁶⁴. Le paragraphe concernant le *'uṣūr* dans l'édit de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz trouve de nombreux échos dans cette section du traité d'Abū Yūsuf et l'on peut en déduire que le terme *'uṣūr* était un concept général qui incluait aussi bien le *'uṣr* prélevé sur la récolte des terres des musulmans que le *ḥarāḡ* sur les terres des *ahl al-dīmma* et *ahl al-ḥarb* et la

⁶¹ *Ibid.* ; on la retrouve dans l'épître adressée par le cadī 'Ubayd Allāh al-'Anbarī au calife al-Mahdī (voir Chapitre 2, ainsi que TILLIER (2006), « Un traité politique », p. 147.).

⁶² 'Abd Allāh b. 'Abd al-Hakam, *Sīra 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 87.

⁶³ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, tradition 601, 602 et 605, p. 181-182 [trad. p. 103-104] ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 170-171 [trad. p. 86].

⁶⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 223-230 [trad. p. 204-213].

capitation (*ġizya*) et aussi d'autres taxes sur les biens⁶⁵. Abū Yūsuf attribue par ailleurs à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb l'instauration de ces '*uṣūr*.

Dans le *muṣannaḥ* d'Ibn Abī Šayba, quatre traditions attribuées à Muḥammad indiquent que les musulmans ne sont pas imposés des '*uṣūr* car ces impôts sont prélevés sur les juifs et les chrétiens⁶⁶ et l'un d'elle précise que « deux directions (*qiblatān*) sur une même terre ne conviennent pas et il n'y a pas de *ġizya* sur le musulman⁶⁷ ». Nous n'avons pas retrouvé ces traditions dans le *Kitāb al-Ḥārāġ* et nous pensons qu'elles peuvent être interprétées comme l'indication de débat autour de cette fiscalité des terres des musulmans expliquant ainsi l'effort logique des juristes pour établir une correspondance entre le '*uṣr* et la *ṣadaqa*.

Au II^e/VIII^e siècle, le point qui faisait débat était certainement moins la question des terres des conquis, redevables du *ḥarāġ* que celle de ces terres sur lesquelles l'État exerçait effectivement un contrôle, notamment de la propriété. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant car la question dépasse l'enjeu fiscal pour se porter sur la question de la propriété et elle s'exprime particulièrement dans le cadre des concessions (*iqṭā'*). On comprend que les terres qui n'étaient pas imposables du *ḥarāġ* étaient le véritable enjeu du débat entre les notables irakiens et l'État califal notamment dans la manière dont l'impôt prélevé sur ces terres est justifié. En effet, les domaines de l'État (*ṣawāfi*) qui étaient exploités par des cultivateurs dans le cadre d'un contrat n'étaient pas imposables⁶⁸. La redevance fixée dans le cadre du contrat faisait office de revenu. Le problème se posa lorsque ces terres furent concédées.

1.3. La fiscalité comme interprétation de l'histoire

Dans la fabrique de la politique fiscale, le Bas-Iraq en tant que Sawād occupe une place importante aussi bien d'un point de vue historique que d'un point de vue narratif. La fiscalité telle qu'on la lit dans les ouvrages de la fin du II^e/VIII^e et du début du III^e/VIII^e siècles propose une certaine interprétation de l'histoire

⁶⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥārāġ*, p. 226 [trad. p. 207]

⁶⁶ Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 319-320.

⁶⁷ Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 319-320 [Tradition 10672].

⁶⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥārāġ*, tradition 195, p. 99 [trad. p. 53].

1.3.1. Deux régimes fiscaux, deux modes de légitimation

Dans la région iraquienne, il y avait une distinction entre des terres qui étaient prélevées d'un impôt appelé *ḥarāğ* et d'autres d'un impôt appelé *ʿuṣr*. La conquête permettait d'expliquer que l'impôt de *ḥarāğ* qui, quel que soit le type de la conquête, faisait figure de tribut prélevé par l'État au profit de la communauté musulmane, au départ presque uniquement circonscrite aux combattants et à leurs familles – qui étaient d'ailleurs les premiers musulmans de la région. Affecter le statut fiscal à la terre et non à son propriétaire, en décidant du maintien du statut de la terre en cas de conversion à l'islam ou en cas de vente⁶⁹, garantissait à l'État une relative stabilité de l'impôt prélevé sur les terres dites *ḥarāğ*.

L'impôt dit de *ʿuṣr*, soit le dixième de la récolte, n'était pas lié aux modalités de la conquête. On le comprend d'ailleurs lorsqu'est présenté le cas de ceux qui se sont convertis à l'islam avant la conquête⁷⁰ et qui ne sont donc prélevés sur leurs terres que de la dîme. S'ils se sont convertis avant que la conquête ait eu lieu, ils ont donc rejoint la communauté musulmane et l'impôt prélevé sur leurs terres ne peut pas être un tribut ou un butin. Même dans le cadre de cette catégorie, le *ʿuṣr* est en fait présenté comme une taxe prélevée sur les biens des croyants et non un impôt rattaché aux modalités de la conquête.

Deux régimes fiscaux sont donc concomitants :

- Un régime fiscal dépendant du statut de la terre par rapport à la conquête islamique, indépendant du statut personnel de son propriétaire.
- Un régime fiscal lié à la religion : la *ğizya*, l'impôt de capitation, pour les non-musulmans, et la *ṣadaqa/zakāt* prélevée sur les musulmans dont le *ʿuṣr* propre aux récoltes des terres des musulmans est une des catégories.

Ce deuxième régime n'est pas explicitement présenté ainsi mais un certain nombre d'éléments permettent de formuler cette conclusion. Premièrement, l'équivalence faite entre le *ʿuṣr* et la *ṣadaqa*. Deuxièmement, le fait que ces terres *ʿuṣr* acquises par les musulmans sont, au départ, des terres qui sont présentées, dans les textes juridiques, comme appartenant à l'*imām* ou du moins relevant de sa discrétion⁷¹.

Ces deux régimes ne sont pas justifiés dans les mêmes termes : le premier relève de considérations étatiques, quand le deuxième repose sur des arguments religieux. Dominant ces régimes, l'*imām* est institué en décideur : il est le seul à statuer sur le partage ou non des terres

⁶⁹ Voir *infra*, Chapitre 6, 2.1.2. Acheter et vendre des terres, p. 286-295.

⁷⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 118.

⁷¹ Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, notamment p. 399 [trad. p. 278], voir toute la section portant sur le *qaṭāʿi* dans Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 114-117.

conquises par force et il peut décréter le statut fiscal de la terre. En plaçant l'*imām*, à la fois chef politique et religieux en position d'arbitre sur les questions fiscales et terriennes, les juristes, en particulier Abū Yūsuf, trouvent donc une clef de voûte à leur édifice juridique.

En outre, même si ces régimes fiscaux diffèrent, certaines sources les rangent ensemble dans la catégorie des impôts prélevés sur les terres. C'est le cas d'Abū Yūsuf, en particulier dans la section « Ce qu'il convient de faire dans le Sawād⁷² ». On le retrouve surtout dans les ouvrages du IV^e/X^e siècle, en particulier dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Qudāma b. Ğa'far dans le chapitre sept de la septième *manzila* intitulée « *fī l-muqāsama wa-l-waḍā'i* », chapitre qui suit celui sur les terres concédées et les terres d'État et dans lequel Qudāma réunit le *'uṣr*, le *ḥarāğ/ṭasq* et la *zakāt* qui porte sur les terres et leurs productions⁷³. Du point de vue des finances de l'État, ce sont des impôts prélevés sur le foncier. Du point de vue d'Abū 'Ubayd, qui tente de définir l'administration en des termes islamiques, il y a une claire distinction entre le *ḥarāğ*, impôt sur les terres conquises et le *'uṣr-ṣadaqa*, qui est lié aux obligations du croyant envers sa communauté. Cette différence de perspective est particulièrement évidente dans les choix de composition de ces ouvrages, dans l'ordre des sections par exemple⁷⁴.

Ces deux régimes fiscaux des terres sont donc le résultat de deux processus de légitimation différents, tous les deux au service de la politique fiscale. Pour cela, les auteurs des ouvrages étudiés procèdent à une interprétation de l'histoire, en particulier des débuts de l'Islam sur laquelle nous souhaitons nous arrêter.

1.3.2. Une conception de l'histoire au service de la politique fiscale de l'État

En faisant dépendre le statut fiscal des terres conquises des modalités de leur conquête, les acteurs de l'élaboration de ce système de pensée juridique fondaient leur système sur une certaine interprétation des débuts de l'Islam. On comprend donc les liens qui existaient entre les textes de *futūḥ* et cette littérature sur la fiscalité islamique puisque les premiers répondaient à des besoins concrets pour les juristes⁷⁵. La conquête du Sawād constitua une rupture dans la manière dont les territoires conquis ont été traités sur le plan fiscal. Pourtant, l'on peut observer dans les sources un effort de pensée visant à retirer à cette décision de ne pas partager le Sawād entre les conquérants sa dimension « à contretemps ». Il s'agit de faire de ce geste attribué à

⁷² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 96-109.

⁷³ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 215-223.

⁷⁴ Alors qu'Abū Yūsuf les réunit dans une même section, Abū 'Ubayd les aborde dans des sections complètement distinctes.

⁷⁵ NOTH, CONRAD (1994), *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 49 ; MICHEAU (2013), *Jalons pour une nouvelle histoire*, p. 142 ; voir *supra*, Chapitre 1, 3.3. Autres temps ?, p. 79-80.

‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb une décision qui ne discontinue pas la politique de Muḥammad en matière de gestion des territoires conquis. Ce qui est considéré comme central n’est ainsi pas l’action du deuxième calife de l’Islam, mais sa qualité, celle d’*imām*. Malgré cet effort pour atténuer l’évènement que constitua la conquête du Sawād, pour l’intégrer dans une continuité politique, nous pouvons relever des traces, dans les ouvrages à vocation normative, de l’inflexion que cette conquête constitua dans l’histoire fiscale islamique.

Cette décision de ‘Umar est un évènement en ce qu’elle conditionne la manière dont est interprété le passé – ce qui se fit à Ḥaybar par exemple- ainsi que l’interprétation de ce qui advint ensuite : la mise en place d’un impôt appelé *ḥarāğ* sur ces terres. L’objectif de cette entreprise d’interprétation du passé était la légitimation d’une politique fiscale dont on sait, pour l’Iraq, qu’elle s’inscrivait dans la continuité des pratiques sassanides, ce dont il n’est pas question dans ces ouvrages à vocation normative.

Cette interprétation de l’histoire ne fut pas sans provoquer des débats ; ces textes de la fin du II^e/VIII^e siècle ne sont pas extérieurs aux rapports de force socio-politiques. Ils conservent les strates des discussions antérieures comme celles du début du II^e/VIII^e siècle autour des modalités de la conquête du Sawād au moment où le statut de la terre était conditionné à sa conquête, entraînant des conséquences en termes de droit sur les terres pour les conquis et pour les conquérants. Ces tensions autour de la relation instituée entre modalités de la conquête et statut fiscal de la terre s’observent par la présence, dans les différents ouvrages, de traditions qui proposent une autre interprétation possible, comme lorsque l’on lit que le Sawād avait un traité. Les ouvrages de la fin du II^e/VIII^e siècle ont donc, comme leurs pendants à intention historique, opéré une sélection des traditions et un arrangement de celles-ci en vue d’élaborer leur cadre de pensée théorique.

L’interprétation des débuts de l’islam dans ces ouvrages reposait par ailleurs sur un autre point que les conquêtes. Les processus historiques contemporains étaient également pris en considération : en particulier la question des conversions à l’islam ou des ventes de terres. Ces processus obligeaient à considérer la société née de la conquête ; l’enjeu pour les juristes était de proposer une norme qui s’insérerait dans leur interprétation du statut fiscal par rapport aux conquêtes. La décision de séparer le statut des terres du statut des gens est ainsi justifiée par le fait que la terre conquise fait partie du *fay*, destiné aux musulmans et qu’elle ne peut pas en être retirée⁷⁶. L’existence d’opinions juridiques indiquant un changement de statut des terres en

⁷⁶ ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam, *Sīrat ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz*, p. 84.

cas de vente à un musulman laisse penser que le statut des terres ne fut pas immédiatement assigné à la terre⁷⁷. On ne peut que supposer que cette décision relative à l'individualité du statut de la terre par rapport à son propriétaire est une réaction à différents processus : des conversions à l'islam d'une part, l'existence d'un marché foncier de l'autre. Les deux processus sont présents dans la lettre circulaire de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz datée des premières décennies du II^e/VIII^e siècle⁷⁸. Parce qu'ils firent débat, car une perte de revenus pour l'État était alors engagée, il fut décidé que la terre ne changeait pas de statut sauf par décision de l'*imām*. Malgré tout, la décision fut rattachée à une certaine interprétation du passé.

Les prérogatives laissées à l'*imām* en matière fiscale permettent, nous l'avons dit, de justifier et de légitimer certaines pratiques qui pouvaient sembler contradictoires. Dans le cadre de l'analyse de la mise en récit de l'histoire proposée par les ouvrages à intention normative, cela revient à dire que ce qui est déterminant n'est pas l'action mais l'acteur, autrement dit celui qui fait. Le devenir de la terre est une prérogative de l'*imām* et ce principe est selon nous fondateur pour comprendre la théorie fiscale foncière telle qu'elle se formule dans ces ouvrages de la fin du II^e/VIII^e siècle. Ce principe est par ailleurs essentiel pour comprendre quelle interprétation de l'histoire proposent ces ouvrages sur la fiscalité et comment cette interprétation de l'histoire a été, à la fin du II^e/VIII^e siècle, le résultat d'une co-production entre l'État et les juristes.

En cela, ces ouvrages rendent compte d'une conception utilitaire de l'histoire. Cette histoire s'arrête, pour le statut fiscal des terres, à la conquête. Pour les terres conquises, ce qui s'est passé après la conquête n'est pas déterminant dans l'élaboration du cadre de pensée fiscal, d'où le maintien du statut des terres avec la conversion des gens⁷⁹. Cela est particulièrement manifeste dans le cas de figure de ceux qui se sont convertis à l'islam avant la conquête. Dans ce cas, leurs terres sont imposées du *'uṣr* et non du *ḥarāḡ*⁸⁰. La différence entre ces deux cas de conversions à l'islam, c'est la conquête.

Notons que l'on repère parmi les traditions et opinions attribuées à des juristes iraqiens du II^e/VIII^e siècle que la mise en place de cette norme consistant à figer le statut de la terre au moment de la conquête ne se fit pas sans débat, notamment en Iraq, et dura possiblement tout

⁷⁷ Voir par exemple Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, tradition 153, p. 91 [trad. p. 48].

⁷⁸ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 83-84 et 88.

⁷⁹ Voir par exemple dans Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl* : la série de traditions relatives à la conversion de *dahāqīn* à l'islam après la conquête du Sawād suivie de traditions concernant la vente de terres *ḥarāḡ* (p. 168-179 [trad. p. 84-92]).

⁸⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 118 [trad. p. 94-95].

au long du II^e/VIII^e siècle. En effet, chez Yaḥyā b. Ādam, une anecdote rapportant l'avis du juriste kūfiote et maître de Yaḥyā, al-Ḥasan b. Šāliḥ (m. 784-5) indique que l'achat d'une terre *ḥarāğ* par un musulman entraînerait son changement en terre de *ʿuṣr*, ce que Yaḥyā corrige immédiatement en indiquant que le statut de la terre ne change pas⁸¹. Cette position d'al-Ḥasan b. Šāliḥ peut être interprétée de deux façons non exclusives. Soit c'est l'indication que l'opinion selon laquelle le statut fiscal de la terre serait indépendant de celui de son propriétaire n'était pas communément admise à la fin du II^e/VIII^e siècle; soit il faut y voir une position différente des juristes dits zaydites sur la question. Dans tous les cas, la question faisait débat et ce débat fait écho à celui évoqué précédemment concernant les modalités de la conquête de l'Iraq.

S'il l'on peut dire que ces ouvrages proposent une autre mise en récit de l'histoire qui s'arrête aux conquêtes, cela tient également à cette coexistence de deux régimes fiscaux différents. Quand on passe aux terres des conquérants, la fiscalité n'est plus interprétation de l'histoire mais interprétation des devoirs religieux du musulman qui est tenu de payer le *ʿuṣr* au titre de la *ṣadaqa*. L'une des difficultés de la théorie fiscale est donc moins de catégoriser les terres conquises que de prendre en compte le fait que ces terres sont devenues ensuite les terres de conquérants. Ce second temps de l'histoire des terres dans les ouvrages à vocation juridique n'est plus interprété fiscalement à partir de l'histoire mais à partir de ce qui a trait au culte (plus tard désigné par le terme *ʿibadāt*).

1.3.3. Un contrepoint narratif

La singularité de cette mise en récit de l'histoire des débuts de l'islam réinterprétée à des fins normatives est repérable quand on croise ces textes avec une source narrative comme le *Taʿrīḥ* d'al-Ṭabarī⁸² qui s'appuie notamment sur les ouvrages de Sayf b. ʿUmar (m. 180/796), figure de l'historiographie kūfiote du II^e/VIII^e siècle⁸³. On retrouve des membres du champ du savoir kūfiote du II^e/VIII^e siècle également présents dans les *Kitāb al-Ḥarāğ*, comme al-Šaʿbī ou Muḥammad b. Sirīn par exemple. Toutefois, la mise en récit de la question du devenir des terres du Sawād est très différente.

Le récit, rapporté pour l'an 14/635-636, s'articule en deux temps, d'abord un long passage sans *isnād* qui fait suite à des échanges de lettres entre ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb et les

⁸¹ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 153, p. 91 [trad. p. 48].

⁸² Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. 3, p. 586-589 [Trad. vol. 12, p. 154-160].

⁸³ Sur Sayf b. ʿUmar, voir DONNER, Fred, « Sayf b. ʿUmar », *Encyclopédie de l'Islam, II*, [En ligne].

commandants militaires en Iraq. Le seul *isnād* repérable en amont de cet échange de lettres est collectif et prend la forme « ils ont dit ».

On apprend de ce long passage que le Sawād fut majoritairement conquis par la force et que les habitants qui avaient combattu retournèrent sur leurs terres qui étaient taxées du *ḥarāğ* tout en étant assujettis à l'impôt de capitation. L'impôt de *ḥarāğ* est présenté comme s'inscrivant dans la continuité de la période sassanide. Les terres de la famille sassanide, de ceux qui avaient combattu à leurs côtés et qui n'avaient accepté ni la conversion, ni la capitation, les terres marécageuses et les terres des temples du feu devinrent *fay'*. Comme il n'était pas possible de diviser ces terres car elles étaient réparties partout dans le Sawād (*li-anna-hu kāna mutafarriqan fī kuli l-sawādi*)⁸⁴, elles furent administrées au profit des *ahl al-fay'*. Le débat sur la division des terres du Sawād porte sur ces dernières et non pas sur l'ensemble du Sawād. Les *ahl al-fay'* demandèrent à ce qu'on leur donne ces terres, ce que les administrateurs considérèrent mais décidèrent de ne pas faire.

Parmi les quinze traditions qui suivent ce passage et qui sont toutes, à une exception près, attribuées à Sayf, cinq fournissent une information similaire⁸⁵. Le Sawād a été conquis par la force. Les habitants retournèrent sur leurs terres et devinrent *ahl al-ḍimma*. Les propriétés de la famille royale sassanide, de ceux qui les accompagnaient, et de ceux qui refusèrent de payer la capitation, devinrent *fay'*.

À lire ce passage, on déduit que le devenir des terres dites de *ḥarāğ* n'est pas ce qui semble être sujet à débat, en tout cas concernant leur partage entre les conquérants. Par ailleurs, ces terres laissées en possession de leurs habitants et imposées du *ḥarāğ* ne sont pas présentées comme faisant partie du *fay'*. À l'inverse, ce sont les terres que nous avons présentées comme « *ṣawāfi* » — le terme se rapporte dans le passage d'al-Ṭabarī uniquement aux terres royales sassanides — qui sont considérées comme un *fay'* et dont le partage entre les conquérants aurait été débattu entre eux. Dans ce récit, on notera par ailleurs l'absence de la figure décisionnaire du calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, qui est néanmoins très présente dans l'échange de lettres, comme devant arbitrer le partage du Sawād. En outre, il n'est précisé qu'à une seule occasion, dans les traditions, que les terres des *ahl al-ḍimma* sont laissées en leur possession et rien n'est dit de l'impôt de *ḥarāğ*.

Même si le Sawād a été conquis par la force, les habitants avaient un traité (*ṣulḥ*) avec les conquérants qui conditionnait la *ḍimma* donc la protection, contre le paiement de l'impôt et ils restèrent en possession de leurs terres. En insistant sur ce « traité » et sur le fait que ce qui

⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 586.

⁸⁵ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 587-88.

relève du *fay'* et ne peut pas être partagé ou vendu ce sont les terres royales sassanides et un nombre limité d'autres terres⁸⁶, ces traditions semblent mettre l'accent sur le fait que le Sawād, dans sa majorité, ne relève pas du *fay'*. En d'autres termes, les terres pourraient par exemple être vendues, achetées. On observera par ailleurs qu'on ne lit rien sur le statut des terres dans tout ce passage, sauf pour ce qui relève du *fay'*.

A. Noth s'est intéressé à ces traditions « concurrentes » et y voit le reflet d'une concurrence entre des pouvoirs régionaux et le gouvernement central pour le contrôle des terres⁸⁷. Il est vrai que le rôle du calife est présenté de manière très différente. Il apparaît selon nous que ce passage témoigne d'une autre mise en récit et qu'il semble rendre compte d'une strate d'élaboration du droit de la terre plus ancienne, vraisemblablement datée de la fin du I^{er}/VII^e et du début du II^e/VIII^e siècles qui est effectivement le reflet de compétitions entre l'État et la société bas-iraquienne.

Ce passage d'al-Ṭabarī et les *aḥbār* qu'il convoque rendent compte de concurrences dans l'interprétation de cette histoire des débuts de l'islam concernant le foncier. Nous l'utilisons comme contrepoint pour renforcer notre observation de la singulière interprétation de l'histoire que proposent ces ouvrages sur la fiscalité. Il s'agit ici de montrer en quoi la mise en récit dans les ouvrages à vocation normative n'est en aucun cas neutre et relève d'un certain usage de l'histoire.

L'hypothèse que nous pouvons formuler concernant le récit présent dans le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī est la suivante. Après la conquête, la majorité des terres du Sawād furent laissées dans les mains de leurs propriétaires contre un impôt appelé *ḥarāğ*. Certaines terres furent confisquées par l'État et considérées comme un *fay'*. Il y eut un débat autour de cet ensemble de terres sur la question de savoir si elles devaient être distribuées au titre du butin et il fut décidé que cela n'aurait pas lieu. Cependant, les califes concédèrent une partie de ces terres et cette pratique entraine donc en contradiction avec la décision qui avait été prise d'immobiliser ces terres au titre du *fay'*. On peut supposer que le débat s'ouvrit lorsque l'État ne souhaite plus uniquement contrôler le devenir de cet ensemble de terres *fay'*, mais lorsqu'il étendit son contrôle sur toutes les terres en séparant le statut personnel du propriétaire du statut de sa terre.

Les ouvrages à intention normative de la fin du II^e/VIII^e siècle et du début du III^e/IX^e siècle proposent ainsi une autre mise en récit de l'histoire du Bas-Iraq et de ses terres aux débuts de

⁸⁶ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 589.

⁸⁷ NOTH (2008), "On the relationship un the caliphate between central power and the provinces: the 'ṣulḥ-anwa'" traditions for Egypt and Iraq", p. 177-188; voir notamment p. 185-188.

l'islam. Le seul moyen pour ces juristes à la fin du II^e/VIII^e et au début du III^e/IX^e siècles de faire correspondre la réalité qu'ils observaient et l'histoire qu'ils interprétaient était de laisser à la discrétion de l'*imām* le devenir des terres. Il n'empêche que l'*imām* doit composer avec une société qui change en prenant en compte les besoins de l'État. La fiscalité ne peut donc pas être abordée uniquement d'un point de vue théorique mais doit aussi être approchée pragmatiquement.

II. Une fiscalité pragmatique

Dans cette partie, nous nous intéresserons à la proposition faite dans ces ouvrages en matière de fiscalité. Que disent-ils du système fiscal une fois qu'ils ont posé les fondements de celui-ci ?

2.1. Mise en garde linguistique

La terminologie a sa propre histoire et pendant les deux voire les trois premiers siècles de la domination islamique, les termes étaient en voie de définition. Nous l'avons déjà évoqué au sujet de la lettre de 'Umar datée du début du II^e/VIII^e siècle⁸⁸, nous pourrions en dire de même à la fin du siècle puisqu'on trouve dans l'ouvrage d'al-Šaybānī, le terme *ġizya* appliqué à l'impôt foncier. Cette superposition terminologique pourrait tenir à ce que l'impôt de capitation et l'impôt de *ḥarāġ* étaient prélevés en même temps⁸⁹. Il faut en tout cas se méfier du sens des termes renvoyant à la fiscalité employés dans les différentes sources et garder à l'esprit cette fluidité linguistique qui pouvait exister comme pour *ġizya* ou *ḥarāġ*⁹⁰.

Le terme de *ṭasq* (pl. *ṭasūq*) que l'on trouve aussi bien dans les ouvrages à vocation normative que dans les chronographies pouvait être un synonyme de *ḥarāġ*. Le terme renvoie clairement à un impôt prélevé sur la terre. Son usage semble plus occasionnel que celui de *ḥarāġ*⁹¹. On le trouve néanmoins très clairement au IV^e/X^e siècle dans l'ouvrage de Qudāma b. Ğa'far en tant qu'impôt prélevé sur les *astān* ou districts fiscaux. Il se lit aussi dans l'ouvrage

⁸⁸ Voir *supra*, p. 232.

⁸⁹ CAMPOPIANO (2013), « L'administration des impôts en Irak et Iran », p. 21 s'appuyant notamment sur la *Chronique de Zuqnīn*.

⁹⁰ A. Ben Shemesh écrit que *ṭasq*, *uṣr*, *ġizya* et *ḥarāġ* étaient utilisés par Abū Yūsuf, Abū 'Ubayd, Qudāma et Yaḥyā comme synonymes (BEN SHEMAH (1967), *Taxation in Islam, vol. 1, Yaḥyā ben Adam's Kitāb al-Kharāj*, p. 6).

⁹¹ Aucune occurrence chez Abū Yūsuf et chez Yaḥyā b. Ādam, deux occurrences chez Abū 'Ubayd dont dans un titre.

d'al-Ḥawārizmī⁹² *Les Clefs des sciences (Maḥāṣin al-ʿulūm)*, encyclopédie du IV^e/X^e siècle. Dans la quatrième partie (*bāb*) consacrée à l'art des secrétaires (*al-kitāba*), une section traite des termes techniques employés par les secrétaires du *dīwān al-ḥarāğ* (*fī mawāḍiʿāt kuttāb dīwān al-ḥarāğ*) avec l'explication suivante : « *al-ṭasq al-wazīfa* est imposée selon les types de culture sur chaque *ğarīb*. En persan, c'est le *tašk* qui est le loyer (*uğra*)⁹³ ».

D'après al-Ḥawārizmī, le terme viendrait des Sassanides qui l'appelaient *tašk*. Cette remarque peut surprendre tant les correspondances entre *ḥarāğ* et des termes relevant de l'administration sassanide comme *harg* ont été d'autre part montrées⁹⁴.

Le terme *ṭasq* avait par ailleurs pu désigner à l'époque sassanide ce qui était prélevé sur les terres d'État sassanides, une forme d'impôt ou loyer payé par des tenanciers à l'État qui devaient une certaine somme à celui-ci par an et qui pouvaient vendre l'usage du sol à celui qui s'acquitterait de cet impôt⁹⁵. Cette description semble faire écho à la définition d'al-Ḥawārizmī. Il est ainsi difficile, lorsque l'on rencontre ce terme, de savoir s'il désigne ce qui était prélevé sur les terres *ṣawāfi* ou s'il désignait le *ḥarāğ* prélevé sur les terres conquises laissées dans les mains de leurs propriétaires.

D'autre part, l'on trouve le *ʿuṣr*, généralement traduit par « dîme » mais aussi les concepts de *zakāt* et de *ṣadaqa*. Cette tradition rapportée dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam est, à cet égard, éloquente :

Quant à la *zakāt* sur la terre, les cultures et les fruits, elle est prélevée sur les terres qui ne sont pas imposées du *ḥarāğ*, et qui sont terres de *ʿuṣr*. Le *ʿuṣr* est une *ṣadaqa*, il constitue la *zakāt* obligatoire (*al-mafrūda*) prélevée sur les cultures et les fruits des musulmans⁹⁶.

L'on déduit de ce passage que la *ṣadaqa* serait un genre dont la *zakāt* serait une des espèces. *Ṣadaqa* et *zakāt* ne sont ni l'un, ni l'autre des concepts qui se réfèrent uniquement à la terre et à ses productions. Ce sont des concepts coraniques et islamiques beaucoup plus larges et qui font l'objet de très nombreux développements dans toute la littérature de *fiqh* et de *ḥadīṭ*⁹⁷.

⁹² Voir la notice de A. I. Sabra, « al-Khwārizmī », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

⁹³ al-Ḥawārizmī, *Maḥāṣin al-ʿulūm*, vol. 1, p. 72 : الطسق الوظيفة توضع على أصناف الزروع لكل جريب وهو بالفارسية تشك وهو الأجرة

⁹⁴ CAMPOPIANO (2013), « L'administration des impôts en Irak et Iran », p. 20.

⁹⁵ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 105; LOKKEGAARD (1970), *Islamic taxation*, p. 58, 173-75; NEWMAN (1932), *Agricultural Life*, p. 39, 40-42, 50-52, 54-61, 161-168, 173.

⁹⁶ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 356, p. 137-138 [Trad. p. 77]

⁹⁷ Le « *Kitāb al-Zakāt* » est ainsi l'un des livres dans les recueils de *ḥadīṭ*-s. Sur ces deux concepts, voir notamment les notices de l'*Encyclopedia of Quran* de « Taxation » (P. HECK) et « Almsgiving » (A. NANJI) [En ligne].

Ils ne peuvent être considérés comme des impôts mais comme des aumônes. Par extension, la relation établie entre eux et le *‘uṣr* n’en ferait pas vraiment un impôt. Il n’en demeure pas moins que les trois termes peuvent être utilisés dans les textes étudiés pour renvoyer à un prélèvement effectué sur les récoltes.

2.2. Variables dans la détermination de l’impôt

Que ce soit le *ḥarāğ* ou le *‘uṣr*, ces deux dénominations ne suffisent pas à dire comment ces deux « impôts » étaient prélevés. Plusieurs variables entraient en considération dans la détermination de la somme collectée : la superficie, le type de culture, les modalités de l’irrigation, la distance par rapport aux marchés, les avaries.

2.2.1. Le *ḥarāğ* : superficie, cultures et irrigation ?

Le calcul du *ḥarāğ*, tel que le récit lié aux conquêtes le donne à lire prenait en compte deux variables : la superficie des terres et le type de culture exploitée. La superficie des terres du Sawād était mesurée en *ğarīb*⁹⁸ et le système implique donc que le Sawād était cadastré. Nous avons effectivement des indications de plusieurs de ces recensements⁹⁹. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb aurait été le premier à en ordonner un dans le prolongement de sa décision de ne pas diviser la région mais de prélever un impôt¹⁰⁰. D’autres cadastres auraient été établis comme celui de ‘Umar b. Hubayra à la demande de Yazid II ainsi qu’au début de la période abbasside, sous al-Manṣūr¹⁰¹.

À ces mesures, s’ajoutaient des variations en fonction de ce qui était cultivé : le *ğarīb* de vigne étant plus taxé (dix dirhams) que celui de blé ou d’orge (un dirham ou respectivement quatre dirhams et deux dirhams¹⁰²). Nous ne rentrons volontairement pas dans les détails car il existe des variations d’un auteur à l’autre sur les sommes en fonction du type de culture. Le débat porte par ailleurs sur la question de savoir si les dattiers et les arbres sont imposés ou pas, exception faite de la vigne, toujours imposée. Certains disent que les dattiers sont exemptés de

⁹⁸ Voir notice de BOSWORTH, Clifford, « Miṣāḥa », *Encyclopédie de l’Islam* [En ligne] : mesure en capacité pour les grains, valant quatre *qafiz* qui était utilisée pour les surfaces et désignait initialement la superficie ensemencée par un *ğarīb* de grain. Il faut noter cependant que la surface du *ğarīb* variait considérablement.

⁹⁹ Voir *supra*, Chapitre 3, p. 158-159. Wadād al-Qāḍī revient longuement sur ces recensements dans son article « Population Census and Land Surveys under the Umayyads (21-132/661-750) », *Der Islam*, 83, 2006, notamment p. 347-348 ; 359-363 et 365.

¹⁰⁰ La tradition qui y est relative revient très souvent dans les sources, voir *supra*.

¹⁰¹ Voir notamment al-Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ*, II p. 376 pour le cadastre de ‘Umar b. Hubayra. Pour celui d’al-Manṣūr, al-Ġahṣiyārī, *Kitāb al-Wuzarā’*, p. 134.

¹⁰² D’un auteur à l’autre, on peut lire des variations quant aux sommes prélevés mais la hiérarchie entre les types de cultures est maintenue.

taxe, d'autres non¹⁰³. La solution est peut-être à trouver chez al-Šaybānī qui précisait que ces arbres n'étaient imposés que si aucune culture n'était faite en dessous, en d'autres termes, si le domaine n'était constitué que de dattiers ou d'autres arbres fruitiers¹⁰⁴.

La manière dont les terres étaient irriguées constitue un autre des paramètres pris en considération. Ce paramètre n'en est pas moins traité différemment selon les ouvrages. Dans les traditions rapportant ce qui fut fait au moment de la conquête du Sawād, parmi les traditions remontant à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, nous avons répertorié deux traditions qui évoquent l'accès à l'eau non pas comme une variable mais comme une condition pour être recensé et donc imposé¹⁰⁵. Dans les autres traditions indépendantes du récit des conquêtes et de ce qui fut mis en place, on trouve deux cas de figures. Dans le premier cas, il est précisé que les modalités d'irrigation modifient le taux de l'impôt. Dans une tradition, on demande au juriste kūfiote Ḥasan b. Šāliḥ pourquoi il y a différents *ṭasūq*. Il répond que la mesure a pris en compte la distance par rapport aux marchés et à l'irrigation des terres¹⁰⁶. Dans le second cas, il est considéré que l'impôt prélevé sur la terre dépend de l'eau qu'elle reçoit. Ainsi, Ḥasan b. Šāliḥ, dans une autre tradition, précise que les terres *ḥarāğ* sont celles qui ont été mesurées (racine *masaḥa*) et sur lesquelles on collecte le *ḥarāğ*. Il stipule ensuite que certains juristes considèrent que si la terre ne reçoit pas d'eau des rivières ou des cours d'eau, ni d'une source — autrement dit s'il faut recourir à des machines pour faire venir l'eau — alors la terre est terre de *'uṣr*, sinon elle est *ḥarāğ*¹⁰⁷.

Cette opinion était celle d'Abū Ḥanīfa et Yaḥyā b. Ādam la rapporte dans son recueil¹⁰⁸. C'est d'ailleurs l'une des seules occurrences du juriste dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā. Dans la tradition où ce dernier indique que certains juristes font dépendre l'impôt de l'irrigation, on peut déduire qu'il évoque Abū Ḥanīfa et les membres de ce qui devait alors être son cercle sans les citer. Cette remarque est appuyée par la comparaison entre le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā et le *Kitāb al-Amwāl* de Abū 'Ubayd. Dans ce dernier, Abū 'Ubayd rapporte l'opinion d'al-Ḥasan b. Šāliḥ (les terres de *ḥarāğ* sont celles qui ont été mesurées), puis évoque l'opinion d'Abū

¹⁰³ Selon Yaḥyā b. Ādam (tradition 29, p. 64), les palmiers à dattes le sont mais Abū 'Ubayd rapporte une tradition où ils sont mentionnés et une autre où ils ne le sont pas et où cela est souligné (p. 136). Abū Yūsuf rapporte une tradition précisant que « il soumit également les dattiers arrosés par l'eau du ciel à la dîme, et à la demi-dîme s'ils étaient arrosés par la main de l'homme ; le sol planté en dattiers et livré [en même temps à d'autres cultures] ne devait aucun impôt [supplémentaire] » (trad. p. 58, ed. p. 78-79.).

¹⁰⁴ Al-Šaybānī, *Siyar*, trad. p. 271.

¹⁰⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 163 tradition remontant à Muḥammad b. 'Abdallāh al-Ṭaqafī ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 78-79 [trad. p. 58]

¹⁰⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165.

¹⁰⁷ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 40, p. 66 [trad. p. 29]

¹⁰⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 42, p. 66 [trad. p. 30].

Ḥanīfa pour dire qu'il la tient de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī¹⁰⁹. L'opinion est en effet partagée par les juristes dits « proto-hanafites » puisqu'on la retrouve chez al-Šaybānī et Abū Yūsuf¹¹⁰. Notons que cette discussion fait écho au conflit évoqué entre le calife al-Mahdī et le cadī de Bašra¹¹¹. Les deux cas de figures peuvent donc être résumés ainsi : dans le premier cas, les modalités d'irrigation modifieraient le taux d'imposition ; dans le second, elles changeraient la nature même de l'impôt. Nous supposons que cette variable de l'irrigation relevait de la coutume. Lorsqu'il évoque le *uṣr*, Abū Yūsuf renvoie à la tradition (*sunna*) d'une part et aux faits et gestes des *imām*-s (*al-aṭār*) d'autre part pour justifier la différence de taux¹¹².

Al-Šaybānī prend également en considération le cas des avaries subies par celui qui a mis en culture sa terre mais dont les cultures ont été détruites. En fonction de l'état de la destruction, il est soit exempté d'impôt soit soumis à un impôt moins élevé¹¹³. Toutefois, si la terre a un accès à l'eau et est cultivable, elle est imposée d'un *qafiz* de grains et d'un dirham par *ḡarīb*, que la terre soit cultivée ou pas¹¹⁴. Cet impôt fixe est d'importance car c'est ce qui distingue le plus, d'après nous, le *ḥarāḡ* du *uṣr*. Cet impôt fixe, que l'on retrouve dans toutes les sources relatives au *ḥarāḡ*, est l'inverse d'une variable puisqu'il est, justement, indépendant, d'un certain nombre des paramètres évoqués.

2.2.2. *uṣr, zakāt, ṣadaqa*

Rappelons d'emblée que nous abordons ces taxes uniquement dans le domaine foncier. Les discussions entre juristes concernant en particulier la *zakāt* et la *ṣadaqa* sont très nombreuses et occupent des parts substantielles des recueils de *ḥadīṭ*-s dans les sections intitulées *Kitāb al-Zakāt*¹¹⁵. Le *Kitāb al-Ḥarāḡ* de Yaḥyā b. Ādam ainsi que le *Kitāb al-Amwāl* de Abū 'Ubayd consacrent également de nombreux développements aux débats relatifs à ces prélèvements alors qu'Abū Yūsuf et al-Šaybānī proposent plutôt une approche synthétique.

¹⁰⁹ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 140 [trad. p. 70]

¹¹⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 101 et 102 [trad. p. 79 et 80]; al-Šaybānī, *Siyar*, trad. p. 285

¹¹¹ Voir *supra*, p. 226.

¹¹² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 101.

¹¹³ Al-Šaybānī, *Siyar*, trad. p. 270

¹¹⁴ Voir notamment Al-Šaybānī, *Siyar*, trad. p. 269 ; Al-Balāḡūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 163 ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 78-80 [trad. p. 59-60].

¹¹⁵ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaḡ*, voir vol. 3, à partir de la p. 451 - et dans Ibn Abī Šaybā, *Muṣannaḡ*, voir vol. 4, notamment p. 221-245

Les trois principaux points discutés sont : l'irrigation des terres, les types de culture soumis à ces impôts et la quantité de la production minimale à partir de laquelle le croyant est taxé¹¹⁶.

Il importe de préciser par ailleurs que, contrairement aux discussions sur le *ḥarāğ* pour lesquelles le Sawād est l'exemple de référence, les traditions relatives aux *‘uṣr* et à plus forte raison à la *zakāt* et à la *ṣadaqa* sont plus déterritorialisées, du moins du point de vue discursif. En outre, nous n'ignorons pas que la question des aumônes fait partie des points du *fiqh* qui sont largement discutés et croisent bien d'autres enjeux que les questions fiscal-foncieres. La question de la variable « irrigation » peut être résumée simplement : ce qui est irrigué naturellement est soumis à la dîme alors que ce qui est irrigué artificiellement est prélevé d'une demi-dîme¹¹⁷. Cette répartition est constante dans les sources et elle ne semble pas susciter beaucoup de débats. Ce dixième ou vingtième porte sur la production, c'est-à-dire la récolte. Le point sur lequel les opinions semblent s'opposer touche aux cultures imposées.

La lettre circulaire de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz précisait uniquement que les récoltes (*al-ḥarṭ*) étaient imposées sans entrer dans plus de détails¹¹⁸. Abū Yūsuf s'en tient à dire que seul ce qui peut se conserver est imposé en donnant quelques précisions¹¹⁹. Yaḥyā b. Ādam et surtout Ibn Sallām reviennent très largement sur la question. On observe alors un débat entre la tradition prophétique consistant à dire que la *zakāt* porte sur le blé, l'orge, les dattes et les raisins¹²⁰ et des traditions attribuées à des juristes, comme al-Zuhrī, al-Awzā‘ī qui auraient ajouté d'autres cultures à la liste¹²¹.

Enfin le dernier point concerne le minimum de récoltes entraînant un prélèvement. Sur ce point Abū Yūsuf propose un court développement et Abū ‘Ubayd développe la question¹²².

¹¹⁶ Pour plus d'informations sur les deux derniers points voir notamment Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 438-574, p. 104-177 [trad. 89-100] et Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, vol. 2, p. 138-196 [trad. p. 442-481]

¹¹⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 101-102 [trad. p. 79-80] ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 368-379, p. 140-142 [trad. p. 79-80] ; Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, vol. 2, p. 136-143 [trad. p. 442-445] ; ‘Abd al-Razzāq, *Muṣannaḥ*, vol. 3 [bāb al-zakāt ; bāb mā tasqī l-samā’] p. 547 et ss ; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 233-237.

¹¹⁸ ‘Abd Allāh ‘Abd al-Ḥakam, *Sīrat ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz*, p. 84-85.

¹¹⁹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 101 [trad. p. 79]

¹²⁰ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 498, 504, 508, 510-539, p. 165, 166, 167-173 [trad. p. 94-97] ; Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, II, p. 129-131 [trad. p. 437-438].

¹²¹ Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, II, p. 131-132 [trad. p. 438-439] : Abū ‘Ubayd liste ces juristes : Ibn ‘Abbās, Ibrānīm al-Naḥa‘ī, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, al-Zuhrī, al-Awzā‘ī, Mālik b. Anas, les juristes d'Iraq autres qu'Ibn Abī Layla et Sufyān al-Ṭawrī.

¹²² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 102-104 [trad. p. 80-81] et Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 139-146 [trad. p. 442-446]

Le minimum fixé est de 5 *awsaq* (sing. *wasq*) – Abū Yūsuf précise que cela correspond à 300 *sā'* qui font 300 *qafīz*¹²³. En dessous de cette quantité de récoltes, le croyant n'est pas imposé.

L'appartenance théorique à des régimes fiscaux différents du *ḥarāğ* et du *'uṣr* est, dans une certaine mesure confirmée par les développements relatifs aux variables de fixation de cet impôt puisque la question de la fixation du *'uṣr* est principalement abordée par Yaḥyā b. Ādam et Abū 'Ubayd dans les parties sur les aumônes. Abū Yūsuf, al-Šaybānī et plus tard Qudāma b. Ğa'far réunissent dans une même section la présentation des modalités de ces impôts, parce qu'ils sont envisagés alors comme redevances foncières dues à l'État.

2.3. Un impôt sur les terres ou sur les récoltes ?

L'impôt de *ḥarāğ* est traité différemment selon que l'on lit des recueils de traditions composés dans une perspective d'élaboration d'un droit islamique¹²⁴ ou selon que l'on s'appuie sur des textes qui ont une dimension administrative plus marquée¹²⁵. Les premiers évacuent rapidement la question du prélèvement du *ḥarāğ* alors que les développements relatifs à la *ṣadaqa*, au *'uṣr* et à la *zakāt* sont beaucoup plus longs et détaillés et ne se limitent pas au foncier. Dans les ouvrages avec une perspective administrative plus grande, comme dans le cas du *Livre de l'impôt* d'Abū Yūsuf, la section décrivant les modalités de prélèvement réunit les différents impôts. On observe la même chose au IV^e/X^e siècle comme dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Qudāma b. Ğa'far,

Nous avons précédemment expliqué que plusieurs variables entraient dans la détermination de la somme à donner qu'il s'agisse du *ḥarāğ* ou du *'uṣr*. La différence entre les deux tient à deux choses :

- Dans la théorie juridique islamique, le *ḥarāğ* dépendait de la superficie du domaine, mesurée en *ğarīb*, il était donc directement lié à la terre et non pas seulement aux cultures et à leur production.

¹²³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 104 [trad. p. 81]. *Wasq*, *sā'* et *qafīz* désignent des mesures de capacité : le *sā'* serait une mesure pour le grain qui correspondrait à un volume de blé (4,2 litres) et pèserait 5 *raṭl* 1/3 [le *raṭl* correspond au poids le plus courant]. Le *sā'* est présenté comme équivalent au *qafīz*, qui serait une autre mesure de capacité qui existait dans le Sawād du temps des Sassanides. [voir MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 104 ; ASHTOR, E., "Makāyil", *Encyclopédie de l'Islam*, II, [En ligne].

¹²⁴ Comme le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam et surtout les *muṣannafāt* de 'Abd al-Razzāq et de Ibn Abī Šayba.

¹²⁵ À l'image du *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf par exemple.

- Qu'il la mette en culture ou pas, le propriétaire d'une terre *ḥarāğ* devait payer un impôt fixe d'un *qafīz* et d'un *dirham* (sauf dans le cas où sa production était totalement détruite par une avarie).

Ainsi l'impôt de *ḥarāğ* est calculé à partir de la mesure de la superficie du domaine ; et cela est particulièrement explicite lorsque certaines questions étaient discutées comme les contrats de location et de métayage ou l'achat d'une terre *ḥarāğ* par un musulman¹²⁶. L'impression qui se dégage nettement des textes est que le *ḥarāğ* est présenté comme un impôt sur la surface agricole tandis que le *ʿuṣr* est un pourcentage prélevé sur la récolte. On le déduit clairement d'une tradition attribuée à ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, présente dans le *Muṣannaḥ* d'Ibn Abī Ṣayba, selon laquelle il aurait dit : « Le *ḥarāğ* est sur la terre (*arḍ*), la *zakāt* sur les fruits (*ḥabb*)¹²⁷ ».

Cette différence découle largement de la manière dont ces deux impôts sont théorisés par le droit ; à savoir que le *ḥarāğ* dépend du statut de la terre alors que le *ʿuṣr* est la *zakāt* du musulman sur sa récolte. En raison de ces catégorisations, un certain nombre de cas de figure ouvraient un débat comme dans le cas suivant : Yaḥyā b. Ādam rapporte une tradition évoquant le cas d'un musulman prenant en location une terre de *ḥarāğ*. Il est indiqué que le *ḥarāğ* doit être payé par le propriétaire de la terre (*rabb al-arḍ*) et le musulman paie la *zakāt* sur ses cultures, *ʿuṣr* ou demi-*ʿuṣr*¹²⁸. L'ensemble du débat qui suit et les nombreuses traditions rapportées confirment que le *ḥarāğ* était un impôt portant sur la terre tandis que le *ʿuṣr* dépendait de l'individu d'où la superposition de deux prélèvements sur une même terre. Des traditions indiquent que cette superposition de deux impôts n'avait peut-être pas été acceptée d'emblée par tous les juristes. Dans ces traditions on lit que *ḥarāğ* et *ʿuṣr* (*zakāt* dans une des traditions) ne doivent pas être rassemblés ; dans un cas à propos de la terre (tradition attribuée à al-Ṣaʿbī), dans un autre à propos de l'individu (tradition attribuée à Abū Ḥanīfa)¹²⁹, et l'on en déduit que cela signifie que la terre et l'individu ne peuvent être imposés du *ḥarāğ* et du *ʿuṣr*. Dans une autre tradition que rapporte Yaḥyā b. Ādam au sujet d'un musulman propriétaire d'une terre de *ḥarāğ*, il est indiqué que celui-ci est redevable de la *zakāt* s'il lui reste 5 *awsaq* après le paiement du *ḥarāğ*¹³⁰. Ce qui est intéressant c'est que dans cette tradition, le paiement du *ḥarāğ* n'est pas du tout mis en question. La question porte sur l'obligation religieuse, en l'occurrence la *zakāt*.

¹²⁶ Que nous étudierons plus en détails dans le Chapitre 8, IV. Les contrats d'exploitation de la terre, p. 402-420.

¹²⁷ Ibn Abī Ṣayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 326 [traditions 10698-99].

¹²⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 599, p. 181 [trad. p. 103].

¹²⁹ Ibn Abī Ṣayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 326-327 [traditions 10702-4].

¹³⁰ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 603, p.182 [trad. p. 104].

Nous déduisons du discours théorique sur l'impôt que le *ḥarāğ* est présenté comme un impôt foncier parce que la mesure de la superficie du domaine entre en considération dans l'évaluation de l'impôt alors que le *'uṣr* était la dîme prélevée sur un pourcentage de la récolte, et, comme nous l'avons expliqué précédemment, sur un nombre de cultures faisant lui-même l'objet de débat¹³¹. Même si le droit stipulait que le propriétaire d'une terre assujettie au *ḥarāğ* était redevable, qu'il l'ait mise en culture ou pas, rapprochant le *ḥarāğ* d'une « taxe foncière », le *ḥarāğ* restait dépendant de ce qui était cultivé et récolté. La différence entre l'impôt *ḥarāğ* et l'impôt *'uṣr* tenait à ce que le premier était fixe et défini au préalable tandis que le second était proportionnel à la récolte, 1/10 ou 1/20 selon les modalités de l'irrigation et conditionné à une récolte d'un minimum de 5 *awsaq*.

La fixation de l'impôt de *ḥarāğ* en amont de la récolte, qui était héritée de la période sassanide¹³², constituait un moyen pour établir à l'avance quels seraient les revenus de l'État. L'existence de documents présentant les estimations des revenus (*irtifā'*) appelés *'ibra* ou *taqdīr* est attestée¹³³. Le plus ancien dont nous avons connaissance pour le Sawād date de 204/819 et est reproduit au IV^e/X^e siècle par Qudāma b. Ğa'far dans son *Kitāb al-Ḥarāğ*¹³⁴. Les estimations sont faites en *kurr* de blé, d'orge et en monnaie et sont réalisées par districts et cantons. Le *'ibra* était utilisé par les secrétaires du *dīwān al-ḥarāğ*¹³⁵. L'on pourrait se demander quelles taxes étaient incluses dans le calcul prévisionnel des impôts. H. El-Samarraie considère que toutes les taxes étaient prises en considération dans les revenus du Sawād¹³⁶ alors que Qudāma b. Ğa'far précise à la fin du tableau que ce sont les revenus du Sawād (*irtifā' l-sawād*) à l'exception (*siwā*) des *ṣadaqāt*¹³⁷. Abū Yūsuf indique par ailleurs qu'il ne faut pas réunir le produit du *ḥarāğ* avec celui des dîmes (*ṣadaqāt* et *'uṣūr*) parce que le premier constitue un *fay'* pour tous les musulmans tandis que les secondes reviennent à ceux que Dieu a défini dans son Livre¹³⁸.

¹³¹ Voir *supra*, p. 243-244.

¹³² Les Sassanides avaient décidé de modifier un système qui était proportionnel à la récolte pour celui de la *miṣāḥa* pour des raisons de rendement et de régularité de l'impôt. CHRISTENSEN, Arthur (1936) *L'Iran sous les Sassanides*, p. 366 et ss.

¹³³ Voir *supra*, Chapitre 3, p. 169-170.

¹³⁴ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 162 L'administrateur précise que celui qui avait précédé avait été brûlé lors de la guerre fratricide entre al-Amīn et al-Ma'mūn.

¹³⁵ CAMPOPIANO, Michele (2012), « State, Land Tax and Agriculture in Iraq », p. 38. M. Campopiano explique que le problème de la « *muqāsama* » était qu'il rendait plus difficile l'établissement d'un budget d'État.

¹³⁶ EL-SAMARRAIE (1970), *Agriculture in Iraq during the 3rd Century*, p. 204.

¹³⁷ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 167 ; puis il donne les estimations pour Baṣra et les qualifie de *ṣadaqāt*, argument supplémentaire pour dire que le statut fiscal des terres de Baṣra était différent de celui du reste du Bas-Iraq.

¹³⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 147.

2.4. Le prélèvement de l'impôt : perspectives sur le recouvrement en fonction d'une proportion de la récolte

Nous consacrerons cette section à l'étude du cas du prélèvement de l'impôt selon une proportion de la récolte afin de mettre en évidence ce qui a été appelé « *al-muqāsama* ». Ce terme renvoie notamment à l'introduction dans le Sawād à la fin du II^e/VIII^e siècle d'une modification du prélèvement de l'impôt de *ḥarāğ*.

En ce qui concerne la dîme, les sources à vocation normative sont explicites : la dîme était prélevée sur les récoltes selon deux proportions 1/10 ou 1/20 en fonction des modalités d'irrigation¹³⁹. Les terres d'État qui étaient cultivées par des métayers, qui travaillaient pour l'État califal, n'étaient pas, à proprement parler, imposées mais dans le cadre du contrat établi entre celui qui exploitait et cultivait la terre et l'État, une proportion de la récolte revenait à l'État. Lorsqu'on en vient à l'impôt qui était prélevé sur les terres *ḥarāğ*, les modalités de recouvrement de l'impôt sont plus complexes.

À lire le récit de la mise en place de cet impôt présenté précédemment¹⁴⁰, on a affaire à un impôt fixe prélevé selon une évaluation des superficies et des cultures à un moment donné de l'année¹⁴¹. Les décennies du califat d'al-Mahdī sont associées à une modification des modalités de prélèvement de l'impôt foncier dans le Sawād : le recouvrement selon le principe '*alā l-misāḥa*' est habituellement présenté comme ayant été amendé, ou réformé. Cette « réforme » aurait conduit à un prélèvement fiscal établi de manière proportionnelle à la récolte, appelé « *al-muqāsama* »¹⁴².

Al-Balāḍurī, dans le prolongement de la section qu'il consacre à la bataille de Ġalūlā, lorsqu'y sont évoquées les modalités de prélèvement de l'impôt dans la région, rapporte une tradition attribuée au juriste Yaḥyā b. Ādam. Dans ce passage, il est en effet question de

¹³⁹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 101-102 [trad. p. 79-80] ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 368-379, p. 140-142 [trad. p. 79-80] ; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 136-143 [trad. p. 442-445] ; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaḥ*, vol. 3 [bāb al-zakāt ; bāb mā tasqī l-samā'] p. 547 et ss ; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ*, vol. 4, p. 233-237 ; al-Šaybānī, *Siyar*, trad. p. 285.

¹⁴⁰ Voir *supra*, I. Le Bas-Iraq et la fabrique de la politique fiscale.

¹⁴¹ La question du moment de l'année à laquelle l'impôt était prélevé est pertinente et mériterait d'être étudiée plus en profondeur.

¹⁴² Michele Campopiano s'est intéressé à ce changement des modalités de prélèvement de l'impôt dans le Sawād dans un certain nombre de ses articles. Il y revient longuement dans sa publication intitulée : CAMPOPIANO, Michele (2011), "Land Tax '*alā l-misāḥa*' and *muqāsama* : Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54, p. 239-269.

« *muqāsama l-Sawād* », qui est présentée comme une demande formulée par la population (*al-nās*) de la région au calife, et ce, dès le règne d'al-Mansūr. Elle aurait ainsi été voulue par la population bas-iraquienne¹⁴³.

Pourquoi la population bas-iraquienne demanda une telle « réforme » ? Qu'est-ce que cette *muqāsama* ? Que changeait-elle par rapport à la situation qui prévalait précédemment ? Qui était concerné par la mesure ? La réponse proposée par Michele Campopiano à ces questions est que ce mode de prélèvement de l'impôt serait le résultat d'une négociation entre l'État et une nouvelle élite foncière musulmane qui aurait concentré entre ses mains les terres de la région. Ce système de prélèvement se rapprocherait de l'impôt de *'uṣr*, il aurait donc été plus avantageux pour ceux qui devaient le payer. Ainsi ce changement aurait été voulu par les propriétaires musulmans qui avaient acquis des terres *ḥarāğ* notamment par achat ou par d'autres biais¹⁴⁴. Il est vrai que le rapprochement entre cette modalité de prélèvement de l'impôt *ḥarāğ* avec le *'uṣr* est manifeste et les sources l'établissent explicitement¹⁴⁵.

La conclusion de l'étude de M. Campopiano est néanmoins, d'après nous, erronée ; certains chaînons de son argumentation sont problématiques car ils reposent sur des interprétations qui sont difficilement démontrables, au premier rang desquelles l'idée que les propriétaires des terres dans la région du Sawād à la fin du II^e/VIII^e siècle auraient été majoritairement musulmans. L'argument d'une plus importante part de musulmans en possession de terres *ḥarāğ* est pertinent et les débats théoriques autour de la fiscalité précédemment abordés attestent dans une certaine mesure cette augmentation. Néanmoins, nous montrerons que cela ne peut seul justifier « cette réforme ».

2.4.1. La « *Muqāsama* » dans *Futūḥ al-Buldān* d'al-Balāḍurī

L'ouvrage d'al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, est généralement utilisé pour dater la mise en place dans le Sawād d'un impôt proportionnel aux récoltes, car il contient effectivement le *ḥabar*, précédemment évoqué, dans lequel la mise en place d'un système de recouvrement de l'impôt, proportionnel aux récoltes, est associée au règne du calife al-Mahdī et la cause de cette modification du système qui prévalait jusqu'alors, à une demande de la population.

¹⁴³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165: « [...] Les gens (*al-nās*) demandèrent au gouvernant (*al-sultān*) que [le système de la] *muqāsama* [soit mis en place dans] le Sawād à la fin du califat d'al-Mansūr mais ce dernier décéda avant qu'ils ne puissent le mettre en place. Puis al-Mahdī ordonna que le système fut mis en place dans le Sawād à l'exception de colline de Ḥulwān. »

¹⁴⁴ CAMPOPIANO (2011), « Land Tax *'alā l-misāḥa* and *muqāsama* », p.243, 257, 264.

¹⁴⁵ Voir en particulier Qudāma b. Ġa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 223.

L'information mentionnée plus haut qui est attribuée au juriste kūfiote Yaḥyā b. Ādam¹⁴⁶, est insérée dans un *ḥabar* plus long¹⁴⁷.

Al-Balāḍurī tient l'information rapportée de Ḥumayd b. al-Rabī' que l'on peut identifier comme le transmetteur de *hadīṭ*-s auquel les auteurs de dictionnaires biographiques attribuent la *nisba* « al-kūfī »¹⁴⁸. Yaḥyā b. Ādam, qui fut l'un des professeurs de Ḥumayd¹⁴⁹, est clairement identifié comme une des sources d'al-Balāḍurī qui le cite quarante-huit fois dans son *Futūḥ al-Buldān*. La plupart du temps l'enseignement de Yaḥyā semble être parvenu à al-Balāḍurī par l'intermédiaire d'al-Ḥusayn b. l-Asūd¹⁵⁰, un traditionniste élève de Yaḥyā. Le principal professeur de Yaḥyā b. Ādam, al-Ḥasan b. Ṣāliḥ, juriste, traditionniste et théologien zaydite de Kufā qui a vécu au II^e/VIII^e siècle (il serait né en 100/718-19 et décédé en 168-9/784-85)¹⁵¹ est celui qui serait l'auteur de la tradition¹⁵².

Avant d'évoquer ce nouveau système introduit du temps d'al-Mahdī, la première partie de l'anecdote revient sur la réponse apportée par al-Ḥasan b. Ṣāliḥ à une question portant sur l'existence de différents *ṭasūq* (pluriel de *ṭasq*) dans la région, et que l'on peut comprendre ici comme « taux de prélèvement de l'impôt de *ḥarāğ* ». Ḥasan b. Ṣāliḥ explique que ces terres avaient été imposées les unes après les autres en fonction de leur distance des marchés et des points d'eau¹⁵³.

¹⁴⁶ Voir chapitre 2

¹⁴⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165: وحديثي حميد بن الربيع عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح، قال: قلت للحسن ما هذه الطسوق المختلفة، فقال: كل قد وضع حالا بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرص من الأسواق وبعدها قال، وقال يحيى بن آدم: أما مقاسمة السواد فإن الناس سألوها السلطان في آخر خلافة المنصور فقبض قيل أن تقاسموا ثم أمر المهدي بها فقوسموا فيها دون عقبة حلوان.

¹⁴⁸ Ḥumayd b. al-Rabī' n'est mentionné par al-Balāḍurī qu'une seule autre fois dans l'ouvrage avec exactement la même chaîne de transmission, quinze *aḥbār* plus tôt.

¹⁴⁹ Al-Bağdādī, *Ta'riḥ Bağdād*, vol. 8, p. 159.

¹⁵⁰ Il s'agit de al-Ḥusayn b. 'Alī b. al-Asūd Abū 'Abd Allāh al-'Ağālī al-Kūfī.

¹⁵¹ Déjà mentionné Chapitre 2, voir *supra*, p. 109.

¹⁵² Précisons qu'il n'est nulle part mention de ce prélèvement de l'impôt *ḥarāğ* selon un partage dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam.

¹⁵³ Dans la septième *manzila*, dans le chapitre dix-neuf consacré à la conquête des régions et *amṣār*, le *ḥabār* d'al-Balāḍurī précédemment étudié est repris par Qudāma b. Ġa'far. Sans nul doute, Qudāma b. Ġa'far s'appuie sur l'ouvrage d'al-Balāḍurī *Futūḥ al-Buldān* pour composer la partie consacrée à la conquête de la région iraquienne. Il ne suit cependant pas le même ordre général de l'ouvrage d'al-Balāḍurī. Ainsi, une séquence historiographique qui se trouve chez al-Balāḍurī dans le prolongement de la bataille d'al-Ġalūlā', est placée, chez Qudāma b. Ġa'far dans le prolongement du récit sur les conquêtes du district de Kwar Diğla, qui est situé plusieurs sections après celle sur la bataille d'al-Ġalūlā' dans *Futūḥ al-Buldān*. De plus, Qudāma b. Ġa'far tronque certains *aḥbār* et ne reproduit pas les chaînes de transmission. Il supprime en particulier les *isnād*-s collectifs et ne conserve, dans le cas de chaînes plus longues, qu'une seule autorité. Il faut cependant noter que, comme dans l'ouvrage d'al-Balāḍurī le *ḥabar* sur ce qui est appelé « *muqāsama* » se situe après le même *ḥabar* au sujet du cadastre de certaines localités et des taxes imposées selon les cultures. De l'*isnād* présent dans *Futūḥ al-Buldān* pour le *ḥabar* à l'étude, Qudāma b. Ġa'far ne conserve que le nom de Yaḥyā b. Ādam. Le *ḥabar* se présente par ailleurs sous une forme différente : المقاسمة بالسواد بعد الذي كان الأمر عليه في الطسوق التي قدمنا ذكرها. أن الناس سألوها المنصور في آخر خلافته فقبض قيل أن يقاسموا. ثم أمر المهدي بها فقوسموا فيما دون عقبة حلوان. قال: وكان الذي مسح سقى الفرات في أيام عمر عثمان بن حنيف، والمتولى لمساحة سقى دجلة حذيفة بن اليمان... (p. 368) Parmi les différences repérées, une modification de la syntaxe de la phrase. Ce qui était « *muqāsama l-sawād* » devient « *al-muqāsama bi-l-sawād* ». Dans le *ḥabar* tel qu'il peut être lu chez Qudāma, l'interprétation est plus explicite « Concernant la cause de la mise en place d'un système de recouvrement de

Les passages voisins de celui-ci permettent de mieux cerner le sens de ladite tradition. La tradition précédente revient sur des cadastres d'un certain nombre de localités irriguées par les eaux de l'Euphrate, dans la région environnante de Kūfa, sur les impôts prélevés par *ḡarīb* en fonction de ce qui y était cultivé et sur les hommes en fonction de leurs activités et/rangs dans la société¹⁵⁴. Il faut donc lire le passage évoquant un prélèvement proportionnel aux récoltes à la lumière de son environnement topique. Al-Ḥasan b. Šāliḥ est interrogé sur des terres dont l'impôt n'est pas seulement fixé en fonction du type de culture et de la superficie, mais en prenant également en compte d'autres variables comme la distance par rapport aux lieux de distribution, les marchés ou le type d'irrigation. Lorsqu'il est question de la *muqāsama*, c'est pour évoquer des terres qui ne sont pas imposées selon les modalités décrites dans la tradition largement véhiculée – le prélèvement d'une somme fixe – mais qui s'en distinguent, sans pour autant que les transmetteurs n'entrent dans les détails de cette collecte de l'impôt de manière proportionnelle à la récolte. Les deux *ḥabar*-s semblent donc avoir été juxtaposés car ils permettaient d'évoquer un spectre large de situations fiscales de la région précédemment conquise précisant ainsi que le système mis en place du temps des califes *rāšidūn* fut amendé en plusieurs points par la suite. Le *ḥabar* qui suit immédiatement celui étudié ici doit également être lu dans son prolongement logique.

Transmis à al-Balāḍurī par 'Abdallāh b. Šāliḥ al-'Iḡlī (141-211/), un transmetteur de Kūfa mais ayant passé une partie de sa vie à Bagdad¹⁵⁵ qui tenait l'information d'un certain 'Abṭar Abī Zayd, d'après des autorités (*al-tuqāt*), le *ḥabar* évoque dans un premier temps Ḥuḍayfa, qui eut la responsabilité du cadastre des terres irriguées par le Tigre. Son décès à al-Madā'in est mentionné puis l'origine d'un pont à arches qui porte son nom. Une mesure appelée « coudée de Ḥuḍayfa » est ensuite explicitée. On lit ensuite trois lignes qui entrent directement en résonance avec le précédent passage et qui semblent évoquer les incidences de la mise en place de ce nouveau mode de recouvrement de l'impôt dans le Sawād puisqu'y sont discutés des rapports de proportions de prélèvement entre le '*uṣr* prélevé sur les *qaṭā'i*' soient les terres concédées et ce qui est prélevé dans les *astān*, autrement dit les districts administratifs/fiscaux¹⁵⁶. On devrait cette discussion et la décision prise à certains secrétaires (*kuttāb*)¹⁵⁷.

l'impôt proportionnel aux récoltes dans le Sawād... » et défini comme tel, dans l'ouvrage de Qudāma dont l'un des chapitres s'intitule *fī l-muqāsama wa-l-waḍā'i*.

¹⁵⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165.

¹⁵⁵ Al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 8, p. 48.

¹⁵⁶ Sur le terme « *astān* », voir *supra* chapitre 3, p. 159.

¹⁵⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165: قال: مسح حذيفة سقي دجلة: ومات بالمدائن، وقتناظر حذيفة نسبت إليه وذلك أنه نزل عندها، ويقال: جندها، وكان ذراع ابن حنيف ذراع اليد وقبضة وإبهاما ممدودة، ولما قوسم

Nous concluons de ce passage d'al-Balāḍurī, qu'à la fin du III^e/IX^e siècle, on attribuait à al-Mahdī d'avoir introduit un changement dans le prélèvement de l'impôt de *ḥarāğ* à la demande de la population de la région, demande qui avait déjà été faite pendant le règne de son père. Ce changement aurait entraîné des débats au sein de l'administration fiscale concernant le rapport de proportion et d'équivalence avec le *uṣr*.

2.4.2. Origine de la « *Muqāsama* » et modalités

Dans les ouvrages du IV^e/X^e siècle, en particulier dans l'encyclopédie d'al-Ḥawārizmī *Les clefs de sciences* et dans le *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣina'at al-kitāba* de Qudāma b. Ğa'far, ce prélèvement du *ḥarāğ* en fonction d'un pourcentage de la récolte est également évoqué comme une des pratiques pour les *astān*, donc les districts fiscaux, distincts des *qaṭā'i* sur lesquels est prélevée la dîme¹⁵⁸. Toute la section consacrée au *ṭasq* dans le chapitre sept « *fī l-muqāsama wa-l-waḍā'i* »¹⁵⁹ de la septième *manzila* de l'ouvrage de Qudāma b. Ğa'far est construite de manière similaire, quant à son composition, à ce qu'on lit chez al-Balāḍurī car on y retrouve les mêmes éléments : l'impôt proportionnel, les conséquences dans les rapports d'équivalence avec le *uṣr*, le système établi du temps de 'Umar avec l'impôt déterminé par le type de culture, et les variations introduites en fonction de critères supplémentaires. Le passage s'en distingue néanmoins avec le développement sur la *zakāt* dont il n'est pas question dans le passage de *Futūḥ al-Buldān*. Cela s'explique par le projet de Qudāma b. Ğa'far d'intégrer les formes islamiques de la fiscalité dans la dynamique de l'impôt foncier¹⁶⁰ alors qu'al-Balāḍurī est lui dans une démarche de description des modalités de conquête des différentes régions et de la présentation de leur statut fiscal.

La section du *Kitāb al-Ḥarāğ* de Qudāma b. Ğa'far où il est question de cette fiscalité proportionnelle aux produits de la récolte revient sur l'histoire de l'introduction de cette fiscalité et sur le rôle de Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwiya b. 'Abd Allāh¹⁶¹. La fonction de ce secrétaire/vizir proche du calife al-Mahdī dans l'écriture du droit de la terre a été précédemment discutée¹⁶² mais il importe de revenir sur la manière dont Qudāma b. Ğa'far rend compte de

أهل السواد على النصف بعد المساحة التي كانت تمسح عليهم، وقال بعض الكتاب: العشر الذي يؤخذ من القطائع هو عشرمكيال خمس النصف الذي يؤخذ من الأستان فينبغي أن يوضع على الجريب مما تجري عليه المساحة في القطائع أيضا خمس ما يؤخذ من جريب الأستان فمى الأمر على ذلك.

¹⁵⁸ al-Ḥawārizmī, *Mafātiḥ al-'ulūm*, vol. 1, p. 72 ; Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣina'at al-kitāba*, p. 221.

¹⁵⁹ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣina'at al-kitāba*, p. 219-223.

¹⁶⁰ HECK (2002) *The construction of knowledge in Islamic civilization*, p. 188-189.

¹⁶¹ Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣina'at al-kitāba*, p. 222-223.

¹⁶² Voir *supra*, Chapitre 2, 2.1.3.1., p. 104-106.

son rôle et sur le lien entre ‘Ubayd Allāh Mu‘āwiya et l’impôt récolté selon une proportion des récoltes. Dans une lettre qu’il adresse au calife al-Mahdī, le vizir l’instruit de l’injustice que vivaient ceux qui payaient le *ḥarāğ*. Les raisons de cette injustice tenaient, d’après lui, à ce qu’on leur prélevait une somme fixe d’argent (*māl ma‘lūm*) et une quantité déterminée en nature (*ta‘ām maḥdūd*) tandis que la variation des prix, à la hausse ou à la baisse, avait des conséquences pour l’État ou pour les contribuables. Le vizir invitait donc le calife à suivre l’exemple du Prophète à Ḥaybar puis exposait les modalités de ce système. Un tiers ou un quart serait prélevé en fonction des modalités de l’irrigation. La mesure (*misāḥa*) des terres cultivées de vignes et autres arbres, de légumes et de l’ensemble des céréales (ou denrées *ğallāt*) doit être juste et équitable et prendre en considération la distance par rapport aux marchés et aux ports ainsi que toutes les autres dépenses. Le passage se termine sur des rapports de proportion entre le *ḥarāğ* et le *‘uṣr*, le *ḥarāğ* représentant 1/5 de la récolte alors que le *‘uṣr* est d’1/10. Si la récolte est conforme à l’estimation pour le *ḥarāğ*, 1/5 est prélevé, sinon, on prend 1/10 de la récolte et on prend 1/5 du reste.

Ce passage se situe dans un contexte particulier qui nous concerne au premier titre : celui des dernières décennies du II^e/VIII^e siècle, les premières du califat abbasside et au cœur des causes de l’introduction de cette fiscalité proportionnelle ainsi que de ses conséquences. Or une des sources du corpus composé pendant cette période conserve les traces de cette demande pour un impôt proportionnel et se positionne même en faveur de celui-ci. Le *Kitāb al-Ḥarāğ* adressé à Hārūn al-Rašīd par le juriste et cadi Abū Yūsuf contient une section où le mode recouvrement de l’impôt foncier est discuté¹⁶³ et il y revient à un autre endroit dans son ouvrage¹⁶⁴.

Abū Yūsuf explique qu’il a réalisé des recherches concernant ce qui avait trait au *ḥarāğ* du Sawād ; notamment ce qui avait été mis en place du temps de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb concernant d’une part l’impôt de *ḥarāğ* (*ḥarāğ al-arḍ*) et d’autre part concernant ce que les terres pouvaient supporter en matière d’imposition (*iḥtimāl arḍihim iḍ dāka li-tilka l-wazīfa*)¹⁶⁵. Un récit mettant en scène les deux responsables du cadastre de la région au temps de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Ḥuḍayfa et ‘Uṭmān b. Ḥunayf, sert d’introduction¹⁶⁶. À partir de celle-ci, Abū Yūsuf se positionne contre l’impôt établi à la mesure (autrement dit *‘alā l-misāḥa*) arguant qu’il est

¹⁶³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 96-109, La section s’intitule « Ce qu’il convient de faire dans le Sawād », [trad0. p. 73-85].

¹⁶⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 153-156.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 96

¹⁶⁶ *Ibid.*

préjudiciable aussi bien pour le *sulṭān* et le *bayt al-māl* que pour les assujettis au *ḥarāğ* (*ahl al-ḥarāğ*). Il présente ensuite ses arguments contre ce système, parmi lesquels la fluctuation des prix qui dépend de la volonté divine¹⁶⁷. Viennent ensuite trois *ḥadīṭ*-s exposant à chaque fois la réponse du Prophète à une demande de fixation de prix stables, à laquelle il répond que la variation des prix relève de la volonté divine¹⁶⁸.

Puis il poursuit son argumentation en évoquant cette fois les mauvais traitements et comportements engendrés par le prélèvement d'un montant fixe de l'impôt que les contribuables s'infligent entre eux¹⁶⁹. Le paragraphe dans le prolongement de celui-ci ne fait que poursuivre cette idée en revenant sur la nécessité d'un paiement équitable et léger. Il y évoque notamment les fonctionnaires de l'impôt¹⁷⁰. On y lit le terme de *muqāsama* mais il n'est pas possible d'en conclure qu'Abū Yūsuf fait ici référence à une pratique administrative spécifique. Vient ensuite une mention au Commandeur des Croyants dans un passage dans lequel Abū Yūsuf n'invite pas le Commandeur des Croyants à « examiner son projet », comme le traduit E. Fagnan, mais rappelle dans un premier temps la hauteur et supériorité de son opinion et de sa connaissance puis demande à Dieu, qui est celui qui a placé le calife à sa place, de l'assister pour garantir la justice et la préservation de la religion et du peuple¹⁷¹. D'un point de vue rhétorique et grammatical, Abū Yūsuf attribue donc l'idée de la modalité de recouvrement de l'impôt dont il s'apprête à exposer les modalités, au calife lui-même, en l'occurrence Hārūn al-Rašīd. Il montre le lien entre sa proposition et des enjeux plus larges que la simple question fiscale, à savoir, le gouvernement juste et équitable.

Une fois exposé le principe général, ou *aṣl*, à partir duquel Abū Yūsuf appuie la proposition de prélèvement d'impôt qu'il propose, il présente sa proposition, d'un point de vue pratique cette fois, en donnant les proportions des récoltes qui doivent être prélevées en fonction des cultures et des modalités d'irrigation ainsi que le fonctionnement du système.

Il préconise ainsi de prélever 2/5 en nature sur les cultures de blé et d'orge quand l'arrosage est naturel mais 3/10 quand il est artificiel. 1/3 de la récolte est collecté pour les dattiers, les vignes, les fourrages et les jardins (*bustān*) et 1/4 pour les cultures estivales. Il ajoute que rien de cela ne sera pris par une opération conjecturale (*bil-ḥars*). De plus, rien de ce qui sera gardé de ce qui est prélevé ne sera vendu par les marchands. Les partages des récoltes

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

(*al-muqāsamāt*) s'effectuent selon les prix (*aṭmān*) ou bien il est fait une estimation équitable (*qīma 'ādila*) qui ne surcharge pas les *Ahl al-ḥarāğ* ni ne lèse le *sulṭān*, puis on recouvre ce qui est dû. Enfin, il y a vente et partage du prix de la vente entre eux et le *sulṭān*¹⁷². L'impôt est donc désormais directement prélevé sur la récolte, en nature¹⁷³. Abū Yūsuf conclut sa section avec cinq *ḥadīṭ-s* qui permettent d'appuyer son propos, se référant notamment à la pratique prophétique à Ḥaybar¹⁷⁴.

Par bien des égards, cette structure argumentative trouve un écho dans le passage de Qudāma b. Ğa'far même si ce n'est plus Abū Yūsuf qui élabore l'argumentation mais le secrétaire/conseiller d'al-Mahdī, 'Ubayd Allāh. On y trouve en tout cas des arguments similaires comme la question économique relative à la fluctuation des prix. Les préjudices tant pour le Trésor que pour les contribuables sont par ailleurs aussi présents chez Qudāma b. Ğa'far. De la même manière, des *ḥadīṭ-s* sont convoqués pour défendre la proposition et c'est dans les deux cas le précédent de Ḥaybar qui est évoqué¹⁷⁵. On note cependant des différences dans la mise en pratique du système.

Dans les deux cas, les deux hommes fondent leur argumentation sur la question des prix, de leurs fluctuations et des conséquences de celles-ci sur les contribuables et l'État. Or la question de la fluctuation des prix, de la cherté de la vie est attestée dans d'autres sources et confirmée par les études modernes¹⁷⁶. C'est par exemple le cas dans l'épître d'Ibn al-Muqaffa' lorsqu'il aborde la question de l'armée et recommande de verser une partie des soldes aux soldats en vivres. Il explique en effet que la nécessité de verser des soldes élevées en argent tient au fait que les prix sont élevés, prix élevés qui expliquent d'ailleurs que le produit du *ḥarāğ* atteigne une grande valeur¹⁷⁷. Par ailleurs, on trouve dans le *Livre des Vizirs* d'al-Ğahšyārī une anecdote datée du règne d'al-Manšūr qui dépeint les relations entre le calife et son vizir Abū Ayyūb. Dans cette anecdote, on apprend que le vizir aurait acheté des denrées en provenance du Sawād de Kūfa et de Bašra à un moment où les prix étaient bon marché et qu'il aurait revendu ces denrées plus chères que leur prix d'achat¹⁷⁸.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Confirmation p. 153 du *Kitāb al-Ḥarāğ*.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 99-101.

¹⁷⁵ Les similitudes entre les deux passages, en matière de structure, peuvent être trouvées à un autre niveau. En effet, dans le reste de la section consacrée à « ce qu'il convient de faire dans le Sawād », les paragraphes suivants traitent des modalités de prélèvement de l'impôt de *'uṣr* sur les concessions terriennes puis ce qui fait l'objet de tout le reste du passage tient à ce qui peut faire l'objet d'une imposition, quel type de denrées et des variations en fonction des modalités d'irrigation, etc.

¹⁷⁶ C'est notamment le cas de M. Campopinao dans « State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries) ».

¹⁷⁷ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Şahāba*, p. 22.

¹⁷⁸ Al-Ğahšyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 117.

À cela, il faut rappeler le contexte de pression fiscale qui semble marquer les premières décennies abbassides¹⁷⁹. Nous pourrions élargir le spectre géographique de ces pressions fiscales à d'autres régions de l'empire puisque l'Égypte est alors marquée par des révoltes fiscales et que la *Chronique de Seert* conserve les traces de cette pression fiscale sur les populations de Ġazīra¹⁸⁰. Qu'une demande pour des changements dans le prélèvement des taxes, en particulier du *ḥarāğ* ait émergé pendant cette période ne doit donc pas surprendre.

Le contexte de pression fiscale ou du moins d'un poids de l'impôt qui n'était plus supportable par les assujettis au *ḥarağ* est d'autant plus clair dans le second passage du *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf qui traite d'un impôt proportionnel à la récolte¹⁸¹. Dans ce passage, le *cadi* répond à la question qui lui est posée sur les raisons pour lesquelles il pense que les *ahl al-ḥarāğ* doivent payer une part proportionnelle en nature (*gallāt*). L'argumentation qu'il avance pourrait se résumer de la sorte : il s'agit de ne pas imposer plus que ne peuvent le supporter les contribuables, au risque qu'ils abandonnent leurs terres. Pour défendre sa position, le juriste s'appuie sur le précédent de 'Umar et la tradition rapportant qu'il avait interrogé Huḍayfa et 'Uṭmān pour savoir si le Sawād pouvait supporter l'impôt qu'ils prélevaient, laissant ainsi la possibilité à l'imām de diminuer ou de majorer l'impôt en fonction de la réponse et à condition de ne pas surcharger les contribuables. Pour légitimer la pratique du prélèvement d'une proportion de la récolte, le juriste s'appuie sur la pratique de 'Umar à Nağrān et sur celle du Prophète à Ḥaybar¹⁸².

Il faut noter que, pour le cas du Bas-Iraq qui nous occupe, nous ne pouvons évaluer qu'imparfaitement la portée de cette réforme. Il est tout d'abord difficile de savoir si les terres *ḥarāğ* de toute la région étaient concernées. Dans la tradition présente dans *Futūḥ al-Buldān*, la région de Ḥulwān est par exemple mise à part¹⁸³. Si l'on peut déduire qu'il y eut effectivement un changement introduit dans le prélèvement de l'impôt et que celui-ci concerna les terres *ḥarāğ*, rien ne dit si elles étaient incluses. On peut lire par exemple que, dans le cas des autres

¹⁷⁹ Voir *supra*, Chapitre 2, 2.1.2.

¹⁸⁰ *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, 4^e partie, o. 129,130 et 138. Voir CAHEN, Claude (1954), « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica*, 1/2, p. 136-192 ; ROBINSON, Chase F. (2000), *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 156-158; pour une discussion sur la fiscalité en Haute-Mésopotamie, voir p. 44-50.

¹⁸¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 153-156 [trad. P. 127-131]

¹⁸² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 155.

¹⁸³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165.

régions de l'empire, les deux méthodes de recouvrement pouvaient cohabiter¹⁸⁴. Au II^e/VIII^e siècle, l'on peut conclure avec certitude que, vers la fin du siècle, des contribuables du *ḥarāğ* demandèrent un changement de mode de recouvrement de l'impôt, que cette demande fut relayée ou du moins également formulée par des savants et administrateurs et qu'elle fut, à un certain moment, mise en application dans la région du Sawād.

Dater avec précision la décision politique de mise en place de ce mode de recouvrement est complexe puisque la demande aurait débuté sous le califat d'al-Manşūr. Certains attribuent à al-Mahdī d'être celui qui l'a mise en pratique. Abū Yūsuf, pendant le règne de Hārūn al-Rašīd, aurait invité le calife à privilégier ce mode de collecte pour le *ḥarāğ*. Cela pourrait vouloir dire, soit que le changement n'eut pas lieu avant le règne de Hārūn al-Rašīd, soit qu'il le fut sous al-Mahdī puis à nouveau sous Hārūn al-Rašīd.

Les demandes des partisans de ce mode de prélèvement étaient adossées à un enjeu autour de la fluctuation des prix, dont nous avons les indices, et qui rendait plus difficile, pour les contribuables, dans le cas de prix bas, de réunir la somme fixée puisque les récoltes se vendaient à moindre coût ou au contraire lorsque les prix d'achat étaient élevés, la situation était cette fois préjudiciable à l'État. Les demandes s'inscrivaient par ailleurs dans un contexte de pression fiscale qui menait, dans certaines régions de l'empire, à des révoltes et au départ des paysans des terres. L'on doit ajouter à ce tableau le fait qu'un certain nombre de terres *ḥarāğ* avait été acquis par des musulmans mais l'agentivité des élites non-musulmanes a déjà été mentionnée¹⁸⁵ et le terme arabe d'*al-nās* ne peut être circonscrit aux notables musulmans. Les redevables de l'impôt de *ḥarāğ* cherchaient à négocier auprès du pouvoir afin de diminuer le poids de l'impôt.

Ce mode de recouvrement de l'impôt de *ḥarāğ* n'est pas mentionné chez Yaḥyā b. Ādam ou chez Abū 'Ubayd al-Qāsim. En effet, alors même que Yaḥyā b. Ādam est, dans *Futūḥ al-Buldān*, celui qui rapporte l'information, il n'en est question nulle part dans son *Kitāb al-Ḥarāğ*. Cette absence n'est peut-être pas étrangère à la nature de ces ouvrages qui s'appuyaient sur des traditions et opinions juridiques. Dans le cas de la collecte de l'impôt selon le principe de la *muqāsama*, même si les deux juristes connaissaient son existence, ils ne l'ont peut-être pas mentionnée car il n'y avait ni tradition, ni opinion juridique. Pourtant, Abū Yūsuf s'appuie sur

¹⁸⁴ TABĀTABĀ'Ī (1983), *Kharāj in Islamic Law*, p. 37.

¹⁸⁵Voir Chapitre 4, IV. Les non-musulmans et le pouvoir dans le Bas-Iraq.

des traditions relatives à la pratique prophétique à Ḥaybar pour défendre sa proposition¹⁸⁶. La « *muqāsama* » est présentée comme une décision politique de l'*imām*.

En outre, l'autre raison pourrait tenir au fait que le principe d'une taxe proportionnelle à la récolte était de mise dans la région du Sawād pour les récoltes des musulmans qui étaient redevables du *'uṣr* et celles des métayers des terres d'État (*ṣawāfi*) dont le contrat d'exploitation comprenait un partage de la récolte comme moyen de redevance¹⁸⁷.

2.5. *Quelques éléments sur la société des contribuables*

La question de savoir qui payait quel impôt est traitée par les juristes lorsqu'ils abordent des questions particulières parmi lesquelles la location d'une terre à un cultivateur, en d'autres termes le cas des contrats d'exploitation des terres¹⁸⁸. Le débat découle directement du fait que l'impôt de *ḥarāğ* dépend de la superficie du sol et comporte cette somme fixe d'un dirham et d'un *qafīz* alors que le *'uṣr* est un impôt qui porte sur les récoltes, selon les types de récolte et à partir d'une certaine quantité¹⁸⁹. Du cadre établi pour penser la fiscalité foncière, un certain nombre de problèmes pratiques émergeaient et on tentait d'y répondre théoriquement. Dans la pratique, du point de vue de l'État, l'important était d'abord que les impôts prélevés sur les terres et sur leurs productions, qui constituaient l'essentiel de ses revenus, soient collectés et parviennent jusqu'au Bayt al-Māl.

En fait, l'identification non seulement des contribuables mais également de ceux qui payaient effectivement l'impôt n'est pas évidente. Cela tient en particulier à ce que les discours sur la fiscalité, en particulier tels qu'on les lit dans les ouvrages à intention normative ne permettent que très imparfaitement de savoir comment fonctionnait l'exploitation des sols et quelles formes avaient les domaines fonciers. Lorsque nous évoquons la géographie administrative en Iraq au II^e/VIII^e siècle, nous avons interrogé l'échelle administrative du village et rappelé à cette occasion que ce village constituait une unité fiscale¹⁹⁰ de sorte que le *ḥarāğ* était donc calculé pour l'ensemble des terres du village et ce, on peut le supposer, quelles que soient les modalités d'exploitation de celles-ci. Il y avait donc une responsabilité collective

¹⁸⁶ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 99-100.

¹⁸⁷ M. Morony formule une conclusion similaire (*Iraq after the Muslim conquest*, p. 104-105).

¹⁸⁸ Voir *infra*, Chapitre 8 - Parce que ces contrats constituent un des moyens pour faire l'histoire de la société paysanne, nous y reviendrons dans le chapitre correspondant, IV, p. 402-420.

¹⁸⁹ Voir *supra*, 2.2. et 2.3.

¹⁹⁰ Voir *supra*, Chapitre 3, 3.3. L'échelle administrative du village ?, p. 159-163.

de l'impôt¹⁹¹. Si le *ḥarāğ* était calculé à partir de l'établissement d'un cadastre, c'est celui-ci qui organisait la société des contribuables du *ḥarāğ*. Une fois celui-ci établi, l'impôt était attendu par unités fiscales. Le problème est que nous ne disposons pas de ces cadastres et les estimations fiscales auxquelles nous avons accès sont établies à l'échelle des districts fiscaux et non pas des domaines.

Auprès de qui était effectivement collecté l'impôt au II^e/VIII^e siècle? Cette question ne trouve pas de réponse complète dans la littérature normative. Elle relève en fait plutôt de l'administration fiscale et non plus de la théorie fiscale, à moins qu'elle ne croise des questions liées à la nature même de ces impôts comme nous l'avons précisé.

Dans le *Ta' rīḥ* d'al-Ya' qūbī, on apprend qu'en 184/800, Ḥarūn al-Rašīd (r. 170-93/786-809) délégua 'Abdallāḥ b. al-Ḥayṭam b. Sām pour prendre les arriérés d'impôts auprès des fonctionnaires (*al-'ummāl*), des grands ou moyens propriétaires (*al-tunnāt*¹⁹²), des *dahāqīn*, des propriétaires de *ḍiyā'*, des négociants (*al-mubtā'īn lil-ğallāt*) et des fermiers de l'impôt (*al-muqbilīn*)¹⁹³. L'on peut supposer que ces six catégories étaient sinon des contribuables, du moins ceux auprès de qui était collecté l'impôt.

Le terme de *tunnāt* (ou *tunna'*) que nous avons traduit par « grands ou moyens propriétaires » est celui qui renvoie à la catégorie à la fois la plus évidente et la moins facile à identifier. Les chercheurs s'accordent à en faire de grands propriétaires fonciers¹⁹⁴. L'on peut émettre l'hypothèse qu'ils étaient propriétaires de terres de *ḥarāğ* en raison de la présence d'une autre catégorie dans la liste, celle des propriétaires de *ḍiyā'* (*aṣḥāb al-ḍiyā'*). Le concept de *ḍiyā'* (sg. *ḍay'a*) est en effet au II^e/VIII^e siècle synonyme de *qaṭā'i'*, au sens de concessions foncières et désigne les terres de dîme¹⁹⁵. L'impôt serait donc collecté auprès des propriétaires des terres de *ḥarāğ* et des terres de *'uṣr*. Il faut ajouter à ces deux catégories celle des *dahāqīn*, que les traducteurs de la récente traduction anglaise traduisent justement d'après nous par « villages chiefs¹⁹⁶ ». En effet, le rôle des *dahāqīn* au cours des premiers siècles de l'islam consista notamment à collecter l'impôt des villages qu'ils administraient¹⁹⁷. Ils étaient également des propriétaires fonciers dans la région mais l'on peut supposer qu'ils seraient alors

¹⁹¹ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 115.

¹⁹² En arabe التناء mais on trouve aussi l'orthographe suivante التناء

¹⁹³ Al-Ya' qūbī, *Ta' rīḥ*, vol. 2, p. 501 [trad. p. 1163]

¹⁹⁴ CAMPOPIANO, Michele (2012), "State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)", *Studia Islamica*, 3, p. 23; LOKKEGAARD (1950), *Islamic Taxation*, p. 166-8; SHIMIZU, Makoto (1965), "Les finances publiques de l'État 'abbāsside", *Der Islam*, 42/1, p. 16; SAMARRAIE (1970), *Agriculture in Iraq during the 3rd century AH*, p. 51.

¹⁹⁵ CAHEN, Claude, « *Ḍay'a* », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

¹⁹⁶ M. S. GORDON, Ch. F. ROBINSON, E. K. ROWSON et M. FISHBEIN (ed.), *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Ya' qūbī*, vol. 3, p. 1163.

¹⁹⁷ Voir *supra*, Chapitre 3, p. 161 et *infra*, Chapitre 8, p. 381-384.

inclus dans le groupe des *tunna*. Ils renvoient selon nous ici à ces responsables de l'impôt à l'échelle villageoise.

Les négociants ou littéralement « ceux qui vendaient les récoltes » sont ceux qui avaient la charge de l'achat des récoltes pour les revendre ensuite. Ils jouaient donc un rôle essentiel dans l'administration fiscale puisqu'ils permettaient aux contribuables d'écouler leur production et de récupérer la somme exigée au titre de l'impôt. Enfin les fermiers de l'impôt (*al-muqbilīn*) étaient des notables locaux qui avançaient le produit de l'impôt au Trésor public et se remboursaient en percevant les sommes dues par les contribuables¹⁹⁸. Leur existence et cette pratique consistant à laisser un intermédiaire avancer le produit de l'impôt pour les habitants d'une certaine unité fiscale sont attestées dans les textes du II^e/VIII^e siècle. 'Ubayd Allāh al-'Anbārī y fait référence dans son épître¹⁹⁹ et Abū Yūsuf s'exprime sur cette pratique dans la section qu'il consacre à l'administration fiscale dans le *Sawād*²⁰⁰. Dans un premier temps, le cadi s'oppose à la pratique en arguant que le fermier profite de sa position et est injuste envers les assujettis au *ḥarāğ*, ce qui va à l'encontre d'une administration fiscale juste et risque d'être facteur de ruine²⁰¹. Dans un second temps, il indique néanmoins que si les habitants d'un canton ou sous-district (*tassūğ*), ou d'une ville (*mişr*) viennent avec un homme qui dit répondre (*ḍamana*) pour les gens de ce sous-district de leur *ḥarāğ*, qu'ils sont d'accord, la question est examinée. Si cela est accepté, il répond donc du *ḥarāğ* et on envoie quelqu'un qui reçoit un traitement (*riżq*) du Trésor pour surveiller l'action de ce fermier²⁰². Abū Yūsuf confirme donc l'existence de cette pratique et propose des modalités d'encadrement de celle-ci. La pratique consistant à laisser quelqu'un avancer ainsi les impôts pour un sous-district devait dans une certaine mesure faciliter le travail de collecte des fonctionnaires de l'impôt puisqu'ils n'avaient alors à s'adresser qu'à une seule personne comme dans le cas des *dahāqīn*.

Nous avons laissé pour la fin les *'ummāl* ou fonctionnaires qui étaient ceux qui avaient la charge de cette collecte de l'impôt pour le *Dīwān* en charge de l'impôt. Ils sont cités en première position d'après nous car la mission 'Abdallāh b. al-Ḥaytam b. Sām consista sûrement, dans un premier temps, à faire œuvre de vérification du travail effectué par ces fonctionnaires auprès des contribuables ou de leurs représentants.

¹⁹⁸ CLAUDE Cahen, « Kabāla », *Encyclopédie de l'Islam*, [en ligne].

¹⁹⁹ Wakī', *Aḥbār al-Qubāt*, II, p. 102 [trad. dans Tillier, Mathieu (2006), « Un traité politique », p. 162]

²⁰⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, section « *fī taqbīl al-sawād wa-ğayr al-sawād wa-ḥtiyār al-wulāt lahum wa-l-taqaddum ilayhim* » p. 185-205.

²⁰¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 185.

²⁰² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 186.

Cette liste présente dans le *Ta' rīh* d'al-Ya' qūbī donne une image imparfaite de la société des contribuables. Elle permet en priorité d'identifier ceux auprès de qui l'impôt était collecté. On identifie effectivement des individus qui avaient un lien direct avec les terres qui étaient les leurs ou dont ils étaient responsables (les *tunna'* et les propriétaires de *diyā'* et, dans une moindre mesure les *dahāqīn*) mais elle dénombre également des gens qui ne sont pas identifiés en tant que membres de la société foncière mais pour leur rôle dans le système fiscal : les fermiers de l'impôt et les fonctionnaires et aussi les négociants, auxquels on peut ajouter les *dahāqīn*.

Répondre à la question « qui payait l'impôt foncier ? » suppose donc de choisir une approche pluriscalaire. À l'échelle de l'État, ceux qui payaient étaient ceux auprès de qui l'impôt pouvait être collecté. À l'échelle de ceux auprès de qui on le collectait, cela dépendait des modes d'exploitation des sols. Le poids de l'impôt retombait souvent sur celui qui cultivait effectivement la terre dans le cadre de différents types de contrat. Dans une certaine mesure, les catégories identifiées dans cette liste étaient des intermédiaires entre le Bayt al-Māl et ceux qui exploitaient la terre.

Le passage tiré du *Ta' rīh* d'al-Ya' qūbī rappelle par ailleurs que les sources narratives conservent un certain nombre de passages concernant la politique fiscale et sa mise en œuvre, en particulier la question de la collecte de l'impôt.

Les *Kutub al-Ḥarāğ*, même si leurs formes varient, ont en commun de concentrer leur propos sur un objet en particulier, la politique fiscale. Nous avons rappelé que leur nombre était plus grand que les quelques ouvrages auxquels nous avons aujourd'hui accès et nous avons clairement identifié la fin du II^e/VIII^e siècle comme le moment du développement de cette littérature²⁰³. Nous pensons que ces ouvrages à vocation normative et leur pendant dans les ouvrages narratifs à travers les anecdotes sur l'impôt rendent compte d'un objectif : celui d'aider *l'imām* à avoir une bonne politique fiscale.

²⁰³ Voir *supra*, Chapitre 2, 2.1.3.4., p. 110-112.

III. L'impôt qui s'impose : du bon gouvernement

Jusqu'à présent, nous avons vu la justification de la fiscalité puis les modalités pratiques que l'on peut voir à travers les sources à vocation normative, mais l'impôt ne peut pas être considéré uniquement comme une transaction financière entre les contribuables et l'État, il constitue également un contrat social. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'acceptation de l'impôt par les conquis est interprétée par certains juristes du II^e/VIII^e siècle comme une convention (*'ahd*). Les ouvrages sur le *ḥarāğ*, au sens de la fiscalité en général, en isolant la question du reste des questions du droit, la singularisent parce qu'elle englobe une grande partie de la société des gouvernants et des gouvernés. Ailleurs, dans les ouvrages narratifs, la fiscalité est souvent traitée sous le point de vue du bon gouvernement.

3.1. L'administration de l'impôt

Le sujet a déjà été défriché et de nombreuses études abordent la question de l'administration de l'impôt à différentes périodes incluant le II^e/VIII^e siècle. Nous renvoyons donc à ces travaux²⁰⁴ en notant que la difficulté pour le II^e/VIII^e siècle consiste notamment à ne pas calquer des pratiques postérieures mieux identifiées à partir de la seconde moitié du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècle.

L'administration de l'impôt en Iraq est marquée par une continuité entre la période sassanide et la période islamique, que ce soit en matière de pratiques ou d'individus²⁰⁵. L'administration de l'impôt était par ailleurs gérée à l'échelle régionale et l'hétérogénéité des pratiques était de mise²⁰⁶. Le bureau de l'impôt (*diwān al-ḥarāğ*) fut l'un des premiers à être

²⁰⁴ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 99-125 ; Michel CAMPOPIANO a rédigé plusieurs articles dans lesquels il aborde la question ; mais l'un des plus détaillés s'intitule « L'administration des impôts en Iraq et en Iran de la fin de la période sassanide à la crise du califat abbasside », dans X. Ballestin et E. Pastor (éds.), *Lo que vino de Oriente. Horizontes praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, British Archaeological Reports, Oxford, 2013, p. 17-28 ; Dominique Sourdel dans son ouvrage sur le *Vizirat abbasside* consacre la quatrième partie de son deuxième volume à « l'Office du Vizir » et le deuxième chapitre à la fonction administrative de celui-ci dans lequel on trouve des informations sur l'administration abbasside notamment fiscale mais plutôt les IX^e et X^e siècles (p. 579-615) ; ALKABASH, Said (2011), *Les sources de la fiscalité en Islam des origines à la chute des Omeyyades*, sous la direction de Madame le Professeur Françoise Micheau, consacre le chapitre 8 à l'aspect administratif, DURI, 'Abd al-'Azīz (2011), *Early Islamic Institutions, Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and Abbasids*, Londres, I. B. Tauris.

²⁰⁵ MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 99-125 qui met néanmoins en évidence les différences entre la période sassanide et islamique en ce qui concernait les taux prélevés sur les cultures, les modalités de prélèvement et les cultures taxées (p. 102); CAMPOPIANO, Michele (2013), « L'administration des impôts en Iraq et en Iran de la fin de la période sassanide à la crise du califat abbasside ».

²⁰⁶ Voir par exemple VALLET (2015), « La comptabilité d'État en pays », §6 [En ligne : <https://books.openedition.org/igpde/4112?lang=fr#bodyftn9>].

mis en place par l'administration califale, en relation directe avec le bureau des pensions (*diwān al-‘atā’*) puisque les impôts permettaient de financer les soldats²⁰⁷. La période marwānide est notamment marquée par l'arabisation de l'administration et des bureaux²⁰⁸ et, de manière parallèle à l'élaboration de normes fiscales, par l'exercice d'un contrôle plus grand sur l'administration de l'impôt et sur son organisation. Le fait qu' Ibn al-Muqaffa' dans la *Risālat al-Ṣaḥāba* (*L'Épître des compagnons*), vers les années 750, prône une uniformisation du système et une meilleure organisation de l'administration pourrait être l'indication d'une centralisation limitée de celle-ci, du moins en matière de contrôle de l'administration²⁰⁹. Il n'est pas surprenant que la structuration et l'organisation de l'administration fiscale se soient faites de manière progressive et que cette administration ait pu connaître des modifications. De quand datait, par exemple, la distinction entre le *diwān al-ḥarāğ* et le bureau des domaines (*dīwān al-diyā'*) qui aurait été auparavant appelé *dīwān al-ṣawāfi*²¹⁰ ?

Un bureau du contrôle (*dīwān al-azimma*) aurait par ailleurs été créé en 162/778-9 par al-Mahdī qui confia sa direction à ‘Umar b. Bazī’²¹¹. Ce bureau aurait concerné précisément les services liés au foncier et à l'impôt et l'institution répondrait à un effort de centralisation des services²¹². La création de ce service pendant le règne d'al-Mahdī renforce l'image d'un califat clef pour la fiscalité et l'administration de l'État en général²¹³. Il est, pour notre sujet, le signe d'une volonté califale de contrôler le bon fonctionnement de l'administration fiscale foncière. La notion de contrôle des administrateurs est également présente dans l'ouvrage d'Abū Yūsuf lorsqu'il donne des recommandations concernant la manière de choisir les fonctionnaires fiscaux²¹⁴.

²⁰⁷ Voir KENNEDY (2001), *The armies of the caliphs*, p. 59 sq.

²⁰⁸ L'article de Martin Sprengling (1939), "From Persian to Arabic", *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 56, p. 325-336 fait toujours référence. Voir plus récemment Al-Qāḍī (2010), "The names of Estates in State Registers before and after the Arabization of the *dīwāns*". Dans la note 1 (p. 255), elle fait le point sur l'historiographie et répertorie les indications sur cette arabisation dans les sources narratives arabes, dont al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 181-182 « نقل ديوان الفارسية ».

²⁰⁹ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 38-39 [trad. P. 117-118].

²¹⁰ SOURDEL (1959-60), *Le Vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, p. 590-592 [Les principaux services centraux] On pourrait se demander si le changement de nom rendait compte par exemple du fait que ces terres « *ṣawāfi* » avaient été en partie concédées par l'État à des individus ?

²¹¹ SOURDEL (1959-60), *Le Vizirat abbaside*, p. 112 ; voir al-Ğahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 166 : On y lit que ‘Alī b. Yağfīn remplace ‘Umar b. Bazī’ en 168.

²¹² SOURDEL (1959-60), *Le Vizirat abbaside*, p. 113.

²¹³ SOURDEL (1959-60), *Le Vizirat abbaside*, p. 93-94.

²¹⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 192 [trad. p. 168-169].

3.2. La fiscalité dans les discours sur le bon gouvernement

Nous avons évoqué précédemment le cas de cette décision de Hārūn al-Rašīd en 184/800 de récupérer les arriérés d'impôts en nommant 'Abdallāh b. al-Ḥayṭam b. Sām qui se chargea de sa mission en faisant usage de la force. Dans cette anecdote du *Ta'riḥ* d'al-Ya'qūbī, on apprend que la même année, Hārūn al-Rašīd tomba gravement malade puis guérit. Al-Fuḍayl b. 'Iyād (m. 187/803)²¹⁵, transmetteur de *ḥadīṭ*-s et *zāhid*, qui rendit visite au calife et vit que les gens souffraient du *ḥarāğ* dit en substance au calife de les soulager car « Dieu a dit que celui qui fait souffrir les gens sur la terre, Dieu le punira le jour du jugement dernier ». Al-Rašīd supprima le recours aux châtiments pour l'année en cours²¹⁶.

Des anecdotes concernant la fiscalité et mettant en scène des califes ou des personnages influents de la cour sont nombreuses dans les sources de notre corpus, en particulier pour la période abbasside²¹⁷. La fiscalité fait partie des thèmes à travers lesquels la terre est présente dans les chronographies. L'on peut même considérer que la fiscalité et ce qui touche à l'impôt, notamment le *ḥarāğ*, font partie des questions foncières en lien avec le califat parmi les plus récurrentes.

L'exemple situé pendant le règne de Hārūn al-Rašīd renseigne ainsi sur un certain nombre d'individus qui étaient soumis à l'impôt ou qui avaient en tout cas un rôle à jouer dans la collecte de celui-ci. Le thème est par ailleurs celui des violences subis par ces gens – al-Ṭabarī parle d'*al-nās*²¹⁸ — à l'occasion de cette décision du calife. Il peut être mis en lien avec l'ensemble des nombreuses mentions que nous trouvons dans le corpus indiquant que les premières décennies abbassides étaient marquées par une dénonciation des injustices fiscales²¹⁹. Toutefois, prises dans son ensemble, ce ne sont pas seulement ces indications

²¹⁵ Sur lui, voir Smith, M., « al-Fuḍayl b. 'Iyād », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

²¹⁶ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, vol. 2, p. 501. Il est fait mention du rôle de 'Abd Allāh dans la récupération des arriérés d'impôts en recourant à la violence dans al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 8, p. 272.

Il serait intéressant d'explorer d'autres anecdotes similaires à cette situation du souverain qui souhaite se racheter quand il sent qu'il va mourir.

²¹⁷ Pour ne donner que quelques exemples : dans le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī : pendant le règne de Hārūn al-Rašīd, un homme parmi les fonctionnaires est nommé à la collecte du *ḥarāğ* du Sawād et Yaḥyā b. Ḥālid b. Barmak lui conseille d'augmenter les recettes et d'assurer la prospérité des terres, que Ğa'far et al-Rašīd l'invitent à agir avec justice et équité (Volume 8, p. 352-353) ; sous le califat d'al-Manšūr, on apprend par ailleurs que le calife reçut de la part d'un homme parmi les gens du Sawād une requête (*ruq'a*) dans laquelle il se plaignait d'un collecteur de l'impôt. Al-Manšūr lui indiquait alors de l'envoyer à lui. Dans le *Livre des vizirs* d'al-Ġahšiyārī, on apprend que les *Ahl al-ḥarāğ* subissent des injustices et violences. Abū 'Ubayd Allāh, le vizir du calife, aurait donc écrit à tous les collecteurs pour que les injustices cessent (p. 142-143) ; ou un autre exemple qui est également daté du califat d'al-Mahdī, dans lequel on lit que Yaḥyā b. Ḥālid b. Barmak agit injustement à l'égard des assujettis au *ḥarāğ* et leur imposa notamment le « *ḥarāğ al-šāğar* », autrement dit l'impôt sur les arbres [les cultures arboricoles n'étaient normalement pas imposées] (p. 151).

²¹⁸ Notons au passage que la comparaison entre les passages dans les deux ouvrages d'al-Ya'qūbī et d'al-Ṭabarī fournit un rare exemple pour savoir à quoi *al-nās* pouvait renvoyer.

²¹⁹ Voir *supra*, Chapitre 2, 2.1.2.

éparses de l'anecdote qui nous intéressent mais la mise en relation de cette décision du calife abbasside avec sa maladie puis sa guérison, ajoutée à cela, cette phrase attribuée à l'ascète Fuḍayl rappelant au calife la punition divine qui attend ceux qui châtient les hommes sur terre.

Ce passage est donc à compter au nombre de ceux qui servent à dénoncer le comportement injuste du délégué du calife et à recommander la justice et l'imposition juste. La maladie de Ḥārūn al-Rašīd est présentée comme une conséquence du mauvais comportement de son délégué à l'égard de ses sujets et administrés, comme une punition divine. D'une certaine manière, cette histoire dépeint l'inverse d'un roi thaumaturge²²⁰ puisqu'en lieu et place d'un guérisseur, le calife est celui qui ordonne le mal et est infecté par celui-ci.

La recommandation consistant à appliquer une juste fiscalité est notamment observable dans deux textes : la *Risālat al-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa' et le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf séparés d'une vingtaine d'années. À bien des égards ces textes ont des similarités²²¹ et nous pensons qu'ils peuvent être considérés comme des traités politiques²²².

Ibn al-Muqaffa', nous l'avons évoqué précédemment concernant l'administration de l'impôt, dénonce l'attitude des percepteurs à l'égard des contribuables. Les propositions faites pour y remédier, notamment la mise en place d'une administration fiscale mieux ordonnée et contrôlée, sont présentées comme visant à garantir le bien-être du peuple et la bonne culture des terres²²³. Le thème de la juste fiscalité est donc abordé par la nécessité de s'assurer du bon fonctionnement de l'administration fiscale, non seulement par le choix de ses administrateurs, mais par la mise en place d'un système juste. Les mauvais traitements imputables à ces fonctionnaires, délégués de l'autorité califale, rejaillissent sur le calife et entachent sa personne, à l'image de ce qui arriva à Ḥārūn al-Rašīd. 'Abd Allāh usa de violence pour récupérer ces arriérés mais comme il avait délégué par Ḥārūn al-Rašīd, le mauvais comportement du délégué à l'égard des contribuables renvoie au mauvais gouvernement du calife.

Les même idées sont présentes en des termes sensiblement similaires dans le traité d'Abū Yūsuf. C'est en particulier le cas lorsqu'Abū Yūsuf, dans la section consacrée à la perception des impôts, rappelle que le contribuable ne peut être frappé. Il ajoute qu'il a appris que les *ahl al-ḥarāğ* étaient maintenus au soleil et frappés et qu'il considère ces actes comme

²²⁰ Voir BLOCH, Marc (1624), *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg et Paris.

²²¹ Voir *supra*, Chapitre 2, p. 107-108.

²²² Sur la question de l'impôt injuste, on pourrait aussi voir *Le Livre des califes qui s'en remirent au jugement d'un cadī* d'Abū Hilāl al-'Askarī (m. v. 400/1010) dans lequel on lit une sorte d'historique de ces rapports des souverains à l'impôt. Pour l'édition et la traduction du texte, voir TILLIER, Mathieu (2011), *Abū Hilāl al-'Askarī, Le Livre des califes qui s'en remirent au jugement d'un cadī*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cahiers des Annales Islamologiques, 30.

²²³ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-Ṣaḥāba*, p. 38.

déshonorants pour l'islam²²⁴. Puis à l'occasion, il y revient dans un paragraphe sur le contrôle à exercer sur les fonctionnaires du *ḥarāğ* dans lequel il rappelle au calife que tout acte d'injustice ou d'exaction commis par le chef du *ḥarāğ* est attribué aux ordres qu'il a reçus même s'ils sont tout autre²²⁵. Enfin, avant de clôturer sa section avec une suite d'une trentaine de traditions – un nombre considérable en comparaison des autres sections de l'ouvrage — qui remontent dans cet ordre, à Dieu, au Prophète, à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz²²⁶, et ont toutes trait à la question du bon gouvernement, Abū Yūsuf écrit :

Par la justice, l'équité à l'égard de l'opprimé et l'abstention de toute injustice, et en outre de la récompense qui y est attachée, le *ḥarāğ* s'accroît et la prospérité du pays se développe ; la bénédiction accompagne la justice et fait défaut à la violence ; la perception du *ḥarāğ* opérée avec violence entraîne la perte et la ruine du pays. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, grâce à la justice et l'équité qu'il déployait à l'égard des contribuables et à la suppression de toute injustice, retirait du *ḥarāğ* du Sawād cent millions de dirhams, et le dirham avait alors le poids du *miṭqāl*. Si donc, Prince des croyants, tu recherchais la faveur divine en tenant seulement tous les mois ou tous les deux mois une audience où tu recueillerais les plaintes des opprimés et désavouerais les oppresseurs, j'y verrai que tu n'es pas de ceux qui se désintéressent des besoins de leurs sujets. [...] J'espère ainsi pour toi la plus grande des récompenses ; à celui qui épargne au croyant une affliction en ce monde, Dieu épargnera une affliction dans l'autre vie²²⁷.

Dans ce passage, Abū Yūsuf recommande au calife d'organiser des audiences pour recevoir les plaintes mais nous retenons particulièrement le début du passage dans lequel se lit l'équation : justice et équité = accroissement du *ḥarāğ* et prospérité du pays ; et violence et injustice = ruine et perte. Une fiscalité juste est donc présentée comme un gage de richesse et de prospérité. De plus, tant la proposition de mise en place d'audiences que les nombreuses traditions qu'Abū Yūsuf choisit de rapporter tendent à montrer que la fiscalité est un moyen utilisé pour discuter du bon gouvernement. C'est même certainement l'exemple idéal pour conseiller le souverain sur le gouvernement juste et les risques de la tyrannie.

La fiscalité, en particulier via la question de son administration, était un thème privilégié dans le cadre d'une entreprise édicatrice visant à informer et prôner le bon gouvernement. C'est, d'après nous, la raison pour laquelle on trouve autant d'anecdotes relatives à l'impôt dans les sources et que ces histoires concernent toujours directement ou indirectement l'État omeyyade ou abbasside.

²²⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 190 [Trad. p. 166].

²²⁵ *Ibid.*, p. 192. فإن كل ما عمل به والي الخراج من الظلم والتعسف، فإنما يحمل على أنه قد أمر به، وقد أمر بغيره.

²²⁶ *Ibid.*, p. 194-204.

²²⁷ *Ibid.*, p. 193-94 [trad. p. 170].

3.3. *Un observatoire du bon gouvernement*

L'impôt est l'un des sujets politiques le plus inclusif du point de vue du gouvernement car chaque homme majeur libre, quelle que soit sa confession, était soumis à l'impôt ou au moins y participait. C'est dire que l'impôt n'était pas seulement un exemple au service d'un discours sur le bon gouvernement, il constituait dans le même temps un observatoire de ce bon gouvernement pour les contemporains du II^e/VIII^e siècle et un champ propice pour le chercheur à l'étude de la gouvernementalité au temps des Omeyyades et des Abbassides.

Les contemporains du II^e/VIII^e siècle évaluaient ce gouvernement selon qu'ils étaient contribuables ou bénéficiaires de sorte que parler de système fiscal juste renvoyait d'une part au prélèvement de l'impôt mais aussi à la redistribution de ces revenus. Tous deux constituaient des activités gouvernementales clefs et à l'égard desquelles les habitants du Bas-Iraq étaient particulièrement attentifs. La question de la redistribution n'est abordée dans cette thèse qu'à la marge mais constituait néanmoins une préoccupation de première importance au II^e/VIII^e siècle et fut un des sujets de la négociation entre les Iraquiens et l'État comme en atteste le traité politique de 'Ubayd Allāh al-Ḥasan daté du califat d'al-Mahdī²²⁸. Dans ce dernier le *cadi baṣri* prenait position dans le débat sur le partage du *fay'*, disant qu'il devait être partagé selon une répartition égalitaire, donc entre tous les musulmans, alors qu'il n'était alors versé qu'aux descendants des émigrés arabes²²⁹.

Parce qu'elles étaient donc deux prérogatives de l'État califal, la collecte et la redistribution de l'impôt étaient mentionnées dans les testaments politiques que les califes laissaient à leurs fils. Il en est par exemple très clairement question dans le testament laissé par al-Manṣūr à al-Mahdī²³⁰. Dans celui-ci, on lit très clairement que le futur calife doit redistribuer aux musulmans leur part, voir augmenter celle-ci tout en garantissant que les sols soient bien cultivés en allégeant le fardeau que constitue l'impôt foncier²³¹.

Car c'est dans l'impôt que peut être prise la mesure de la tyrannie. À travers ces conseils adressés au prince sur le gouvernement juste, on voit aussi une critique de la tyrannie. En effet, chez les auteurs du II^e/VIII^e siècle et dans les chronographies des siècles suivants, on remarque

²²⁸ Pour une présentation du traité voir *supra* Chapitre 2, p. 102-104.

²²⁹ TILLIER (2006), « Un traité politique », p. 147.

²³⁰ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 472-474. [Trad. p. 1131-1134]. Al-Ṭabarī évoque également ce testament dans son *Ta'riḥ*, vol. 8, p. 102-109 [trad. vol. 29, p. 149-157].

²³¹ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 474. [Trad. p. 1133]. Le passage qui pourrait être correspondant chez al-Ṭabarī est lu vol. 8, p. 106 [trad. vol. 29, p. 154].

qu'une des marques de la tyrannie est un impôt excessif ou confiscatoire et qu'il y a clairement une relation de cause à effet entre fiscalité injuste, et donc tyrannique, et la déperdition de l'État. Il y aurait donc trois niveaux à considérer : le montant de l'impôt, qui ne doit pas être trop lourd à porter pour ne pas opprimer les gens qui travaillent la terre. Ce qui implique un deuxième niveau : il faut que le calcul soit juste. On observe donc une tentative des auteurs pour prôner un système d'impôt moins injuste. C'est notamment ce qu'on observe dans les discours sur la *muqāsama*. Le troisième niveau est celui de la collecte : il importe de ne pas user de châtiments corporels. Les mots d'Abū Yūsuf à ce sujet ne sont pas dénués d'une certaine gravité dans la mesure où ils sont adressés au calife. Le bon gouvernement fiscal comprend enfin la bonne redistribution du *fay'* aux musulmans.

L'impôt n'était donc pas seulement un exemple adapté pour discuter du bon gouvernement. La fiscalité constituait cet observatoire du gouvernement à même d'évaluer son degré de tyrannie. La manière dont les différentes questions relatives à la fiscalité - que ce soit son cadre juridique, le paiement de l'impôt ou son administration- avaient pu faire l'objet de débats, revendications et tensions confirme, d'après nous, la nécessité de préférer une approche immanente du pouvoir.

La fiscalité est donc le lieu privilégié d'une discussion de nature politique. L'utilisation des sources sur la fiscalité et des anecdotes en lien direct avec l'impôt dans les sources narratives à intention historique doit donc se faire en conservant à l'esprit cette spécificité du discours sur la fiscalité foncière à la fois du point de vue du régime d'historicité que du droit politique. Notre hypothèse est que la fiscalité foncière était l'un des lieux privilégiés de la discussion sur le gouvernement de l'*imām* au II^e/VIII^e siècle car elle constituait un contrat social.

Conclusion

Les ouvrages à intention normative consacrés à la question fiscale s'emploient à proposer une mise en récit des débuts de l'islam et une interprétation du passé qui légitiment l'imām dans son rôle de contrôle de la politique fiscale. L'argumentation est fondée sur des exemples et traditions du passé. Ce passé a ensuite été arrangé afin de justifier des décisions politiques servant les intérêts du pouvoir califal. C'est en ces termes que l'on peut analyser le rapport de ces ouvrages à leur présent d'écriture et donc aux raisons qui motivèrent leur

composition. Dans ce cadre théorique, on distingue néanmoins les éléments d'une fiscalité pragmatique qui rappellent que l'objectif reste d'assurer à l'État des revenus suffisants, tout en garantissant une justice fiscale et sociale.

L'impôt est pensé comme un contrat social et sa dimension profondément politique se retrouve dans les discours sur le bon gouvernement. Nous verrons dans le prochain chapitre en quoi les tensions que l'on a pu repérer dans l'élaboration du droit foncier trouvent un écho au niveau social, ce que l'on peut identifier lorsqu'on s'intéresse à la question de la fabrique des propriétaires fonciers.

CHAPITRE 6 - LA FABRIQUE DES PROPRIETAIRES BAS-IRAQIENS

La question de la propriété foncière, en particulier celle de l'existence d'une propriété privée au cours des premiers siècles de l'Islam et plus largement la question de la manière dont les individus possédaient la terre, fait l'objet de débats historiographiques sur lesquels il nous faudra dire un mot. L'objectif est de privilégier une approche de la question qui prenne pour point de départ le corpus et non pas une idée prédéfinie de la propriété. Une fois défrichée cette question de la propriété foncière, il importe de rendre compte des différentes modalités d'accession à la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Nous mettrons donc l'accent sur les processus d'acquisition des terres dans la région. Enfin le dernier temps de ce chapitre tentera de définir quel enjeu politique constitua la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle et comment elle fut traitée dans le cas de Baṣra.

I. La question de la propriété foncière

L'objectif de cette première partie du chapitre est de discuter la question de la propriété foncière dans le Bas-Iraq en partant des sources, notamment celles à vocation normative. Nous mettrons en regard les résultats de notre recherche avec l'historiographie et nous interrogerons notamment la question, qui a longtemps été centrale, de la propriété privée.

1.1. La propriété foncière dans le Bas-Iraq

Dans le chapitre précédent, plusieurs points ont été mis en évidence. Nous avons montré que le maintien des terres conquises du Sawād dans les mains de leurs propriétaires contre le paiement d'un impôt appelé *ḥarāğ* constituait un événement historique et historiographique que les juristes s'efforcèrent d'insérer dans un récit qui le dépossédait de sa valeur événementielle¹. Au sujet de ces terres conquises, Abū Yūsuf écrivait : « Elle est leur propriété (*milk*) qu'ils peuvent transmettre par héritage et par contrat² ».

¹ Voir *supra*, Chapitre 5, Le Bas-Iraq et la fabrique de la politique fiscale, p. 217-241.

² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 118 [traduction de E. Fagnan revue par nos soins, p. 95].

Nous avons également présenté une tradition citée dans tous les ouvrages normatifs de notre corpus qui attribue à ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb d’avoir choisi (*aṣṣā*) plusieurs catégories de terres habituellement désignées par le terme de *ṣawāfi*³. Dans ces ouvrages, cette tradition est insérée dans les sections abordant la question des concessions foncières (*qaṭā’i* ou *iqṭā’* pour le processus). Le point commun entre toutes les catégories des terres *ṣawāfi* est qu’elles n’ont pas ou plus de propriétaires. Les raisons peuvent être plurielles : décès, terres incultes, abandon, défaite politique pour les Sassanides, mais elles ont toutes en commun d’être sans propriétaire. Cette condition particulière est présentée par Abū Yūsuf comme la justification du contrôle qu’exerce l’*imām* sur ces terres et le fait qu’il est celui qui décide de leurs devenir. Il indique ainsi que ces terres, pour l’État, sont comme celles qui n’ont pas de propriétaires (*lam yakūn li-aḥad*) ou qui ne sont pas dans les mains d’un héritier (*lā fi yad wāriṭin*), donc qui sont en déshérence⁴. La même idée est présente dans l’ouvrage d’Abū ‘Ubayd⁵. Dans les deux cas, elle sert aux auteurs à justifier deux choses : d’une part, le contrôle exercé par l’État et, d’autre part, la pratique de la concession foncière. Ces terres *ṣawāfi* choisies par l’*imām* étaient retenues sur le butin qui aurait dû être partagé entre les conquérants.

À côté de ce que l’on peut lire dans le discours normatif dans les ouvrages sur la fiscalité, nous avons relevé, dans les sources narratives, plusieurs indices laissant penser que ce contrôle exercé par l’État sur ces terres n’alla pas de soi. Premièrement, la datation de la récupération des terres « *ṣawāfi* » du califat de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb pouvait être remise en partie en question ; des anecdotes mettent plutôt l’accent sur le califat de Mu‘āwiya puis sur la période marwānide et donc signalent que le contrôle exercé sur les terres bas-iraquiennes disponibles fut progressif⁶. Deuxièmement, le récit que l’on peut lire dans le *Ta’rīḥ* d’al-Ṭabarī présentait une autre lecture du devenir des terres du Bas-Iraq et de ce que *fay’* voulait dire. Dans cette version, les terres sans propriétaires, qui ne pouvaient être divisées en raison de leur répartition dans toute la région, furent cultivées au profit des *ahl al-fay’*. Les bénéficiaires demandèrent à ce qu’on leur donne ces terres mais il en fut décidé autrement⁷. Ce passage rend compte de concurrences dans l’interprétation de l’histoire du Sawād après la conquête, en particulier concernant le devenir des terres. L’idée selon laquelle l’État aurait son mot à dire sur la propriété des terres ne fut pas accepté tel quel par la société des conquérants, en particulier le fait que s’estompa la distinction

³ Tradition chez Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 110-111 et chez Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 398-399 [trad. 277-278] et Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, Tradition 197-198, p. 99 [trad. p. 53]. Voir chapitre 5.

⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 111.

⁵ Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 395 [trad. 273-274].

⁶ Voir *supra*, Chapitre 5, p. 229-230.

⁷ Voir *supra*, Chapitre 5, 1.3. Un contrepoint narratif, p. 234-241 et Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 3, p. 586.

entre *fay'* et *ṣawāfi*. Ce terme, qui dans le passage d'al-Ṭabarī, ne désignait que les terres des Sassanides, incluait désormais dix catégories de terres ayant en commun d'être sans propriétaire.

Dans les sources, l'enjeu du débat autour des *ṣawāfi* ne nous semble pas avoir été celui de la compétition entre, d'un côté, les familles des conquérants qui défendraient leurs propriétés privées et, de l'autre, l'État qui tenterait de récupérer ces terres et les considérerait comme la propriété de l'État ou du souverain. Nous pensons que si, dans les sources, les voix discordent, c'est parce qu'elles traduisent l'existence de plusieurs devenir politiques possibles. L'État, dans les débuts de l'Islam, ne constituait qu'un de ces devenir, ce que l'on peut observer à travers la question des *ṣawāfi*. Celle-ci montre qu'il n'y a pas d'évidence de l'État après les conquêtes.

Dans le récit que l'on fait de la genèse de l'État, la propriété foncière peut se lire comme une solution pratique à un certain nombre de problèmes : économique, financier et politique. La décision de laisser les habitants du Sawād en possession de leurs domaines contre le paiement de l'impôt garantissait, d'une part, la continuité de la mise en culture des terres et, d'autre part, des rentrées fiscales et donc un revenu. Il en allait différemment des autres terres, celles qui restaient disponibles pour le partage. Elles furent au centre des compétitions entre les nouvelles élites conquérantes et l'État au cours du I^{er}/VII^e et une partie du II^e/VIII^e siècle. Le discours théorique présent dans les ouvrages de la fin du II^e/VIII^e siècle et de la première moitié du III^e/IX^e siècle met ainsi l'accent sur trois points. Le premier est que ces terres étaient sans propriétaires, le deuxième est que l'*imām* est celui qui décide de leur devenir, et le troisième est que les décisions prises à leur sujet ont toutes pour objectif leur mise en culture. La question de la propriété foncière est subsumée, dans les ouvrages juridiques sur la fiscalité, par la question économique. Le calife et son administration cherchaient à avoir la gestion la plus optimale de l'agriculture afin d'assurer la sécurité alimentaire, ainsi que le contrôle des prix tout en utilisant le foncier comme moyen de rétribution des gens et de gestion des faveurs. La propriété foncière ne fait donc aucun doute pour ceux qui composèrent les ouvrages.

Les sources ne permettent néanmoins pas d'analyser la propriété à partir des catégories de propriété privée et propriété de l'État. De la même manière, les ambiguïtés concernant le sens de *ṣawāfi*, en particulier sur la question de savoir s'il s'agissait des terres que l'*imām* s'était réservée ou s'il s'agissait de terre de l'État peuvent être dépassées en écartant la question de la nature de la propriété⁸. Face à l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de propriété privée en Islam,

⁸ Voir notamment la discussion de A. Lambton dans *l'Encyclopédie de l'Islam* sur « Ṣāfi » [En ligne].

on pourrait aussi bien considérer, à la limite, que les terres *ṣawāfi* étaient la propriété privée du calife et que l'articulation avec le politique ne se ferait que par l'obligation religieuse qu'il avait d'assurer la subsistance des gens qui vivaient sur le territoire qu'il contrôlait. Dans ce cas, il n'y aurait pas eu de propriété étatique ou publique mais uniquement de la propriété privée.

Une manière de dépasser cette question entre propriété privée et publique – dont nous rappelons qu'elle ne se pose pas en ces termes dans les sources⁹ – est de comprendre quelle est la nature de l'État au II^e/VIII^e siècle. Dans les sources de notre corpus, il n'existe pas de distinction fondamentale entre le calife et l'État. Ceux qui constituent les rouages de cette institution, les fonctionnaires, exercent leurs prérogatives au nom du calife. Toute cette structure que l'on appelle « État » fonctionnait par délégation (*wilāya*)¹⁰.

Le découpage du champ politique et économique entre privé et public qui prévaut dans nos sociétés modernes n'est que très peu opérant pour le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Le flou entourant ces terres dites *ṣawāfi* et l'existence ou non d'une distinction entre l'État propriétaire et le calife propriétaire ne nous semble donc pas être une question pertinente¹¹.

En partant des sources, nous proposons donc de déplacer le débat sur la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Il s'agit de comprendre en quoi la propriété foncière était un instrument politique qui ne peut être analysé qu'envisagé sous l'angle à la fois économique, financier et politique, alors qu'il semble avoir été en partie cristallisé, jusque-là, par la question juridique de l'opposition entre propriété privée et propriété de l'État.

⁹ Sur les notions de « public » et « privé », voir DENOIX, Sylvie (2002), « Les notions de « privé » et de « public » dans le monde musulman sunnite médiéval », dans M. KERROU (dir.), *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Tunis, Institut de Recherches sur le Maghreb contemporain [En ligne : <http://books.openedition.org/irmc/259>]

¹⁰ Voir *supra*, Chapitre 4, p. 184-188. Sur une définition claire de la délégation, voir par exemple, NEF, Annliese (2016), « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 139, *Les Fatimides et la Méditerranée centrale Xe-XIIe siècles*, §5-7 [En ligne] : §7 « l'incarnation de l'universel par une série d'individus au-delà du [calife] ».

¹¹ Christian DECOBERT dans « Notule sur le patrimonialisme omeyyade », dans A. Borrut et P. Cobb (éds.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde-Boston, Brill, 2010, p. 229 propose, lui, de parler de « patrimonialisme » en particulier dans le champ de l'économique et évoque « une forme de domination par laquelle le gouvernant gère des propriétés d'État comme s'il gérait des possessions familiales. » À certains égards, il apparaît que le « patrimonialisme » est applicable pour envisager le calife propriétaire et saisir la nature du rapport avec les terres *ṣawāfi* mais tout autant avec le reste du territoire dont il était le chef.

1.2. Une question historiographique à dépasser : le débat sur l'existence de la propriété foncière privée en Islam

Dans son article intitulé « Landholding in Seventh-Century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns¹² » paru au début des années 1980, M. Morony rappelait que plusieurs théories concernant la terre et sa propriété pouvaient être repérées. Il opposait celle de M. Van Berchem, qui a été reprise par P. Forand, selon laquelle la terre serait la propriété de l'État et qu'il n'y aurait pas de propriété privée de la terre, et la thèse de R. J. Newman et A. Lambton dont les théories tendaient à considérer la terre d'un point de vue de la propriété privée individuelle puisqu'elle pouvait être vendue, héritée, mise en gage, prêtée et donnée¹³.

1.2.1. La propriété des terres *ḥarāğ*

M. Van Berchem et A. Lambton semblent néanmoins avoir partagé une même idée concernant les terres de *ḥarāğ*. Selon M. Van Berchem, dans le cadre des conquêtes, les vaincus se convertissant à l'islam restaient en possession de leurs terres – ils la possédaient en propriété directe et individuelle – tandis que les autres voyaient leurs terres annexées et immobilisées sous forme de *waqf*, et ce dès la période prophétique¹⁴. En d'autres termes, le sol était donc converti en *waqf* – il devenait propriété indirecte commune à tous les musulmans – et les habitants étaient maintenus sur les terres afin (on lit parfois « à condition que ») de les cultiver et de livrer une partie de la récolte¹⁵. A. Lambton rapporte des propos similaires puisqu'elle reproduit l'idée selon laquelle le *ḥarāğ* représenterait un loyer à vie et que le transfert de la terre d'un tenancier à l'autre ne constituait pas un droit de propriété¹⁶. Dans les deux cas, il importe de rappeler que ces chercheurs s'appuient tous deux sur un texte tardif pour la période qui nous occupe puisqu'ils utilisent principalement al-Mawārdī (m. 450/1058). Or nous avons rappelé le biais que pouvait représenter l'utilisation de textes normatifs de périodes postérieures et le risque d'essentialisation des pratiques et des normes qui y étaient présentes¹⁷.

L'équivalence posée entre *ḥarāğ* et loyer (*uğra*) qui serait un argument pour prouver que les terres *ḥarāğ* appartenaient à l'État mérite quelques précisions. H. M. Tabātabā'i qui a

¹² MORONY, Michael (1981), « Landholding in Seventh-Century Iraq : Late Sasanian and Early Islamic Patterns », dans A. L. Udovitch (éd.), *The Islamic Middle East, 700-900 : Studies in Economic and Social History*, Princeton, Darwin Press, p. 135-175.

¹³ VAN BERCHEM (1886), *La propriété territoriale et l'impôt foncier*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23 et ss. IV. Lois générales de la propriété territoriale sous Omar et ses premiers successeurs (p. 23-30)

¹⁶ LAMBTON, Ann (1953), *Landlord and Peasant in Persia, A study of land tenure and land revenue administration*, Oxford, Oxford University Press, p. 22.

¹⁷ Voir *supra*, Chapitre 2, Éléments pour une histoire du droit de la terre, p. 82-92.

consacré tout un ouvrage à la question du *ḥarāğ* explique que le *ḥarāğ* aurait d'abord été légalement considéré sur le même plan que la *ğizya*, c'est-à-dire qu'il s'agissait d'une forme d'impôt sur la terre, prélevé sur les terres des non-musulmans contre protection de l'État. Dans un second temps, qu'il voit émerger à la fin du I^{er}/VII^e siècle, le *ḥarāğ* aurait été interprété comme un loyer car les terres, en tant que *fay'*, étaient la propriété des musulmans. Il précise par ailleurs que la plupart des malikites, chafiiites, hanbalites et zaydites en vinrent à accepter cette idée¹⁸. Il indique enfin que l'équivalence n'était pas clairement posée entre *ḥarāğ* et loyer.

Le *ḥarāğ* ne pouvait légalement être strictement un loyer car certaines des conditions requises n'étaient pas remplies (contrat à durée déterminée). Cette non-équivalence expliquerait pourquoi on lirait dans les sources que le *ḥarāğ* n'était que similaire à un loyer. Cette précision nous semble essentielle pour montrer qu'au II^e/VIII^e siècle, le *ḥarāğ* ne remettait pas en question la propriété foncière des terres concernées.

Il n'est pas exclu que le *ḥarāğ* en soit venu à être interprété par les juristes comme un loyer au cours des siècles postérieurs, en particulier dans le contexte du développement de l'*iqṭā'* au sens d'une concession des revenus de l'impôt d'un domaine ou d'un ensemble de terres¹⁹. Toutefois, il ne nous semble en aucun cas pouvoir déduire cela de la littérature normative composée à la fin du II^e/VIII^e siècle et au début du III^e/IX^e siècle. Dans le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd, il est en effet question à plusieurs reprises des notions de loyer (*uğra*) et de location (*kirā'*). Dans le premier cas, on se situe dans une section sur l'imposition du *ḥarāğ* sur les terres conquises par force. Le passage est un commentaire de Abū 'Ubayd dans lequel il compare le *ḥarāğ* à un loyer : « c'est comme louer chaque *ğarīb* pour un dirham et un *qafīz* par an²⁰ ». C'est donc le fait que le *ḥarāğ* est un impôt lié à la superficie de la terre et le fait qu'il est fixe qui est mis en évidence par cette comparaison. Dans le second cas, la comparaison est une fois encore le fait d'Abū 'Ubayd dans un paragraphe où il cherche à expliquer la différence entre l'impôt de *uṣr* et l'impôt de *ḥarāğ*. L'objectif semble être ici de justifier pourquoi celui qui se convertit à l'islam continue à payer le *ḥarāğ* tout en étant redevable du *uṣr*²¹. On pourrait résumer nos arguments en disant que, dans les ouvrages de notre corpus juridique, la relation établie entre *ḥarāğ* et *uğra* sert à des fins de clarification en usant de comparaison. Il est dans la nature même de la comparaison que le comparant et le

¹⁸ TABATABA'I (1983), *Kharāj in Islamic Law*, p. 87-89.

¹⁹ Sur l'*iqṭā'* dans le sens que le processus prend à partir de la fin du III^e/IX^e siècle, voir l'article de CAHEN, Claude (1953), « L'évolution de l'*iqṭā'* du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, 8/1, p. 25-52 ; voir aussi SATO, Tsugitaka (1982), « The *iqṭā'* system of Iraq under the Biwayhids », *Orient*, 18, p. 83-106.

²⁰ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 137.

²¹ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 136, voir aussi Chapitre 5 sur la distinction entre les deux impôts.

comparé soient fondamentalement différents. Ces passages ne permettent donc, en aucun cas, de conclure que les propriétaires des terres de *ḥarāğ* n'en étaient que des locataires.

1.2.2. Dieu et la propriété

Un autre des arguments avancé dans le débat sur la propriété privée en Islam est l'argument religieux. M. Van Berchem utilise notamment le verset 128 de la sourate « *al-arāf* » (le purgatoire) pour rappeler le caractère sacré de la terre et de sa propriété²² :

Moïse dit à son peuple : « Demandez le secours de Dieu et soyez patients La terre appartient à Dieu. Et il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs. L'heureuse fin sera pour ceux qui le craignent.²³ »

Il isole « La terre appartient à Dieu. Il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs » et écrit que « l'organisation de la propriété territoriale dans les pays musulmans [...] est empreinte d'un caractère essentiellement religieux²⁴ ». Cette idée d'une terre qui appartient à Dieu est présente dans d'autres versets²⁵ mais celui-ci ajouterait l'idée selon laquelle les musulmans seraient ceux à qui seraient attribués la propriété de la terre. Cette interprétation fait fi de plusieurs éléments : elle extrait un verset du contexte de la sourate dans lequel on le lit et elle néglige de prendre en considération les versets précédents et suivants, qui aident pourtant à mieux comprendre le sens de ce verset.

Tout d'abord, le verset s'insère dans le récit de Moïse et des juifs en Égypte sous Pharaon. Dans le passage cité, c'est d'ailleurs Moïse qui s'adresse directement à son peuple. Aussi, « la terre appartient à Dieu²⁶ » qui traduit l'arabe « *Inna l-arḍa li-llahi* » peut être comprise, dans le verset en question, à la fois au sens de « propriété » et de « souveraineté ». Le verbe « faire hériter » (dans le verset *yurītu-hā*) pourrait faire pencher dans le sens de la propriété mais le verset suivant offre un sens différent à cette interprétation initiale. En effet, dans le verset 129, on peut lire « il dit [Moïse] : « il se peut que votre Seigneur détruise votre ennemi et vous donne la lieutenance sur terre, et il verra ensuite comment vous agirez²⁷ ». Le verbe *istahḷafa* oriente l'interprétation dans le sens de la « souveraineté » et non pas de la

²² Il s'agit de la septième sourate, composée de 206 versets. Selon la numérotation de Nöldecke, le verset 128 est numéroté 125.

²³ *Le Coran*, édition de Denise Masson, p. 197 : en arabe : قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعقبية للمتقين.

²⁴ VAN BERCHEM (1886), *La propriété territoriale et l'impôt foncier*, p 7.

²⁵ Coran II, 284 et Coran XXIII, 84-85 et ss – 88.

²⁶ En fait une traduction stricte serait « La Terre est à Dieu ».

²⁷ *an yuhlika 'aduwwakum wa-yastahḷifakum fī l-arḍi fa-yanzura kayfa ta'malūna*.

« propriété ». Il ne s'agit pas ici de faire l'exégèse de ce verset mais d'insister sur la surinterprétation de versets sortis de leur contexte, et dont le sens, multiple, est souvent réduit au sens que les chercheurs cherchent à lui donner.

1.2.3. Le despotisme oriental et le mode de production asiatique

Comment expliquer que les historiens posent la question de la propriété privée alors même que les sources présupposent son existence ? Les questions que posent ces chercheurs doivent ainsi être replacées dans l'histoire de la pensée et des faits économiques car elles ne sont pas étrangères à une certaine philosophie de l'histoire, celle d'un certain sens de l'histoire, développé notamment par F. Hegel et K. Marx.

Le « despotisme oriental » et le « mode asiatique de production », respectivement associés à F. Hegel et à K. Marx, auxquels on pourrait aussi ajouter les théories de M. Weber, méritent d'être rappelés succinctement pour ce qu'ils impliquent sur la propriété foncière²⁸. Le concept de despotisme oriental n'est pas propre à Hegel. Le despotisme en tant que forme de gouvernement caractéristique de l'Orient se lit ailleurs et l'idée selon laquelle l'État despotique concentrerait entre ses mains la totalité de la propriété foncière est une idée qui parcourt les siècles. L'approche de F. Hegel se distingue parce qu'elle place le despotisme dans un schéma dialectique chronologique et logique, en en faisant la première étape du mouvement historique et universel de l'esprit²⁹. Le fait que l'on puisse observer des thèses similaires dans les travaux des historiens quant aux débuts de l'Islam ne peut être fortuit.

Le mode de production asiatique, établi par K. Marx à partir de son interprétation des observations faites aux XVII^e et XVIII^e siècles sur les sociétés asiatiques en particulier sur leur économie, peut être résumé de la manière suivante : il n'y a pas de propriété privée car le souverain est le seul propriétaire et la vie économique serait organisée autour de communautés villageoises autonomes³⁰. Il établit par ailleurs un lien entre les conditions géographiques et le système politique arguant que seule une autorité forte et centralisée pouvait garantir l'entretien et le maintien des systèmes d'irrigation nécessaires à l'agriculture. Cette dernière idée joue par ailleurs un rôle important dans l'interprétation wébérienne du développement des sociétés

²⁸ Voir l'article de MINUTI, Rolando (2013), « Oriental Despotism », publié le 3 mai 2013 sur *European History Online (EGO)*, publié par le Leibniz Institute of European History. URL: <http://www.ieg-ego.eu/minutir-2012-en>

²⁹ HEGEL, Friedrich (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

³⁰ MARX, Karl (1859), "Contribution to the Critique of Political Economy", publié dans *Das Volk*, 6 et 20 Août 1859; MARX, Karl (1853), "The British Rule in India", publié dans *New-York Daily Tribune*, 25 juin 1853.

méditerranéennes et asiatiques³¹. Il faut rappeler que l'histoire de la région telle qu'elle s'écrivait à leur époque a joué un rôle important dans l'élaboration de ces théories.

Assurément l'élaboration de ces concepts et théories était intimement liée à l'état du savoir historique sur « l'Asie » en même temps qu'elles étaient le produit d'un contexte politique et scientifique intrinsèquement lié à l'orientalisme³². Il n'empêche que leurs questionnements ont conditionné une certaine lecture des sociétés islamiques aux premiers siècles de l'islam. M. Rodinson, penseur marxiste, dans *Islam et capitalisme* était ainsi bien obligé de reconnaître que ni le mode de production asiatique, ni le système féodal ne permettait d'expliquer le « système économique » de la « société musulmane du Moyen Âge »³³. Même si sa rhétorique reste marxiste, il reconnaît qu'il y avait variations dans le temps et l'espace d'une part et que la propriété privée n'était pas mise en question³⁴.

1.2.4. Les biais de la comparaison

M. Morony, dans l'article précédemment évoqué, plaçait plutôt le débat sur le traitement des terres *ṣawāfi* et sur la part du Sawād qui était *ṣawāfi* en fonction des périodes. Il considérait par ailleurs que, pour sortir de l'antinomie binaire, propriété privée vs. propriété de l'État, il fallait envisager que l'on pouvait transmettre l'usage sans la propriété³⁵. Il supposait que les deux systèmes avaient pu exister de manière concomitante. Enfin, il considérait que l'enjeu principal était la distinction entre la propriété individuelle privée de la terre et les différentes formes de propriété commune ou partagée³⁶.

En 2014, H. Kennedy a repris le débat en se demandant : « Est-ce que [les musulmans] possédaient la terre en propriété absolue, au sens où on n'attendait pas d'eux qu'ils rendent un service pour cette possession ? Ces possessions étaient-elles aliénables au sens où elles pouvaient être vendues en marché ouvert et héréditaires (passant d'une génération à l'autre) selon les lois successorales ?³⁷ ». Il défend que la « norme islamique » de la non-distribution des

³¹ WEBER, Max (1976) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*.

³² Voir Saïd, Edward W. (1980), *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, notamment « A. I. Silvestre de Sacy, Ernest Renan, Karl Max : l'anthropologie rationnelle, le laboratoire de philologie et leurs répercussions ».

³³ RODINSON, Maxime (2014), *Islam et capitalisme*, Paris, Demopolis, p. 81.

³⁴ RODINSON (2014), *Islam et capitalisme*, p. 81 pour variation temps et espace et P. 32-33 sur le droit de propriété. Ouvrage paru pour la première fois en 1966.

³⁵ MORONY, Michael (1981), « Landholding in Seventh-Century Iraq », p. 135.

³⁶ MORONY, Michael (1981), « Landholding in Seventh-Century Iraq », p. 143.

³⁷ KENNEDY, Hugh (2014), « Landholding and Law in the Early Islamic State », in J. Hudson and A. Rodriguez, *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Leiden/Boston, Brill, p. 159.

terres conquises aux conquérants au profit d'une ponction de leurs revenus sous la forme d'un impôt, considéré comme le *fay'* signifiait qu'il ne pouvait pas y avoir de propriétaires arabomusulmans sur les terres conquises. Son argument est que, pour justifier le fait que des membres de l'élite musulmane possédaient des domaines fonciers, les savants créèrent le « dispositif juridique » de la concession foncières (*qaṭī'a*) qu'une variété de conditions permettait de justifier. L'une des conditions importantes était la nécessité que la terre soit considérée comme « morte » (*mawāt*)³⁸.

Chacun de ces deux articles participent à faire avancer le débat mais ne sortent pas complètement des catégories comme propriété privée/propriété de l'État, propriété absolue contre usage ou usufruit. Cela tient à ce que l'on parvient difficilement à ne pas interpréter les textes à la lumière des catégories juridiques qui sont celles que nous connaissons, à partir des droits français ou anglais par exemple. C'est là l'écueil du comparatisme qui a besoin pour mener à bien la comparaison de prendre un système source à partir duquel est interprété le système cible. Le risque est donc de rechercher dans les textes des sources étudiées un sens qui a été construit ailleurs et dans un autre temps, et qui est lui-même le produit d'une histoire. Il nous semble plutôt nécessaire de lire d'abord les textes pour eux-mêmes et de plutôt se demander, une fois que l'existence de la propriété a été observée, comment celle-ci est appréhendée.

II. Les modalités d'accession à la propriété

Il s'agit de mettre en évidence les modalités d'accession à la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Plusieurs formes d'acquisition foncière seront dans un premier temps envisagées : l'héritage et le marché foncier. Dans un second temps, nous mettrons l'accent sur les concessions foncières (*qaṭā'i*) qui constituent un point particulièrement discuté.

2.1. Les formes de l'acquisition foncière

Nous évoquerons deux formes d'acquisition foncière : la transmission du patrimoine foncier dans le cadre de l'héritage et le marché de la terre.

³⁸ KENNEDY (2014), "Landholding and Law in the Early Islamic State", p. 181.

2.1.1. Héritage, famille et patrimoine : quelques éléments sur l'enjeu des successions

La transmission du patrimoine familial dans le cadre de l'héritage fait partie des manières dont les individus acquéraient des terres. Nous percevons dans les sources juridiques musulmanes, chrétiennes et juives un véritable intérêt pour la question des successions³⁹.

Nous avons précédemment rappelé que les habitants du Bas-Iraq restèrent, dans leur majorité, propriétaires de leurs terres, à charge pour eux de continuer à les cultiver – ou à les faire cultiver – et à payer l'impôt⁴⁰ ; ce dernier assurant le traitement (‘*aṭā*) des militaires et le fonctionnement de l'État, à l'échelle des provinces et de l'Empire.

2.1.1.1 De quoi transmettre la terre est-il le nom ?

Le terme *mīrāṭ* (héritage) est construit à partir de la racine *w-r-ṭ*, « hériter de quelqu'un ». Elle s'oppose à la racine *k-s-b* qui signifie « acquérir, amasser des richesses »⁴¹. Ces deux racines renvoient en fait à deux conceptions de l'homme que recouvre l'opposition entre l'acquis (associé à la racine *k-s-b*) et l'inné (avec *w-r-ṭ*). Aussi, celui ou ceux qui héritaient d'un ou de plusieurs domaines fonciers à la suite du décès de leur père ne faisaient pas l'acquisition de la terre ; ils en étaient déjà propriétaires, en puissance, du vivant de leur père. Cette terre leur appartenait déjà dans la mesure où elle faisait partie du patrimoine familial. Le décès de leur père ne venait alors que sanctionner cette situation ; ils devenaient propriétaires en acte⁴². L'héritage, en ce qui concerne la propriété de la terre, s'apparente donc à une transmission du titre de propriétaire. Le domaine passe d'une génération à l'autre, assurant la reproduction de la richesse familiale.

L'héritage pose plusieurs questions : la première tient aux assises économiques de la famille et à la place de la richesse foncière parmi celles-ci. En quoi la terre constituait-elle une source de richesse (et quelle source de richesse) pendant les premiers siècles de l'Islam dans le Bas-Iraq ? La seconde question tient précisément aux enjeux de l'héritage pour le maintien de ce patrimoine ; en particulier, pour les familles juives et chrétiennes qui étaient sans doute au II^e/VIII^e siècle plus importantes en nombre dans le Bas-Iraq. Le droit successoral était différent selon les communautés religieuses et chaque groupe avait des règles plus ou moins strictes en

³⁹ Voir *supra*, Chapitre 2, p. 117-118.

⁴⁰ Voir *supra*, Chapitre 5.

⁴¹ Sur la question de l'enrichissement voir notamment l'article de M. BONNER (2001), “The Kitāb al-kasb Attributed to al-Shaybānī : Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth”, *Journal of the American Oriental Society*, 121/3, p. 410-427.

⁴² Nous ne débattons pas ici de la question de savoir si dans l'héritage on transmettait la propriété du sol ou la propriété d'un usage de la terre.

ce qui concernait le partage du patrimoine familial et ses bénéficiaires. Le degré de précision et de détails sur les modalités du partage des parts et les bénéficiaires de celles-ci rend, selon nous, compte de l'importance de la question de la transmission du patrimoine dans la société qui nous occupe.

Puisque la propriété de la terre, dans le cadre de l'héritage, était le résultat d'une transmission, l'héritier la recevait d'une manière « passive » car les règles du partage du patrimoine échappaient, en principe, à son contrôle ; il ne décidait pas de la part qui lui revenait. À ce titre, l'héritage de terres participait à la fabrication d'un propriétaire en les reproduisant. La transmission de ce patrimoine matériel va de pair avec une culture de la propriété. On hérite aussi de l'usage de la terre, au sens d'économie dans sa signification première qui est celle de la gestion du domaine.

Les ouvrages d'*adab* composés à la fin du II^e/VIII^e et au début du III^e/IX^e siècle semblent préoccupés par des questions économiques, comme dans le *Livre des Avars (Kitāb al-Buḥalā')* d'al-Ġāḥiẓ mais aussi chez Ibn al-Muqaffa'⁴³. Dans *Kalīla wa-dimna*, Ibn al-Muqaffa' met en scène un marchand s'adressant à ses trois fils et les sermonnant sur la gestion de la fortune⁴⁴. Dans la mesure où ces ouvrages d'*adab* étaient destinés à un cercle de lecteurs appartenant d'abord à l'élite cultivée des villes et de la capitale, ils s'adressaient dans le même temps à des « néo-propriétaires », les descendants des familles des conquérants arabes. Ne peut-on pas imaginer que dans *L'agriculture nabatéenne*, la section traitant de « la conduite du maître (*rabb al-ḍay'a*) d'une exploitation agricole vis-à-vis de sa ferme et de ses ouvriers⁴⁵ » ait pu être destinée aux propriétaires récents ? Le traducteur en arabe de cet ouvrage, Ibn Waḥṣiyya, répondait, au début du IV^e/X^e siècle, à un besoin et s'adressait à un lectorat à qui ces informations devaient être utiles d'une manière ou d'une autre⁴⁶.

2.1.1.2. Règles de l'héritage : enjeu familial, enjeu social, enjeu communautaire

Les questions d'héritage étaient constamment discutées, débattues, ce dont on trouve trace dans la documentation normative notamment⁴⁷. Les disputes relatives à la succession

⁴³ Voir notamment Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-dimna*.

⁴⁴ Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-dimna*, p. 59-60 [trad. Miquel, p. 55-56].

⁴⁵ Traduit par T. Fahd dans un article intitulé « Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'agriculture Nabatéenne » », *Studia Islamica*, 32, 1970, p. 109-128.

⁴⁶ Voir *infra*, Chapitre 8, p. 373-376.

⁴⁷ Voir *supra*, Chapitre 2, p. 117-119.

constituent ainsi la majorité des lettres de plaideurs adressées au catholicos Ḥnānīšo⁴⁸ ce qui indique, même s'il faut prendre en considération le biais du compilateur⁴⁸, qu'elles devaient être nombreuses. De même, la question des droits des héritiers revient à plusieurs reprises en connexion avec d'autres enjeux à l'image des concessions terriennes ou de la confiscation de ces dernières. Aussi les droits des héritiers par rapport au patrimoine de leur famille pouvaient-ils se trouver remis en question dans ces différentes situations d'acquisition ou de perte de terres.

Parce qu'il devait garantir la transmission des domaines et de leur propriété au sein de la famille et donc, par-là, la conservation de la fortune familiale et sa reproduction, l'héritage se trouvait ainsi au cœur d'enjeux sociaux importants. En effet, d'un point de vue technique, l'héritage, aux sens du droit successoral, renvoie aux règles de partage de la richesse – à la source de laquelle se trouvent les domaines – entre les héritiers d'un homme ou d'une femme décédé(e). Cette véritable science du partage, notamment dans le droit musulman, entre les réservataires et les agnats, impliquait des calculs en fonction de la situation du décédé – la question du décès avec testament ou intestat par exemple ; puis celle du nombre, de la qualité et de la situation de ses héritiers. Elle impliquait la division de cette richesse et donc avec le temps, une division progressive de celle-ci et de son capital⁴⁹.

Il faut néanmoins distinguer ces lois sur l'héritage et le « système de l'héritage⁵⁰ ». Ce dernier désigne la combinaison de lois, de coutumes, de droits fonciers et de restrictions d'installation qui permettent de réguler la division des terres au moment de la succession, l'objectif étant de subordonner les règles de l'héritage à d'autres catégories du droit⁵¹. Ce système fut en grande partie l'œuvre des juristes des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles qui furent donc ceux qui offrirent à leurs pairs une solution aux conséquences du droit successoral.

L'une des solutions consistait en don ou cadeau de terre, recouvert par le concept juridique de *hiba*. Les lois relatives à l'héritage n'entraient en vigueur qu'au moment de la mort effective ou au moment où il entrait dans la phase finale de la maladie. Aussi le propriétaire était-il libre de disposer de ses propriétés pendant sa vie, et notamment d'en faire don à qui il le souhaitait. Ces dons permettaient ainsi de diminuer la quantité des biens qui devraient être divisés au moment de l'héritage par l'application des lois relatives au partage⁵².

⁴⁸ Voir *supra*, Chapitre 2 et *infra*, Chapitre 7, p. 335-336.

⁴⁹ POWERS, David S. (2006), « Inheritance », in J. W. MERI (ed.), *Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia*, New York, Routledge, p. 388.

⁵⁰ POWERS, David S. (1993), "The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach", *Arab Law Quarterly*, 8/1, p. 20 et ss.

⁵¹ POWERS (1993), "The Islamic Inheritance System", p. 21, 24.

⁵² POWERS (1993), "The Islamic Inheritance System", p. 23.

D'autres variations permettaient par ailleurs de contourner le droit successoral ; au nombre de celles-ci, le don charitable ou *ṣadaqa*, la *ʿumra* ou donation en pleine propriété, mais à titre viager et enfin le *waqf ahli* selon lequel l'immobilisation se fait au profit d'un ou plusieurs membres de la famille du fondateur⁵³. Notons avec D. S. Powers que la question de l'immobilisation des revenus d'un bien faisait débat à l'époque qui nous intéresse, précisément sur la question de savoir en quoi elle contrevenait aux règles successorales⁵⁴. Ces pratiques rendent compte d'une tension autour des règles de division du patrimoine induites par l'héritage en contexte musulman. Cette question de la division du patrimoine se posait à deux niveaux : à celui de la famille évidemment, mais également à celui de la société des propriétaires bas-iraquiens. En effet, bien que ce « système de l'héritage » concerne tous les biens et pas uniquement les terres, on peut se demander quelles pouvaient être les conséquences de cette fragmentation dans le cas des domaines foncier ou, à l'inverse, ce que les tentatives pour ne pas éparpiller le patrimoine pouvait signifier économiquement, en particulier pour les terres ?

Le cas des biens en déshérence constitue un exemple des risques attachés au décès d'un propriétaire dont l'héritier légal, en ne se présentant pas, laissait la succession vacante. Avant d'être considérée « en déshérence », la succession vacante était gérée et liquidée par le *cadi*, il en assurait la gestion provisoire et était donc le tuteur des absents potentiels⁵⁵. Un passage des *Aḥbār al-quḍāt*, portant sur la question des biens en déshérence (*al-ḥašriyya*) est à ce sujet pertinent⁵⁶. L'épisode a lieu à la fin du règne d'al-Manṣūr, à Baṣra, pendant la judicature du *cadi* ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (m. 168/785). Il est rapporté qu'un messager du gouverneur de Baṣra, Saʿīd b. Dalāğ, vint trouver le *cadi* muni d'une lettre stipulant que le calife ordonnait le transfert au Trésor Public des biens dont les propriétaires étaient inconnus, ce à quoi ʿUbayd Allāh ne donna pas suite⁵⁷. Le *cadi* était donc celui qui avait la charge de la gestion des biens des successions vacantes, incluant donc les terres. La requête envoyée par le calife via son gouverneur pour que les biens soient transférés au *Bayt al-Māl* est en outre l'indication du fait que ces biens étaient considérés comme devant revenir à l'État en fin de compte. Pour

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ MILLIOT, Louis et BLANC, François-Paul (2001), *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Dalloz, p. 520-21.

⁵⁶ Wakīʿ, *Aḥbār al-Quḍāt*, II, p. 95-96. Il est traduit et étudié par M. Tillier dans *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 508-510. M. Tillier utilise cette anecdote dans une section intitulée : « Premiers changements : la désobéissance au gouverneur » : pour rendre compte de la nature des rapports entre le gouverneur et le *cadi* et pour évoquer notamment la désobéissance du *cadi*.

⁵⁷ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 508-509. Sinon Wakīʿ *Aḥbār al-Quḍāt*, II, p. 95-96.

l'État, les terres en déshérence étaient dès lors comptées au nombre de ses domaines et elles venaient donc augmenter la richesse de son patrimoine foncier⁵⁸.

Un processus analogue s'observait chez les chrétiens puisque l'on trouve dans le recueil de droit canonique du patriarche syro-oriental Timothée Ier (r. 780-823) des paragraphes (§44 à 99) consacrés aux questions d'héritage. Le paragraphe 57 précise notamment que, dans le cas où un homme ou une femme devait mourir sans héritier, leur héritage reviendrait à l'Église⁵⁹. Ce paragraphe impliquerait donc que les biens vacants ou en déshérence, dans le cadre syro-oriental, n'étaient pas transférés au *Bayt al-Māl* mais qu'ils étaient conservés au sein du patrimoine de la communauté. On peut comprendre cela par le caractère politico-religieux de la question de l'héritage. Le calife agissait sur les terres en déshérence en tant que chef religieux. Dans le cadre de la *dimma*, le paiement de la *ğizya* garantissait la sécurité des biens et des personnes, donc des terres, par l'État.

Dans la pratique, ce passage du recueil de droit canonique du patriarche peut aussi être interprété comme une inquiétude des autorités chrétiennes quant au devenir des terres en déshérence.

2.1.2. Acheter et vendre des terres

Nous trouvons des traces dans les sources narratives d'anecdotes mettant en scène des achats et des ventes de terres. Or, dans les sources normatives, les conditions attachées à ces opérations semblent plus contraignantes que ne le laissent entendre les sources narratives, allant jusqu'à interdire la vente des terres *ḥarāğ*. Dans cette section, nous nous intéressons à la notion de « liquidité » de la terre, c'est-à-dire la plus ou moins grande fluidité avec laquelle elle passe des mains d'un propriétaire à un autre.

2.1.2.1. Anecdotes de cour et ventes de terres

Dans le *Livre des Avars* d'al-Ğāḥiẓ (m. 250/869), dans l'introduction d'une anecdote consacrée à un certain Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ṭawrī, on lit : « Al-Ṭawrī – [...] possédait cinquante arpents de terre entre Kursī l-Şadaqa et Nahr Murra, et n'achetait (*yaštārī*) que le meilleur terrain, le plus connu pour sa fertilité, le mieux placé et le plus fécond [...]»⁶⁰. Rien n'est dit

⁵⁸ Dire que dans le même temps, pouvait servir de réserve de concessions foncières comme nous le verrons ensuite.

⁵⁹ SACHAU (1908-1914), *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 96-97.

⁶⁰ Al-Ğāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 103 [trad. p. 149]. Verbes utilisés : celui de *aštara* et *abta'*

du vendeur, ni des modalités de l'achat. D'autres exemples conservent l'interaction complète entre les deux parties de l'achat : le vendeur et l'acheteur. C'est le cas du domaine appelé Bilālān que Bilāl b. Abī Burda, un notable baṣrien ayant occupé des fonctions administratives à Baṣra et Kūfa dans la première moitié du II^e/VIII^e siècle, acheta à 'Abbād b. Ziyād, un général omeyyade⁶¹. Il est par ailleurs indiqué que le domaine vendu par 'Abbād b. Ziyād était une *qaṭī'a*, autrement dit une concession terrienne. Il fallait au moins deux parties pour que l'achat ait lieu ; dans le cas présent, deux individus. L'exemple demeure néanmoins elliptique et l'on ne sait rien des détails de cette vente.

Un dossier recensant plusieurs exemples d'achats de domaines attachés à la personne d'Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 188/804), un des musiciens les plus célèbres pour les premières décennies du califat abbasside, proche des califes al-Mahdī et Hārūn al-Rašīd, renseigne de manière plus détaillée sur l'achat de terres à la fin du II^e/VIII^e siècle. Le *Livre des chansons* d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī est la principale source sur ce protagoniste. Il faut y ajouter, dans le cas présent, le *Livre des vizirs et des secrétaires* d'al-Ġaḥṣiyārī. Dans les trois anecdotes sur lesquelles nous nous appuyons, il semble que c'est moins l'acquisition du domaine qui est l'objet de l'intrigue que l'avarice et l'amour de l'argent d'Ibrāhīm al-Mawṣilī ainsi que ses relations avec les hauts personnages de la cour⁶².

Les deux premières anecdotes semblent reliées. Dans la première, le musicien Ibrāhīm al-Mawṣilī apprend par son intendant (*wakīl*) qu'un domaine (*al-ḍay'a*) attenant au sien est à vendre pour la somme de 4000 dinars. Dans sa lettre à Ibrāhīm, l'intendant indique que s'il n'envoie pas l'argent, il perdra le domaine mis en vente. Ibrāhīm ne possédant néanmoins pas la somme demandée semble ne pas avoir obtenu ledit domaine⁶³. L'anecdote prend une autre direction et le lecteur ignore l'issue de l'histoire. En réalité, elle nous est certainement donnée par la seconde anecdote qui est rapportée dans le *Livre des vizirs et des secrétaires*⁶⁴ et dans le *Livre des chansons*⁶⁵ attribuée au même transmetteur, dans les deux cas Muḥāriq, témoin oculaire et protagoniste dans l'histoire. Dans ce passage, Muḥāriq se rend chez Ibrāhīm al-Mawṣilī qu'il trouve abattu. La raison de son inquiétude tient à ce qu'un domaine côtoyant le sien est à vendre pour cent mille dirhams et que, si quelqu'un d'autre que lui l'achète, son

⁶¹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218. Sur 'Abbād b. Ziyād, voir la courte notice de K. V. Zetterstéen dans l'*Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

⁶² Hugh KENNEDY évoque cet exemple dans « Elites Incomes in the Early Islamic State », dans J. F. Haldon, L. Conrad (éd.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, 2004, p. 24-25.

⁶³ Al-Ġaḥṣiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 180-181.

⁶⁴ Al-Ġaḥṣiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 214.

⁶⁵ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, V, p. 178-184.

domaine risque d'être corrompu⁶⁶. Dans la version du *Livre des chansons*, il est précisé qu'Ibrāhīm avait cherché à acquérir cette propriété, sans succès et que l'offre d'achat s'élève désormais à cent mille dirhams⁶⁷. La version présente dans le *Livre des chansons* permet donc d'éclairer l'anecdote précédente présente dans le *Livre des vizirs* et établit un lien entre les deux passages : le domaine que cherche à acquérir Ibrāhīm al-Mawṣilī étant le même. En fin de compte, al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī (m. 193/808), fils aîné de Yaḥyā al-Barmakī qui joua un rôle important pendant le règne de Hārūn al-Rašīd, achète le domaine pour Ibrāhīm et lui fait parvenir le titre de propriété (*al-ṣakk*)⁶⁸.

À partir de ces deux premières anecdotes rapportées au sujet d'Ibrāhīm al-Mawṣilī, il est possible de faire un certain nombre d'observations sur l'achat/vente de domaines. Premièrement, l'achat de terre concerne dans cet exemple un domaine attenant à la propriété d'Ibrāhīm al-Mawṣilī. Ce dernier cherche donc, en quelque sorte, à augmenter la taille de son domaine et sans doute à protéger son domaine des nuisances d'un voisinage trop rapproché. Il avance par ailleurs l'argument du risque de « corruption » (sur la racine *f-s-d*) de son domaine, rappelant en creux les tensions qui pouvaient exister entre les propriétaires autour de leurs terres⁶⁹. Deuxièmement, nous avons un exemple ici de cas de vente entre deux individus. Le vendeur est désigné par le terme de *ṣāḥib* et l'acheteur Faḍl b. Yaḥyā. Ce dernier fait acquisition du domaine (*al-ḍay'a*) pour Ibrāhīm, indiquant ainsi que l'on pouvait acheter pour un autre. Cet autre devenait le propriétaire du domaine parce qu'il était en possession du titre de la propriété (*al-ṣakk*). Enfin, le premier passage signale le rôle de l'intendant (*wakīl*) qui avait la charge du domaine pour Ibrāhīm al-Mawṣilī. Cet intermédiaire prenait vraisemblablement en charge également la gestion de l'achat et de la vente de terres, avec l'accord de son maître. Les *Aḥbār al-quḍāt* conservent une anecdote qui conduit à des conclusions similaires : le vizir Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī acheta (*abtā'a*) un domaine au calife Hārūn al-Rašīd via son intendant Abū Ḡā'far al-Fayḍ b. Abī Ṣāliḥ⁷⁰. Dans le dossier sur Ibrāhīm al-Mawṣilī, rien n'est indiqué sur le vendeur du domaine, dans le premier passage, il est question d'« un tel domaine » (*al-ḍay'a al-fulāniyya*). Rien n'est dit non plus de la localisation du domaine.

Le troisième élément du dossier est, à propos d'une autre vente, plus prolixe sur ces deux points : l'identité du vendeur et la localisation. Le passage se situe dans le *Livre des*

⁶⁶ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 214

⁶⁷ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, V, p. 179.

⁶⁸ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, V, p. 183.

⁶⁹ Voir *supra*, Chapitre 7 – Compétitions pour la terre.

⁷⁰ Wakī', *Aḥbār al-Quḍāt*, II, p. 143-144. Mentionné par Tillier (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 295 ; SOURDEL (1959-1960), *Le vizirat abbasside*, I, p. 172.

chansons et le rapporteur est Ibrāhīm lui-même⁷¹. Parti avec le calife al-Rašīd pour al-Ḥīra⁷², Ibrāhīm profite de la sieste du calife après son déjeuner pour se promener dans la campagne. Il découvre alors un jardin (*bustān*) à la terre riche et à l'eau abondante⁷³. Il s'entretient avec quelqu'un qui lui indique que le jardin appartient à un homme de la famille d'al-Aš'at (*li-ba'd al-Aš'at*), qu'il est en vente et que son prix s'élève à quatre mille dinars. Le domaine appelé Šumārā fait alors l'objet d'une des chansons d'Ibrāhīm et le calife, après l'avoir entendu et interrogé sur ce domaine, fait donner à Ibrāhīm la somme afin qu'il puisse acquérir l'acquérir⁷⁴. Cet exemple enregistre donc une situation de vente dans les environs de Kūfa/Ḥīra. Le vendeur est identifié, il s'agit d'un membre de la grande famille kūfiote al-Aš'at⁷⁵. Comme dans tous les exemples où les vendeurs et acheteurs ont été identifiés, ces situations de vente eurent lieu au sein de la notabilité musulmane. Cela ne permet en aucun cas de conclure que des ventes entre propriétaires musulmans et non-musulmans n'existaient pas. Dans le premier passage du dossier « Ibrāhīm al-Mawšilī », aucune précision n'est fournie sur le propriétaire (*ṣāhib*) de la terre en vente. Rien n'empêche donc de penser qu'il ait pu s'agir d'un propriétaire non-musulman.

Les exemples rapportés précédemment étaient insérés dans un contexte précis, celui de la cour abbasside et des relations entre hauts personnages : califes, vizirs, musiciens. Ils associaient par ailleurs l'action d'achat à un don préalable d'argent permettant à celui qui cherchait à acquérir le domaine d'en faire l'achat, voire en faisait directement l'achat pour lui. Les anecdotes mettent ainsi en évidence la générosité de certains ainsi que le fonctionnement des procédures de rémunérations de ces hommes de cour comme les poètes ou chanteurs. À cet égard, l'on peut évoquer un autre exemple dont la scène de l'action a lieu dans l'entourage califal et concerne, une fois encore, les hautes figures de la cour, à savoir, le médecin Ğibrīl b. Buḥtīšū (m. 212/827). Après que ce dernier eut sauvé la vie du calife Hārūn al-Rašīd à Raqqa, le calife interroge le chef de sa garde (*ṣāhib ḥars*) et son chambellan (*ḥāḡib*) sur leurs propres revenus annuels et décide de donner (*amara bi-qṭā'ihī*) à son médecin, qui, comme ces deux hommes, garantit sa sécurité, un revenu bien supérieur, d'un million de dirhams⁷⁶. Ğibrīl b. Buḥtīšū répond à cela en disant : « Oh mon maître, je n'ai pas besoin de ce revenu (*iqṭā'*),

⁷¹ Abū Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, V, p. 174.

⁷² Peut-être pour l'un des nombreux monastères qui s'y trouvaient, ce qui expliquerait pourquoi le calife se rend à Ḥīra plutôt qu'à Kūfa. L'on sait que ces monastères servaient de lieu de villégiature pour la cour abbasside (REF)/

⁷³ Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, V, p. 174.

⁷⁴ Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, V, p. 175.

⁷⁵ Sur cette famille, voir BLANKINSHIP, Khalid Yahya, « al-Ash'ath b. Qays », *Encyclopedia of Islam THREE*, [En ligne], voir aussi sur la révolte de son petit-fils *supra*, Chapitre 4, 1.1., p. 176-180.

⁷⁶ Ibn Abī Usaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭbā'*, p. 194.

mais offre-moi de quoi m'acheter des domaines (*diyā'*) d'une valeur d'un million de dirhams car tous les domaines que je possède sont ma pleine propriété (*imlāk*) et non une concession [ou la concession de leurs revenus] (*iqṭā'*)⁷⁷. » Ce passage indique que l'achat d'une terre, contrairement à la concession de celle-ci, donnait à son acheteur des droits différents sur la terre⁷⁸. Dans ce passage, le terme d'*iqṭā'* est employé avec plusieurs significations et la distinction finale entre *imlāk* et *iqṭā'* peut étonner car on la retrouve plutôt en ces termes à partir de la fin du III^e/IX^e siècle. Cela pourrait tenir au fait que l'ouvrage d'Ibn Abī Uṣaybi'a est tardif par rapport à notre période d'étude. Cela indique néanmoins que le statut des concessions foncières n'était pas le même que celui des biens achetés⁷⁹.

2.1.2.2. De l'interdiction des ventes de terres dans la littérature normative

L'existence de transactions foncières entre propriétaires est par ailleurs attestée par la littérature juridique, en particulier dans le cadre du débat sur l'interdiction de l'achat des terres de *ḥarāğ*. Celle-ci confirme d'une certaine manière l'existence d'achat/ventes de terres entre musulmans et non-musulmans dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle. Comment comprendre cette interdiction ? Que pouvons-tirer de la littérature normative à cet égard ?

La lettre circulaire de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99-101/717-720) stipulait déjà que les terres ne devaient pas être vendues. Toutefois, l'interdiction ne porte pas explicitement sur les terres *ḥarāğ*, de même d'ailleurs que la question des relations entre modalités de la conquête, statut des terres et impôts n'est pas l'objet de cet édit à moins d'en avoir une lecture téléologique⁸⁰. Le paragraphe en question dans l'édit précise que :

Nous sommes d'avis que les terres cultivées (*'imārat al-ard*) ne doivent pas être vendues car lorsque l'acheteur achète pour lui-même et la partage/découpe pour lui-même, alors cela mène à la ruine de la terre et à l'oppression de ses habitants. Quant aux Arabes parmi les gens de la terre qui sont sur une autre terre que la leur, ils ne paient la *ğizya* que sur la terre qui leur appartient. Celui qui travaille sa terre est [celui qui est le premier responsable]⁸¹.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Voir *infra*, p. 304-307.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Contrairement à l'interprétation qui en a été faites par H. Gibb ou A. Guessous,

⁸¹ 'Abd Allāh 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 88. Notre traduction diffère de celle proposée par Gibb ou Guessous car nous pensons que leur compréhension de la deuxième partie du paragraphe est incorrecte. Ils choisissent en effet de considérer que *min 'arabī* doit être lu *ḥaraba min* alors même que les manuscrits sont concordants sur ce passage. Nous faisons le choix de traduire le passage en maintenant l'arabe de l'édition. La traduction de la dernière phrase, en particulier la dernière section, est problématique. En arabe : وعامل أرضه أولى بتبعته.

Ce paragraphe est encadré par deux phrases commençant selon la même formule « Nous considérons que » (*wa-narā anna*). Celle qui précède stipule que ni l'*imām* ni aucun de ses agents en poste (*'āmil fī sulṭānihi*) ne doivent être engagés dans le commerce au motif qu'ils tireraient, même sans le vouloir, profit de leur position⁸². Celle qui vient après le passage considéré indique : « Nous pensons que l'imposition de la corvée sur les gens de la terre est une mauvaise décision qui conduit à l'injustice⁸³ ». Il importe donc, d'après nous, de lire l'interdiction de la vente des terres cultivées dans le prolongement du passage sur le commerce de l'*imām*. Un même thème uni par ailleurs les trois passages : celui de l'injustice.

L'interdiction ne porte par ailleurs pas, comme nous l'avons dit, sur des terres qui se distingueraient par l'impôt qui en serait prélevé ou le statut de sa conquête, justifiant l'appellation de *ḥarāğ*. L'accent est mis sur le fait que ces terres qu'il ne faut pas vendre sont mises en culture. En évoquant le risque de ruine de la terre (*ḥarāb al-arḍ*) et d'injustice sur ceux qui l'exploitent, la crainte derrière l'achat d'une terre déjà mise en culture par un tiers porte sur sa récolte et derechef sur l'impôt qui en sera prélevé. Cette interprétation permet d'ailleurs de comprendre la seconde phrase du passage concernant ce « *'arab min ahl al-arḍ* » qui ne doit payer que l'impôt de la terre qui est la sienne et pas celui de la terre qu'il travaille si ce n'est pas la sienne⁸⁴. La dernière phrase vient conclure le passage en précisant que c'est celui qui travaille la terre qui a, en quelque sorte, la prééminence sur celle-ci. L'accent est donc mis sur le fait qu'il ne faut pas mettre à mal ou risquer de porter préjudice à la culture de la terre, le fait qu'elle soit cultivée et pourvoyeuse de récoltes et donc d'impôt. Du point de vue de l'État marwānide, celui du calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, il s'agit de sécuriser les revenus et de veiller à la justice de l'impôt et plus généralement à la justice sociale. L'interdiction de la vente de terres est ici plutôt appréhendée d'un point de vue pragmatique.

Il n'est pas exclu que, comme ont voulu le lire H. Gibb et surtout A. Guessous, cette interdiction soit d'autre part liée au risque de changement de statut de la terre et de perte de revenus pour l'État, une terre de *ḥarāğ* vendue à un musulman devenant sujette à la dîme – ce qui entrerait néanmoins en contradiction avec ce que dit 'Umar II plus en avant dans sa lettre circulaire dans le cadre de la conversion à l'islam— mais l'on ne peut le déduire de ce qui est écrit dans ce passage.

⁸² 'Abd Allāh 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 87.

⁸³ 'Abd Allāh 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, p. 88.

⁸⁴ L'emploi de *ğizya* dans cette phrase est clairement associé à la terre et non à la capitation personnelle.

Le discours est autre dans les recueils de traditions relatives à l'impôt, en particulier dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam et dans le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd b. Sallām, qu'une génération sépare de même que les contextes de production⁸⁵. Dans les deux cas, le débat autour de l'interdiction de vente des terres *ḥarāğ* est rattaché aux discussions sur les modalités de la conquête et est aussi mis en rapport avec la question de la conversion à l'islam d'un propriétaire d'une terre *ḥarāğ*⁸⁶.

Chez Yaḥyā b. Ādam la question est traitée dans deux endroits⁸⁷. L'interdiction ou l'autorisation de la vente de terre de *ḥarāğ* est conditionnée à la modalité de la conquête. En d'autres termes, si la terre a été conquise par force, la vente de terre *ḥarāğ* est interdite mais elle est autorisée dans le cas d'une terre conquise par traité⁸⁸. Les terres *ḥarāğ* ne sont donc pas toutes interdites à la vente. Dans les anecdotes remontant au calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, l'interdiction porte sur les terres des *ahl al-dimma* et il n'est question de terre *ḥarāğ* que dans une seule des traditions rapportées. Le passage sur cette question contient aussi un certain nombre de traditions concernant des achats de terres à des non-musulmans – souvent référés par le terme de *dihqān*— au moment de la conquête ou au cours des premières années après celle-ci⁸⁹.

Chez Abū 'Ubayd, le passage rassemblant les traditions relatives à ce débat se situe également dans une partie concernant les terres conquises⁹⁰. Abū 'Ubayd rappelle que les traditions sur l'interdiction de ces achats de terres *ḥarāğ* sont nombreuses et deux arguments sont mis en avant :

- Les terres de *ḥarāğ* ne peuvent pas être vendues car elles constituent un *fay* pour les musulmans
- Elles ne peuvent pas être vendues car le *ḥarāğ* est le symbole de l'humiliation.

Abū 'Ubayd rapporte ensuite un grand nombre de traditions et en commente un certain nombre. L'on déduit de ce passage que l'autorisation des ventes de terres *ḥarāğ* lorsqu'elles ont été conquises par traité est présenté comme une sorte d'amendement aux deux arguments-

⁸⁵ Voir *supra*, Chapitre 2 pour des éléments biographiques sur les deux auteurs.

⁸⁶ Voir *supra*, Chapitre 5, Première partie.

⁸⁷ D'abord très brièvement dans la première section de l'ouvrage puis plus longuement dans la seconde section.

⁸⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 144, 152-153, p. 89, 91 [trad. p. 47 et 48].

⁸⁹ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 166-170, p. 93-94 [trad. p. 49-50].

⁹⁰ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 151-168 [trad. p. 74-84].

cadre, en particulier au premier. Toutes les traditions semblent surtout traduire que ce débat fut intense entre les juristes⁹¹.

La section qui s'inscrit dans le prolongement de celle-ci a trait à la conversion à l'islam d'un propriétaire d'une terre *ḥarāğ* et de la question de savoir s'il doit payer le *ʿuṣr* en plus du *ḥarāğ*⁹².

Comment comprendre ces textes et les débats autour de l'autorisation ou l'interdiction d'achat de terres de *ḥarāğ* ? Comment comprendre l'impression que cette question, débattue, ne trouve pas de solution juridique ? Les débats entre juristes sur le marché des terres de *ḥarāğ* découleraient de l'effort de systématisation fiscale en fonction des modalités de la conquête. La pratique de l'achat de terres *ḥarāğ* est clairement attestée, au premier chef dans les traditions qui l'interdisent. Or les deux arguments mis en avant par Abū ʿUbayd relèvent de catégories élaborées en vue de faire converger conquêtes et fiscalité. Autrement dit, pour le premier argument, les terres conquises, plus précisément, les revenus qui en sont collectés, constituent un *fay* pour les musulmans et comme le *fay* est justifié comme un butin, celui qui n'a pas été réparti entre les conquérants, il ne peut pas être versé par des musulmans. Pour le second argument, les terres n'ayant pas été partagées entre les conquérants mais taxées d'un impôt *ḥarāğ*, cet impôt peut en effet être considéré comme le signe de la soumission au conquérant, du tribut à payer en qualité de vaincus. Dans ce cadre de pensée, on comprend qu'un musulman n'était pas autorisé à acheter une terre *ḥarāğ* car cela remettait en cause, pour Abū ʿUbayd, l'idée que ces terres étaient un *fay* et que ceux qui l'occupaient payaient le *ḥarāğ*, signe de leur statut de conquis.

Nous remarquons qu'une autre situation est considérée par les juristes : le cas d'un non-musulman en possession d'une terre de *ʿuṣr* ou travaillant sur une terre *ʿuṣr*⁹³. Dans ce cas le problème se pose de savoir si celui-ci doit payer le *ʿuṣr*. Mālik b. Anas, al-Ḥasan b. Šāliḥ et Šarīk b. ʿAbd Allāh rappellent que la *ṣadaqa* n'est imposée que sur les richesses des musulmans et que les non-musulmans ne peuvent donc s'en acquitter⁹⁴.

⁹¹ Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 162 [trad. p. 81]. Il s'appuie sur Sufyān al-Ṭawrī pour dénoncer le fait que certains au nombre desquels ʿAbd Allāh b. Masʿūd ou Ibn Sīrīn n'auraient pas été assez méticuleux et n'auraient pas précisé que l'autorisation d'achat ne portait que sur les terres qui avaient été conquises par traité. rappeler que ces mêmes juriste Ibn Sīrīn ou ʿAbd Allāh sont présentés comme ayant été eux même propriétaires de terres *ḥarāğ*

⁹² Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 168-180 [trad. p. 84-92].

⁹³ Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 173-176 [trad. p. 88 et ss].

⁹⁴ Abū ʿUbayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 175.

On lit néanmoins une tradition attribuée à Abū Ḥanīfa qui peut surprendre puisqu'elle indique que si un *ḍimmi* achète une terre *ʿuṣr* celle-ci devient *ḥarāḡ* mais que, s'il la vend ensuite à un musulman, elle reste *ḥarāḡ*⁹⁵. Ce n'était pas l'avis de Sufyān al-Ṭawrī selon lequel le *ḥarāḡ* ne devait pas être prélevé sur cette terre *ʿuṣr* achetée par un *ḍimmi*⁹⁶. Cette opinion s'accorde mieux avec ce que l'on lit d'autre part sur le statut fiscal de la terre.

Au fond, on pourrait résumer la cause de ce débat sur l'achat/vente de terres *ḥarāḡ* a un point précis de ce cadre fiscal, à savoir, le fait que le statut de la terre ne pouvait être modifié, sauf par une décision de l'*imām*. Autrement dit que le statut de la terre était distinct de celui de son propriétaire⁹⁷. Nous comprenons donc ce débat sur l'interdiction de l'achat de terres *ḥarāḡ* comme une conséquence des catégories socio-fiscales islamiques élaborées au cours du II^e/VIII^e siècle. Dans les ouvrages de Yaḥyā b. Ādam et Abū ʿUbayd, la question se plaçait avant tout sur le terrain du *fiqh*, alors même que la question posée était d'abord pratique. L'« amendement » formulé autorisant la vente des terres qui avaient été conquises par traité devait justifier une pratique probablement largement diffusée.

L'on ne peut exclure que le débat sur l'interdiction des ventes de terres n'était peut-être qu'un débat théorique, un débat de juristes qui devaient trouver comment statuer sur cet achat de terres dans un contexte fiscal-juridique conditionné par la conquête et ses modalités. L'on trouve en effet, ailleurs dans le droit, une indication manifeste que le marché de la terre dépassait les frontières confessionnelles. Le droit talmudique indique ainsi que lorsqu'un juif vendait son champ ou sa maison à un non-juif, il restait responsable légalement au cas où le nouveau propriétaire non-juif faisait du mal à ses voisins juifs⁹⁸. J. Mann précise que cette loi fut mise en pratique pendant la période gaonique (dans laquelle s'insère le II^e/VIII^e siècle), un certain nombre de *responsa* en témoignant⁹⁹.

Ces développements sur les achats et les ventes de terres dans le Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle ont été placés du point de vue de l'acheteur, en tant que ce dernier, par l'achat, acquiert un bien foncier dont il devient le propriétaire. Il faut préciser que le changement de propriétaire ne s'accompagnait pas nécessairement d'un changement dans l'exploitation du

⁹⁵ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, tradition 63, p. 71 [trad. p. 33].

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Voir *supra*, Chapitre 5, p. 234.

⁹⁸ MANN (1919-1920), "The Responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish History, III", p. 136

⁹⁹ *Ibid.*

domaine¹⁰⁰. Parmi les motivations qui pouvaient expliquer le changement de propriétaire par l'achat et la vente, il y a aussi des questions liées à l'endettement¹⁰¹.

2.2. La concession foncière

Une littérature conséquente a déjà été publiée au sujet de cette modalité d'accès à la propriété foncière dans le Bas-Iraq. Il s'agit en effet de la plus évidente à la lecture des sources, autrement dit de la plus documentée. Les concessions terriennes sont généralement présentées comme le moyen, par excellence, pour les élites musulmanes de posséder une terre dans la région sud-irakienne et, de ce fait, comme essentielles pour la compréhension de la formation d'une aristocratie foncière musulmane bas-irakienne. Cette partie s'appuie donc sur ces études pionnières, en particulier les travaux de Michael Morony et ceux de Hugh Kennedy mais aussi l'article récent de Peter Verkinderen¹⁰². Notre ambition est de montrer en quoi la concession foncière constituait une solution pratique à des problèmes concrets, en particulier : le contrôle des prix, la question de sécurité alimentaire et celle de la rétribution des gens et donc de la gestion de la loyauté. En d'autres termes, nous pensons que la thèse de H. Kennedy selon laquelle la *qaṭī'a* constituait un dispositif juridique permettant de justifier la propriété des musulmans dans les terres conquises est convaincante mais ne suffit pas à expliquer la pratique. Autrement dit, la question de la « propriété foncière » n'explique qu'imparfaitement la pratique des concessions foncières.

Le terme *qaṭī'a* renvoyait à plusieurs types de concessions : les concessions de terres ayant eu pour fonction d'encourager l'installation des musulmans dans des lieux stratégiques, à l'image de la frontière syro-byzantine, ou les concessions urbaines, étaient également

¹⁰⁰ FELLER, Laurent (2005), « Enrichissement, accumulation et circulation des biens », dans L. FELLER et Ch. WICKHAM (éd.), *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, Collection de l'École française de Rome, p. 25-26.

¹⁰¹ Voir *supra*, Chapitre 8, p. 416-419.

¹⁰² KENNEDY, Hugh (2004), "Elites Incomes in the Early Islamic State", dans J. F. Haldon, L. Conrad (eds.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, p. 13-28; (2011) "The Feeding of the Five Hundred Thousand: Cities and Agriculture in Early Islamic Mesopotamia", *Iraq*, 73, p. 177-199. MORONY, Michael (1981), "Landholding in Seventh-Century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns", dans A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East, 700-900 : Studies in Economic and Social History*, Princeton, Darwin Press, p. 135-175; (1984), "Landholding and Social Change: Lower al-Iraq in the Early Islamic period", dans Th. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beyrouth, American History of Beirut, p. 209-222; "Land Use and Settlement Patterns in Late Sasanian and Early Islamic Iraq", dans G.R.D. Kind et A. Cameron (eds.), *The Byzantine and Early Islamic*; VERKINDEREN, Peter (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia, Self-Enrichment vs. State Control", dans A. Delattre, M. Legendre and P. Sijpesteijn (ed.), *Authority and Control in the countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill, p. 500-531.

désignés par ce terme. Dans le Bas-Iraq, et en particulier dans les alentours de Baṣra, nous nous intéressons aux *qaṭā'i* ' agricoles¹⁰³.

2.2.1. Le pouvoir de concéder

Le mot que l'on trouve au fil des sources pour qualifier ces concessions du II^e/VIII^e siècle est *qaṭī'a* (pl. *qaṭā'i*). Il s'agissait d'un don de terre, le supérieur ayant retiré un bout de terre, un lot dont il fait don à un subordonné ou un proche. On trouve aussi le terme de *ḍay'a* qui peut être traduit par domaine, qui donne aujourd'hui aussi souvent dans l'arabe courant « village ». Bien que le terme ne désigne pas précisément une « concession » mais est généralement employé dans les chroniques, principalement à partir de la période abbasside, pour désigner le ou les domaines d'un notable, il semble que, dans les *aḥbār*, *ḍay'a* vient à remplacer le mot de *qaṭī'a*¹⁰⁴. Cela coïncide peut-être avec la montée en puissance de l'*iqṭā'* telle qu'elle se présente à partir de la fin du III^e/IX^e siècle. La différence entre les deux termes n'est certainement pas étrangère au fait que le terme *qaṭī'a* renvoie à une catégorie légale et fiscale dans les ouvrages à vocation normative tandis que *ḍa'ya* serait plus général et désignerait les domaines qui pouvaient être des *qaṭā'i*¹⁰⁵. Dans ce cas, la *qaṭī'a* met l'accent sur la manière dont le domaine a été acquis alors que *ḍay'a* est plus commun¹⁰⁶.

Il faut distinguer les concessions terriennes qui nous occupent dans ce chapitre de celles qui eurent lieu au moment de la conquête de l'Iraq et en particulier lors de la fondation de Baṣra et de Kūfa. Ces concessions ou lotissements furent liées à l'installation des conquérants, de leur famille et de leur tribu dans le cadre des villes de garnison¹⁰⁷. Quelques cas isolés de concessions terriennes telles que nous les abordons ici peuvent être repérés¹⁰⁸ mais ils ne peuvent pas être associés à ce qui prend la forme d'une véritable dynamique, déjà à partir du gouvernorat de 'Abd Allāh b. 'Āmir b. Kuzayz (29-35/649-55), puis avec l'arrivée au pouvoir

¹⁰³ KENNEDY, Hugh (2014), "Landholding and Law in the Early Islamic State", dans J. Hudson et A. Rodriguez (eds.) *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Leyde-Boston, Brill, p. 164-166 ; Kennedy, Hugh (2004), "Elites Incomes in the Long Eighth Century".

¹⁰⁴ Sur la répartition des terres en Égypte, voir LEGENDRE, Marie (2018), "Landowners, Caliphs and State Policy over Landholding in the Egyptian Countryside. Theory and Practice" 410-412.

¹⁰⁵ KENNEDY (2014), "Landholding and Law in the Early Islamic State", p. 162.

¹⁰⁶ KENNEDY (2004), "Elites Incomes in the Early Islamic State", p. 13-14.

¹⁰⁷ Voir par exemple pour Kūfa, Djaït (1986), *Kūfa, Naissance de la ville islamique*, v. p. 217 et ss. ; pour Baṣra, AL-'ALI (1986), *Ḥiṭaṭ al-Baṣra wa-minṭaqatihā*, voir al-qism al-awwal, p. 49-63 et 81-102.

¹⁰⁸ Par exemple : Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 210: au sujet d'une terre concédée par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb à Nāfi' à la demande de ce dernier à Baṣra. La tradition est également présente dans les ouvrages à vocation normative.

de Mu‘āwiya et des Sufyānides¹⁰⁹ et qui se poursuit sous les Marwānides puis les Abbassides, même si les modalités de ces concessions sont alors quelque peu modifiées.

L'étude du chapitre d'al-Balāḍurī consacrée à la région de Baṣra augmentée d'autres sources indique que la prérogative pour concéder une terre était réservée à un nombre limité de personnes. Les seules personnes explicitement citées comme ayant le pouvoir de concéder des terres étaient les gouverneurs et éventuellement leurs députés ainsi que les califes¹¹⁰. Au fur et à mesure du temps, à partir du gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ, cette prérogative devint l'apanage des califes¹¹¹. Le calife décide donc de centraliser la prérogative de concéder que ses subordonnés n'exerçaient jusqu'alors que par délégation. Il n'est pas impossible de trouver des cas de concessions qui n'entrent pas dans ce schéma bien qu'il fait peu de doute que celui qui concédait avait d'abord reçu cette ou ces terres/s par concession d'une autorité supérieure. Le début du II^e/VIII^e siècle est ainsi marqué par cette restriction du pouvoir de donner une terre. Cette évolution peut être interprétée comme le résultat d'une volonté étatique omeyyade de contrôler le devenir des terres qui, comme nous l'avons expliqué, n'avaient pas de propriétaires, en les utilisant notamment comme un moyen de rétributions des hommes au service de l'empire, un outil de gestion des fidélités. En outre, l'on ne peut comprendre la pratique des concessions foncières au II^e/VIII^e siècle sans préciser quelles étaient les terres concédées.

2.2.2. La nature des terres concédées

Les ouvrages à vocation juridique qui proposent un discours juridique sur ces concessions foncières présentent les terres concédées comme des terres qui étaient comptées au nombre de *ṣawāfi*¹¹².

Rappelons que la conquête du Bas-Iraq ne s'accompagna pas d'une saisie des terres des habitants de la région. Dans le chapitre que nous avons consacré à la géographie de la région bas-iraquienne, nous avons par ailleurs insisté sur un bouleversement paysager qui précéda immédiatement les conquêtes et qui peut être considéré comme la dernière étape dans le processus de formation du paysage des marais entre Wāsiṭ et Baṣra¹¹³. À côté d'espaces inondés ou marécageux, d'autres se caractérisaient à l'inverse par un manque d'eau. L'État omeyyade

¹⁰⁹ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 211 et ss.

¹¹⁰ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 512-5.

¹¹¹ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 513.

¹¹² Voir par exemple la section consacrée à ces *qaṭā'i* dans Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 110 et ss.

¹¹³ Voir *supra*, Chapitre 3, 2.3. Les marais, p. 143-147.

entreprit, pour gagner notamment des terres sur les marais, des politiques de « grands travaux »¹¹⁴.

Notons en outre que la littérature sur ces concessions renseigne principalement sur la région bašrienne et ses marais, beaucoup moins sur le nord du Bas-Iraq, en particulier sur l'espace compris entre Kūfa et Wāsiṭ, la région dite des grands canaux. Le croisement opéré entre différents types de sources appartenant à des périodes de production différentes confirme que, en Iraq, les terres concédées furent principalement localisées au sud du Bas-Iraq, dans une région considérée comme comportant un nombre important de terres mortes¹¹⁵.

Le terme de « terres mortes » qui traduit l'arabe *mawāt* est un terme juridique¹¹⁶ qui désigne une terre qui n'est pas mise en culture, voire est tombée en friche car elle ne reçoit pas d'eau. Pour la région sud iraquienne, il nous semble par ailleurs nécessaire d'intégrer certains des espaces marécageux dans la mesure où ils composaient le paysage bas-iraqien et qu'ils furent, également l'objet de concessions. Dans *Futūḥ al-Buldān*, il est mentionné que le calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik concéda à Yazīd al-Muhallab autant de terres qu'il souhaitait dans les marais¹¹⁷. Ainsi, les espaces inondés qui nécessitaient un assèchement – ou des cultures spécifiques comme la riziculture – semblent devoir être comptés au nombre de ces terres mortes. La documentation narrative a conservé parfois explicitement le fait que les terres concédées étaient des terres qui avaient été cultivées auparavant mais qui ne l'étaient plus. C'est le cas par exemple d'une anecdote présente dans le *Livre des vizirs* d'al-Ġahšiyārī dans laquelle al-Manšūr concède à son fils Šāliḥ, sur les conseils de son vizir d'alors Abū Ayyūb, « un domaine (*ḍay'a*) proche d'al-Ahwāz, irrigué par le Tigre mais qui n'avait pas beaucoup d'eau et dont les canaux étaient effacés¹¹⁸ » et pour lequel le vizir propose la somme de 300 000 dirhams pour la remettre en état d'être cultivée (*istahraġa*)¹¹⁹. Ainsi, les terres concédées étaient-elles des terres dites mortes qui se situaient principalement dans le sud du Bas-Iraq.

Dans les ouvrages juridiques, cette qualité de terre morte permettait de justifier la pratique de la concession foncière par l'État. C'est parce qu'elle devait être mise en culture qu'elle était reconnue comme pouvant être concédée. Cette relation entre la concession et la

¹¹⁴ Voir *supra*, Chapitre 4, p. 187-188, voir aussi LUCAS, Noémie (à paraître), "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq during the first two centuries of Islam".

¹¹⁵ Voir par exemple Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 399-400 [trad. p. 278-279].

¹¹⁶ DELCAMBRE, A.-M., "Mawāt", *Encyclopédie de l'Islam II* [En ligne].

¹¹⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 220-221.

¹¹⁸ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 117-118.

¹¹⁹ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 118.

mise en culture du sol est explicite dans le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd¹²⁰. L'idée selon laquelle l'objectif de la concession est que le domaine soit exploité et cultivé est également clairement présente dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf¹²¹.

Dans le Sawād, les terres disponibles étaient limitées comme le rappelle cet extrait du *Livre de l'impôt foncier* d'Abū Yūsuf, dans lequel sont rapportées les entreprises menées au moment des conquêtes par Ḥudayfa b. al-Yaman (m. 36/656) et 'Uṭmān b. Ḥunayf (m. v. 661-670) : « Ils déclarèrent que la plus grande partie du sol était, à cette époque, cultivée, et qu'il en restait peu en friche¹²² ». Le processus de concessions de terres se trouve donc au croisement de deux impératifs : celui, pour l'État, d'augmenter le nombre des terres productives, notamment par la vivification de terres en friche et la réalité du contexte iraquien, dans lequel le nombre des terres disponibles était limité, pour mener à bien la politique de gestion des réseaux de clientèles et de leur loyauté. Dans le même temps cela avait pu créer une véritable tension autour de ces terres *ṣawāfi*. Les concessions de ces terres bas-iraquiennes à des individus permirent à l'État de récupérer les terres sans engager les importants investissements nécessaires à cette opération¹²³.

Il faut noter par ailleurs que les terres concédées, si elles étaient retranchées des terres dites *ṣawāfi*, n'étaient pas exclusivement des terres dites mortes. Il ne peut en effet être exclu que parmi les domaines qui firent l'objet de concessions, certains ne nécessitaient pas une remise en valeur, en particulier à partir de la période abbasside.

2.2.3. Modalités

Deux articles récents de Hugh Kennedy d'une part, et de Peter Verkinderen d'autre part¹²⁴ ont bien mis en évidence les modalités de ces concessions terriennes, en particulier le lien entre concession de terre à un individu, investissement et récupération de terre. Les terres à revivifier étaient données à des individus qui devaient investir dans l'irrigation ou le drainage puis mettaient en culture leur domaine. La section consacrée à Baṣra dans les *Conquêtes des pays* d'al-Balāduṛī place clairement le creusement d'un canal et la concession d'un domaine dans un même processus, ce qui a permis à Hugh Kennedy d'établir le lien entre le

¹²⁰ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 399-400 et 406 [trad. p. 278-279 et 282-283].

¹²¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 111-112.

¹²² Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 96 [Traduction de Fagnan, p. 74] . Arabe:

فذكروا أن العامر كان من الأرضين في ذلك الزمان كثيرا، وأن المعطل منها كان يسيرا.

¹²³ LUCAS (à paraître), "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq"; KENNEDY (2011), "The feeding of the five hundred thousand", p. 184.

¹²⁴ KENNEDY (2011), "The Feeding of the Five Hundred Thousand"; VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia".

développement des *qaṭā'i* ' comme une modalité d'accèsion à la propriété et le développement des investissements privés dans les infrastructures agricoles et d'irrigation¹²⁵. Dans l'exemple suivant, extrait de l'ouvrage d'al-Balāḍurī, Baššār b. Muslim b. ' Amr al-Bāhilī reçoit d'abord une certaine superficie de terre de la part du gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ, puis creuse un canal sur son domaine, ce même canal qui donne son nom au domaine en question Nahr Baššār :

Le Nahr Baššār tire son nom de Baššār b. Muslim b. ' Amr al-Bāhilī, le frère de Qutayba. Il se présenta à al-Ḥaḡḡāḡ avec un tapis et al-Ḥaḡḡāḡ le remercia en lui concédant 700 arpents. D'autres disent 400 arpents. Et il creusa ce canal pour son domaine¹²⁶.

La construction d'un canal n'était pas la seule action menée, même si elle faisait partie des actions principales pour revivifier une terre. Plusieurs anecdotes du *Livre des vizirs* conservent des informations intéressantes sur la manière dont pouvait s'opérer cette revivification ; elles sont attachées au domaine qu'al-Manšūr décida de concéder à son fils Šāliḥ¹²⁷. Le contexte est le suivant : le vizir d'al-Manšūr, Abū Ayyūb, lui a proposé de concéder à son fils une terre abandonnée située non loin du Tigre. Il demande 300 000 dirhams pour remettre en valeur ce domaine, ce qu'al-Manšūr accepte en même temps qu'il fait don de la terre en question à son fils. Abū Ayyūb, qui devait de l'argent au calife en raison de malversations dont il s'était rendu coupable¹²⁸, décide de se servir de ces 300 000 dirhams pour rembourser sa dette, n'investissant qu'une partie de la somme dans le domaine à remettre en culture¹²⁹. Dans un autre passage, on apprend qu'al-Manšūr est informé de la tromperie et qu'il décide donc de se rendre sur le domaine afin de s'assurer de sa mise en valeur. Abū Ayyūb demande donc à l'intendant (*wakīl*) de faire construire un chemin qui mène du Tigre au domaine et de planter des palmiers¹³⁰. L'objectif est de faire croire à al-Manšūr que la terre a effectivement été mise en culture. Lorsqu'al-Manšūr est proche du domaine, Abū Ayyūb fait irriguer le domaine, afin qu'al-Manšūr ne puisse pas s'apercevoir de la supercherie. Al-Manšūr exige donc que l'on ferme l'eau et attend quarante jours que la terre soit asséchée : il comprend alors qu'Abū Ayyūb lui a menti. Cette anecdote nous renseigne ainsi sur les différentes actions qui devaient être entreprises pour mettre en valeur une terre : la construction d'un chemin d'accès, le rattachement au fleuve principal ou à un canal, les semis puis l'irrigation des terres permettant aux cultures de pousser. La récupération nécessitait des sommes importantes comme

¹²⁵ KENNEDY (2011), "The Feeding of the Five Hundred Thousand", p. 181-182 et à partir p. 184.

¹²⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 216.

¹²⁷ Voir *supra*, p. 298.

¹²⁸ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 117.

¹²⁹ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 117-118.

¹³⁰ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 118-119.

l'indique le montant de 300 000 dirhams même si, dans ce cas, il est possible qu'Abū Ayyūb avait volontairement gonflé la somme nécessaire.

Une fois la terre concédée, le concessionnaire devait donc engager la somme nécessaire à la vivification ou revivification de la terre selon les besoins de celle-ci : creusement d'un canal, drainage, construction de digues, etc. Sa terre devait être délimitée, le canal et/ou le fleuve pouvait servir de limites au domaine comme dans le cas du domaine de 'Abd al-Rahmān b. Abī Bakra appelée *Ḍāt al-Ḥifāfayn* que le canal Nahr Ma'qil délimitait d'une part et le Tigre d'autre part¹³¹. Dans un second temps, l'investissement portait sur ce qui avait alors trait à la mise en culture du domaine. Cette étape est moins documentée dans les sources mais on en trouve quelques indications au détour d'anecdotes présentes chez al-Balāḍurī notamment lorsqu'il est précisé que le propriétaire entraînait en rapport avec des ouvriers agricoles et des métayers (*al-akira wa-l-muzāri 'ūn*)¹³². De manière générale, les sources insistent sur le moment de la concession et de la revivification de la terre plus que sur la mise en culture et l'exploitation de ladite concession. Ce n'est pas sans lien avec les préoccupations des auteurs des sources qui s'intéressent plutôt à la mise en évidence de l'acte de concéder d'une part et aux concessionnaires en tant qu'ils deviennent des propriétaires, d'autre part. Le devenir du domaine, d'un point de vue agricole, est peu évoqué.

Le concessionnaire avait des devoirs vis-à-vis de la revivification de la terre, notamment le fait de devoir respecter un certain délai pour remettre en valeur la terre. En cas de non-respect de ce délai, il pouvait perdre son droit. Dans *Futūḥ al-Buldān*, al-Madā'inī rapporte qu'à l'époque sufyanide, le gouverneur Ziyād b. Abīhi (m. 53/673) donnait deux ans au concessionnaire pour remettre en valeur la terre qu'il lui concédait ou il la lui retirait¹³³. Dans la littérature juridique, on lit plutôt trois ans¹³⁴ mais il est intéressant d'observer que ce délai est l'un des éléments permettant aux juristes d'établir un lien entre revivification des terres (*iḥyā'*) et concession foncière (*iqṭā'*).

¹³¹ Nahr Ma'qil : dans *Futūḥ al-Buldān*, date de l'époque de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb qui ordonna à Abu Mūsā de construire un canal avec l'aide de Ma'qil b. Yasār al-Muzanī (ce dernier meurt pendant l'administration de 'Ubaydallāh b. Ziyād à Baṣra sous Mu'āwiya) p. 214 ; apparemment action de Bilal b. Abī Burda qui l'aurait remis en état car avant cela il débordait (p. 217) ; (p. 219), sert de délimitation à une terre appelée *Ḍāt al-Ḥifāfayn* de 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakra (terre entre ce canal et le Tigre) qu'il vendit à 'arabi al-Tammār, un *mawlā* de Amat Allāh bt. Abū Bakra (> donc vente interne à la famille).

¹³² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177 (concernant les terres du Nahr al-Ṣila pendant le règne d'al-Mahdī), p. 178 (dans les marais pendant le gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ).

Voir *infra* pour les cultivateurs de terres – Chapitre 8 – Esquisse de la société paysanne.

¹³³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 217.

¹³⁴ D'ailleurs la mention de ces trois années est située dans les sections consacrées à la revivification : Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 408 [trad. p. 283]; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, traditions 287-288, p. 122 [trad. p. 68]; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 121 [trad. p. 98].

M. Morony faisait remarquer que l'association entre un nouveau régime agraire et l'irrigation et la revivification des terres expliqua le développement d'une élite foncière dans la région bas-iraquienne¹³⁵. Sa remarque indique dans le même temps que la littérature sur ces concessions permet de rendre compte de la formation de ce groupe de propriétaires dont l'accession à la propriété tenait à leur statut de concessionnaires. Il nous semble plutôt que c'est grâce à l'existence d'une élite foncière que l'État peut mettre en place un nouveau régime agraire qui repose sur le recours à des investisseurs privés pour mettre en valeur des terres qui, sinon, auraient dû faire l'objet d'investissements sur fonds du Trésor¹³⁶. D'autres espaces bas-iraquiens bénéficièrent quant à eux de grands projets publics de récupération, à l'image du sud de Wāsiṭ, par exemple la localité de Ġāmida, dont le nom conserve d'ailleurs la marque de ces projets¹³⁷.

À partir de la période sufyānide et surtout sous les Marwānides, les concessions foncières dans la région bas-iraquienne semblent avoir été plus importantes et cela n'est peut-être pas sans lien avec le contexte sociopolitique bas-iraquien du début du II^e/VIII^e siècle. Au début de ce siècle, il s'agissait pour les Marwānides de contrôler une région et sa population turbulente et cela passa aussi par la concession de terres, un outil de gouvernement servant à gérer les fidélités à la famille califale¹³⁸. La mise en évidence du profil des concessionnaires confirme cette hypothèse.

2.2.4. Le profil des concessionnaires

À partir de *Futūḥ al-Buldān*, P. Verkinderen identifie trois groupes principaux : les gouverneurs, leurs familles et leurs *mawālī* ; les autres associés du gouvernement, principalement provincial, à savoir les juges, les chefs de la police, les commandants militaires puis, à l'époque abbasside, les vizirs ; un dernier ensemble composé des chefs tribaux, compagnons du prophète, figures religieuses et autres soutiens du calife¹³⁹. Proches du gouvernement et de l'administration, ces hommes et leurs familles bénéficièrent ainsi des

¹³⁵ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 209

¹³⁶ Voir VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 506-507; KENNEDY (2011), "The feeding of the five hundred thousand", p. 184 ; LUCAS (à paraître), "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq".

¹³⁷ Voir *supra*, p. 156-158 et voir LUCAS, Noémie (à paraître), « Lectures et mutations du paysage des marais bas-iraquiens aux premiers siècles de l'Islam », *Hypothèses*. (*ġamada* signifiant « rendre dur »)

¹³⁸ Sur la situation de la région au début de la période marwānide, voir *supra*, Chapitre 4, Le Bas-Iraq des Marwānides, p. 176-189.

¹³⁹ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 513-514 : pour chaque élément, il donne des exemples tirés de *Futūḥ al-Buldān*.

faveurs politiques des califats marwānide puis abbasside¹⁴⁰. Parmi les principales familles qui reçurent, dans la région de Baṣra, à l'époque omeyyade, des terres figurent les Banū 'Āmir, la famille de Ziyād et d'Abī Bakra, les Banū al-Muhallab et les princes marwānides¹⁴¹. Toutes participèrent aux conquêtes et leurs membres occupèrent différentes fonctions dans l'administration des provinces de l'Est¹⁴². P. Verkinderen pose la question pertinente de savoir qui initia ces récupérations de terres : les individus cherchant à gagner de l'agent ou l'État suivant une logique pragmatique¹⁴³ ? Sa lecture des sources le conduit à pencher plutôt pour une antériorité de l'initiative individuelle et privée¹⁴⁴, ce que les sections consacrées à la vivification des terres (*iḥyā*) dans les ouvrages sur la fiscalité pourraient confirmer¹⁴⁵.

La proximité des concessionnaires avec le pouvoir califal est donc manifeste. Cela est d'ailleurs confirmé par les anecdotes relatives aux concessions foncières glanées dans d'autres sources que les *Conquêtes des pays* d'al-Balāḍurī. Ainsi dans une anecdote présente dans les *Aḥbār al-Qudāt* de Wakī', al-Madā'inī rapporte que le calife abbasside Abū Ğa'far al-Manṣūr propose d'attribuer un domaine au cadī de Baṣra Sawwār b. 'Abd Allāh (juge de 145/762-3-156/773), ce qu'il refuse en arguant que ce qu'il possède lui suffit¹⁴⁶. Il était donc d'usage pour le calife de faire cadeau de concession foncière à ses délégués. Le *Livre des chansons* d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī conserve également un certain nombre d'exemples de ces concessions comme lorsque 'Abd al-Malik, parmi de nombreuses rétributions qu'il fit au poète al-A'sā pour son poème, lui concéda mille arpents (*aqṭa' ahu alf ġarīb*) sans que l'on ne sache néanmoins où¹⁴⁷.

La question se pose de savoir s'il restait des terres à revivifier à l'époque abbasside. Le chapitre sur Baṣra dans l'ouvrage d'al-Balāḍurī contient moins d'informations pour la période abbasside. Selon M. Morony cela s'expliquerait par le fait que le développement aurait atteint alors son maximum¹⁴⁸, ce que P. Verkinderen confirme en complétant l'analyse : la plupart des terres de la rive occidentale du Diġla al-'Awra' avaient été récupérées à la fin du II^e/VIII^e siècle¹⁴⁹. L'autre argument qu'il évoque tient à la composition de l'ouvrage et aux

¹⁴⁰ MORONY (1984), "Landholding and Social Change"; VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 513-515.

¹⁴¹ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 217 ; voir aussi KENNEDY (2011), "The feeding of the five hundred thousand", p. 186-187.

¹⁴² Sur les Ziyadites, voir notamment la thèse de M. Kouri : troisième partie : « La famille et le contrôle du territoire : l'exemple de la famille de Ziyād b. Abīh » p. 365-564.

¹⁴³ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 522.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 520-522.

¹⁴⁵ Voir *infra*, p. 307-310.

¹⁴⁶ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 82 ; citée et traduite par TILLIER (2009) dans *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 587.

¹⁴⁷ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XVIII, p. 133.

¹⁴⁸ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 215-216.

¹⁴⁹ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 515.

sources sollicitées par al-Balādurī qui ne commenteraient pas les développements récents dans la région, en matière de concession notamment. Il est en tous cas tout à fait possible que le nombre des terres qui, à l'époque abbasside, nécessitaient des investissements avaient baissé et par voie de conséquence le nombre de terres mortes à concéder, du moins pour la rive occidentale du Tigre¹⁵⁰.

2.2.5. Droit sur le foncier, propriété et concession

Le statut foncier des concessions terriennes interroge. La question souvent posée est notamment celle de savoir si le concessionnaire était propriétaire du domaine qu'on lui avait concédé où s'il n'en était que le tenancier. En 1886, Max Van Berchem posait ainsi la question : « Ces concessions étaient-elles de propriété ou d'usufruit ? ». Il penchait pour la première éventualité arguant que les musulmans possédaient dès l'origine le droit de propriété foncière. Le débat n'est certainement pas étranger au choix de la traduction du terme de *qaṭī'a* par « fief »¹⁵¹. Le terme n'est en aucun cas neutre puisqu'il fait directement référence à la féodalité¹⁵². Son emploi a déjà été discuté notamment la correspondance entre la concession foncière (*qaṭī'a*) et la tenure féodale¹⁵³. Il importe de ne pas calquer la définition d'un fief ou d'une tenure féodale sur la *qaṭī'a* et d'en tirer des conclusions concernant la nature de la « propriété » de cette concession. Il est nécessaire, au contraire, de voir ce que les sources arabes permettent de dire et de comprendre de celle-ci. Un *ḥabar* contenu dans les deux ouvrages d'al-Balādurī connus et édités, *Futūḥ al-Buldān* et dans *Ansāb al-Ašrāf* est, à cet égard, intéressant :

'Abbās b. Hišām [al-Kalbī] m'a raconté d'après son père, qui le tenait d'un homme de la famille d'al-Ahtam : Yazīd b. 'Abd al-Malik écrit à 'Umar b. Hubayra, qui était gouverneur de l'Iraq : « Le Commandeur des Croyants n'a pas, dans la terre des Arabes, de concessions sur lesquelles poussent des arbres à dattes ; donc examine ce qu'il y a en surplus pour le Commandeur des Croyants. Alors 'Umar se rendit sur les concessions foncières et interrogea à leur propos puis il en fit l'arpentage jusqu'à ce qu'il s'arrête sur une terre et dit : À qui est-elle ? Son gardien (*ṣāhibu-hā*) répondit : À moi ! ['Umar] dit : Et comment est-elle devenue à toi ? Il dit :

Nous les avons héritées de pères véridiques

¹⁵⁰ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 515

¹⁵¹ Remarquons qu'il est encore possible de lire ce terme dans des traductions récentes comme dans la traduction de l'ouvrage d'Ibn Abī Uṣaybi'a, *A Literary History of Medicine - The 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah* (pour une référence complète, voir *supra*, Chapitre 1, note 237)

¹⁵² Sur l'emploi de « fief » pour traduire *qaṭī'a* et ses implications, voir par exemple KENNEDY (2014), « Landholding and Law », p. 162-163.

¹⁵³ Voir par exemple LOKKEGAARD (1950), *Islamic Taxation in the Classic Period*, p. 14.

Et en hériteront, lorsque nous mourrons, nos fils¹⁵⁴

‘Umar b. Hubayra, gouverneur de l’Iraq entre 102/720 et 105/724, est ainsi envoyé par le calife marwānide Yazīd b. ‘Abd al-Malik prendre ce qui était en surplus, donc ce qu’il restait de disponible. Il se rendit sur les concessions, interrogea à leur sujet et les mesura. Dans un échange qu’il eut avec l’un des propriétaires, ce dernier précisa qu’il était le propriétaire du domaine en question. ‘Umar b. Hubayra demanda à l’homme de justifier la propriété de son domaine. Pour répondre, l’homme choisit de citer un vers de ‘Amr b. Kulṭūm, un poète préislamique de la tribu des Taḡlib connu pour être l’auteur d’une *mu‘allaqa* dont ce vers est extrait¹⁵⁵. Dans le poème, le vers ne fait pas référence à des terres mais aux bêtes qui portent les combattants. Dans l’extrait rapporté par le fils de Hišām al-Kalbī à al-Balāḍurī, l’information aurait été initialement transmise par un homme de la famille des Ahtam, qui pourrait renvoyer aux descendants de ‘Amr b. al-Ahtam (m. 57/676), une puissante famille baṣrienne connue pour ses orateurs¹⁵⁶.

L’argument mis en avant par ce vers de poésie porte sur le caractère transmissible de ces concessions de génération en génération et il est notamment utilisé par H. Kennedy pour défendre la « propriété absolue » des concessions¹⁵⁷. L’étude des conflits au sujet de ces concessions indique que, pour les concessionnaires au moins, la *qaṭī‘a* était une propriété qui faisait partie du patrimoine héréditaire par leurs descendants¹⁵⁸. Les cas de confiscation de ces domaines par l’État remettaient en question ce patrimoine et provoquait des déséquilibres dans la société des propriétaires.

La légalité de la reprise d’une concession à un individu est abordée par Abū Yūsuf dans son *Kitāb al-Ḥarāḡ* où il donne son opinion sur la question à deux reprises dans le passage sur les concessions. Au début de la section, il souligne, au détour d’un paragraphe, que celui qui reprend la terre à l’un pour la donner à un autre pratique une dépossession abusive (*ḡaṣb*)¹⁵⁹. Puis, il revient plus longuement :

Celui qui a reçu par les chefs bien guidés (*mahḍīyyūn*) une concession foncière dans le Sawād ou sur la terre des Arabes ou al-Ḡībāl faisant partie des catégories que nous avons

¹⁵⁴ *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 8, p. 252 et Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219. Pour cette traduction, nous sommes partie du texte présent dans les *Ansāb al-Ašrāf*.

¹⁵⁵ Sur cette *mu‘allaqa* voir la traduction de Pierre Larcher que nous avons reprise dans cet extrait : LARCHER, Pierre, 1999, « La Mu‘allaqa de ‘Amr ibn Kulṭūm. Introduction, traduction et notes », *Annales Islamologiques*, 33, p. 105-120.

¹⁵⁶ Sur les membres de cette famille, voir Wensick et Pellat, « ‘Amr b. al-Ahtam », *Encyclopédie de l’Islam*, [En ligne] et HAMEEN ANTILA, Jaako, « Khālīd b. Safwān », *Encyclopedia of Islam*, THREE, [En ligne].

¹⁵⁷ KENNEDY (2014), “Landholding and Law in the Early Islamic State”, p. 169-170.

¹⁵⁸ Voir *supra*, Chapitre 7.

¹⁵⁹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 111

rappelées pouvoir être concédées par l'*imām* n'en peut être dépossédé par les califes postérieurs. Un chef qui prendrait des mains de quelqu'un une terre et la concèderait à un autre est comme un usurpateur (*ġāṣib*) ; il confisque à l'un et concède à l'autre. Il n'est ni licite, ni loisible à l'*imām* de concéder à quelqu'un ce sur quoi s'exerce le droit d'un musulman ou de celui avec qui il y a un traité (*mu'āhid*) non plus qu'il n'en peut rien lui retirer, à moins qu'il y ait un droit qui prévaut, alors il peut lui prendre puis le concède à celui qu'il veut parmi les gens. [...] L'*imām* concède [des terres] à qui il lui plaît parmi les catégories précitées. Je ne suis pas d'avis que l'*imām* laisse une terre sans propriétaire (*lā milk*) et sans culture (*'imāra*) sans la concéder, car cela sert l'accroissement de la prospérité du pays et augmente le *ḥarāġ*¹⁶⁰.

Par certains aspects, cet extrait rapproche la concession de tout autre propriété foncière puisque le dirigeant qui l'a concédée est un usurpateur s'il la reprend. Dans le même temps, la possibilité de la confiscation n'est pas totalement exclue dans le cas où un autre droit (*ḥaqq*) s'imposerait (*ilā bi-ḥaqq yaġibu lahu 'alayhi*) sans que plus de précision ne soit néanmoins apportée alors.

Comme la propriété était un instrument politique et économique pour l'État, ces deux intérêts pouvaient être concurrents puisque l'utilisation de la propriété comme un moyen de rétribution politique pouvait être concurrent avec l'argument économique de la mise en valeur du territoire. En reprenant une terre qu'il avait concédée, on peut supposer que l'État risquait de mettre en danger la continuité de la culture de la terre. C'est précisément parce que la propriété était à la rencontre de plusieurs enjeux ou intérêts sur le foncier qu'il est essentiel pour appréhender la société bas-irakienne.

Il apparaît que les concessions foncières constituèrent un moyen privilégié, pour l'État, d'être « faiseur de propriétaires » dans le cadre d'une politique doublement pragmatique de gestion des fidélités politiques d'une part et de politique économique et fiscale d'autre part. Le second objectif perdant, peut-être, de l'importance avec l'arrivée au pouvoir des Abbassides, elle-même concomitante d'un développement déjà bien avancé de la région baṣrienne.

La concession foncière du II^e/VIII^e siècle doit être envisagée comme une propriété sous conditions. Elle est en effet présentée comme conditionnée à la mise en valeur de la terre concédée, qui, nous l'avons montré, nécessitait, dans la majorité des cas, des investissements qui étaient attendus dans une certaine limite de temps au-delà de laquelle la concession pouvait être reprise. Notre thèse est que la mise en culture de la terre constituait le critère premier de la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

¹⁶⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāġ*, p. 114-115 [trad. E. Fagnan modifiée par nos soins, p. 90-91].

III. La propriété comme instrument politique

Dans ce dernier temps du chapitre, nous montrerons en quoi la propriété peut être interprétée comme un instrument politique dans le Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle. Nous mettrons tout d'abord en évidence que le critère de la propriété foncière résidait dans sa mise en culture. Dans un second temps, nous observons comme la propriété se politisa au cours du siècle à l'étude à partir de l'exemple de Baṣra.

3.1. La terre cultivée : la mise en culture comme critère de la propriété foncière

La perception de la nature de la propriété foncière dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle varie selon que l'on se place du point de vue du propriétaire ou de celui de l'État. Du point de vue du propriétaire, nous savons que la terre faisait partie du patrimoine transmis dans le cadre de l'héritage, qu'elle pouvait être vendue et achetée, qu'elle était imposée et que le propriétaire était responsable de l'impôt de son domaine en même temps que de la mise en culture de celui-ci. Le problème de notre corpus repose sur le fait que la perspective de ses auteurs est plutôt celle de l'État, en particulier dans le cadre de la littérature juridique sur la fiscalité, qui est une question éminemment politique. Ainsi les droits des propriétaires sont moins au centre du discours que les devoirs et les obligations de ceux-ci par rapport à leurs terres.

La propriété de la terre intéresserait directement l'État en raison de son rôle économique et financier¹⁶¹. Nous expliquons par ailleurs que la propriété foncière dans les ouvrages à vocation normative pouvait être considérée comme une solution pratique à plusieurs problèmes concrets pour l'État dont la sécurité alimentaire et la survie économique¹⁶². Ainsi, le critère essentiel de la propriété foncière était la mise en culture de la terre, en d'autres termes le travail sur la terre.

Ce critère est utilisé pour justifier la pratique des concessions foncières au II^e/VIII^e siècle. Il est implicite dans le cadre des successions en particulier en cas de déshérence, qui entraînait une récupération des domaines sans héritier par l'État ou par d'autres institutions comme l'Église. L'interdiction de la vente des terres *ḥarāğ* pourrait également être interprétée à la

¹⁶¹ Voir *supra*, Chapitre 2, 1.1. Observations du corpus, p. 82-84.

¹⁶² Voir *supra*, p. 272-276.

lumière de ce critère du travail de la terre. C'est d'ailleurs la justification que formule 'Umar b. 'Abd al-'Azīz pour interdire la vente des terres cultivées. Une terre *ḥarāğ* n'était pas seulement une terre dont le statut signifiait qu'elle était redevable de l'impôt de *ḥarāğ* ; l'implicite derrière le statut c'est son caractère fertile et cultivé.

La relation entre « culture de la terre » et propriété foncière est explicite dans le cadre de la discussion sur la revivification (*iḥyā'*) des terres. Celle-ci doit être distinguée des sections consacrées à la concession même si les deux sont reliées non seulement parce que l'*iqṭā'* est présenté comme un cas particulier de revivification mais, également car les passages se suivent dans les ouvrages que nous avons consultés. Les développements sur la revivification des terres font de la culture de la terre l'élément le plus important sur un domaine foncier. Cela est observable dans la présentation des conditions autorisant un individu à revivifier une terre. En effet, la terre ne peut être revivifiée que si elle est sans propriétaire (*layssat bi-milk li-aḥad*) et si personne ne l'occupe et ne l'exploite qu'il s'agisse d'un musulman ou d'un non-musulman avec qui il y a un traité¹⁶³. Dans ce second cas, la terre, même sans propriétaire, est exploitée ce qui donne des droits sur cette terre à celui qui la travaille.

Cette précision est implicitement contenue dans le *ḥadīṭ* attribué à Muḥammad et qui est abondamment cité dans le cadre de la discussion sur la revivification :

من أحيأ مواتنا من الأرض فهي له، وليس لعرق ظالم حق

Celui qui revivifie une terre morte, cette terre lui appartient, et une racine injuste (*al-'irq al-zālim*) n'a aucun droit.

Celui qui met en culture une terre morte et la cultive en est le propriétaire. Celui qui cesse de cultiver la terre perd derechef ses droits sur le terrain. On le comprend en particulier à la lecture du *Kitāb al-Amwāl* dans lequel Abū 'Ubayd aborde la question des terres mortes et de leur revivification de manière différente de celle d'Abū Yūsuf et Yaḥyā b. Ādam. En effet, Abū 'Ubayd distingue trois cas. Dans le premier cas, un homme met en culture une terre morte et la cultive ; un autre vient sur cette même terre et fait de même et revendique le droit sur cette terre qui avait été revivifiée par un autre. Dans le deuxième cas, l'*imām* donne à un homme une terre morte mais cette personne néglige de la revivifier et de la cultiver jusqu'à ce qu'un autre homme vienne et entreprenne de la mettre en culture. Enfin, le troisième et dernier cas concerne une personne qui entreprend de délimiter une terre puis quitte le terrain sans l'avoir développer

¹⁶³ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 281, p. 120 ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 119.

et empêche tout autre personne de le revivifier¹⁶⁴. Après avoir distingué ces trois cas, Abū 'Ubayd présente les traditions correspondantes et les commente.

Le premier cas consiste en une interprétation de la phrase attribuée au Prophète, en particulier sa deuxième partie concernant « *al- 'irq al-ẓālim* » au sujet duquel Abū 'Ubayd utilise une tradition que l'on retrouve également dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* de Yaḥyā b. Ādam¹⁶⁵. Il s'agit d'un conflit entre deux hommes des Banū Bayāḍa au sujet de dattiers qui auraient été plantés par l'un sur la terre de l'autre. Cette dispute a lieu au temps de Muḥammad et est arbitré par lui en faveur du propriétaire¹⁶⁶. Cette décision ne vaudrait néanmoins pas pour les cultures car, contrairement aux palmiers, les cultures n'endommageraient pas le sol du propriétaire¹⁶⁷. Les discussions que l'on peut lire concernant ce premier cas, et plus généralement, toute la section arrangée par Abū 'Ubayd font directement écho aux chapitres sur l'usurpation (*ğaşb*) dans le cas des terres dans les ouvrages de *fiqh* où ce sont les mêmes cas qui sont discutés.

Le cas des potentielles disputes concernant la revivification d'un même terrain est utilisé par Abū Yūsuf pour interpréter le propos d'Abū Ḥanīfa selon lequel celui qui remet en culture une terre n'en devient propriétaire que si l'*imām* a autorisé cette revivification¹⁶⁸. Cette tradition attribuée à Abū Ḥanīfa ne remettrait pas en question la tradition largement partagée mais aurait pour but de faire de l'*imām* un arbitre en cas de conflit¹⁶⁹.

Le deuxième cas présenté par Abū 'Ubayd est une autre forme d'usurpation concernant les terres concédées qui ne sont pas mises en valeur par celui qui a reçu la concession et qu'un autre remet en valeur, puis que le premier revendique comme sa propriété. Contrairement au premier cas, celui qui remet en valeur la terre de celui qui ne l'a pas fait, ne doit pas détruire ce qu'il a planté et cultivé : soit le propriétaire lui rembourse les dépenses engagées, soit il vend sa terre à celui qui l'a vivifiée au prix de la valeur de la terre qu'il avait reçue au départ¹⁷⁰. La différence de traitement observée par rapport à celui qui revivifie la terre d'un autre est certainement liée au fait que la concession foncière est présentée comme étant destinée à la revivification de la terre concédée. Or si celui qui reçoit la terre ne le fait pas, alors le contrat implicite de départ n'a pas été respecté.

¹⁶⁴ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 401.

¹⁶⁵ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 272, p. 118 : Cette tradition permet d'expliciter la deuxième partie du *ḥadīth* cité *supra*, p. 308. Selon Hišām b. 'Urwa, « *al- 'irq al-ẓālim* » désigne celui qui entre dans la propriété (*milk*) d'un autre et travaille sa terre (*yaḥfara*).

¹⁶⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 403-4.

¹⁶⁷ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 405-406.

¹⁶⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 119.

¹⁶⁹ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 282, p. 120-121 : sans dire quels juristes soutiennent cette idée, il indique que certains conditionne la revivification de la terre à l'autorisation de l'*imām* pour critiquer cette opinion.

¹⁷⁰ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 406-407.

Le dernier cas est une sorte de cas particulier du précédent, même s'il ne concerne pas que les concessions foncières puisqu'il s'agit du cas où la terre a été délimitée mais non mise en culture¹⁷¹. La règle des trois ans est ici rappelée comme le temps maximum laissé à celui qui a délimité le terrain pour le mettre en culture.

Le point commun entre tous ces développements sur la revivification des terres est une même préoccupation pour la mise en culture de celles-ci.

Les développements sur la revivification des terres mortes et des droits relatifs à celui qui mettait en culture une terre trouvent des échos ailleurs dans les ouvrages sur la fiscalité. La décision attribuée à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb de laisser les habitants du Sawād sur leurs terres contre le versement d'un impôt appelé *ḥarāğ* peut être interprétée à partir de cette préoccupation la continuité de l'agriculture sur la terre. Autrement dit, nous pensons que la question foncière est d'abord considérée du point de vue de la mise en culture des sols. La propriété foncière vient dans un second temps et est, dans une certaine mesure, conditionnée à cette mise en culture.

3.2. Le cas de Baṣra : une politique de la propriété

L'exemple baṣrien permet de rendre compte de la politisation de la propriété. Il s'agit de montrer, à travers ce cas, comment la propriété foncière et les discussions qui l'entourent dans les sources montrent l'existence d'un espace politique, où le pouvoir califal doit composer avec la société du Bas-Iraq.

Le fait que la question se pose à Baṣra est lié au statut de la ville dans l'histoire de la région. Baṣra est l'une des deux villes fondées par les conquérants qui accueillit leurs familles et servit de base arrière à la conquête vers l'est. Nous avons par ailleurs rappelé les caractéristiques paysagères de la région baṣrienne qui, contrairement au nord du Bas-Iraq, nécessite des investissements pour être mise en culture¹⁷².

3.2.1 Un tropisme dans les sources : le dossier sur Baṣra dans *Futūḥ al-Buldān*

Il est fréquent de lire dans les anecdotes des chroniques des mentions de concessions foncières au II^e/VIII^e siècle. On les lit par exemple dans les ouvrages d'al-Ṭabarī, d'al-Ġahṣiyārī, de Wakī' et d'Abū -l-Farağ al-Iṣfahānī, mais un « dossier » présent dans les *Conquêtes des pays* d'al-Balāḍurī renseigne de manière exceptionnelle sur les concessions terriennes dans la région

¹⁷¹ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 408-413 [trad. p. 283-286]

¹⁷² Voir *supra*, Chapitre 3 et LUCAS (à paraître), "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq".

de Baṣra. Ce « dossier » est constamment cité et étudié dans les études qui s'intéressent aux concessions¹⁷³. Il nous semble indispensable de présenter la singularité de celui-ci afin de pouvoir l'analyser et la justifier.

Ce dossier qui est situé dans la section consacrée à Baṣra dans les *Futūḥ al-Buldān* – la plus longue de l'ouvrage tel qu'il a été conservé – fait figure d'exception. Nous ne disposons pas, en l'état actuel de nos connaissances, d'autres développements aussi détaillés sur les concessions de terres pour un autre espace du Bas-Iraq, alors même que d'autres, comme la région de Wāsiṭ ont également fait l'objet de ces entreprises foncières¹⁷⁴.

La section est composée d'*aḥbār* ayant pour objet les domaines, les constructions ou des travaux entrepris par l'État, en particulier en lien avec l'approvisionnement en eau. Elle plonge le lecteur au cœur de la société bas-iraquienne, en particulier des grandes familles issues de la conquête et de l'administration de la ville¹⁷⁵. Bien que *Futūḥ al-Buldān* soit une source narrative, il ne fait désormais aucun doute qu'al-Balāḍurī a, au moins indirectement, eu accès aux registres du *dīwān* donc à des documents, ce qui vient renforcer son caractère singulier¹⁷⁶.

Parmi les autorités présentes dans les chaînes de transmission – ou ce qui s'y apparente – il faut, en effet, signaler le nom d'al-Walīd b. Hišām al-Qaḥḍamī. Aux côtés des autorités historiographiques baṣriennes habituellement convoquées – al-Madā'inī, Abū 'Ubayda ou Ibn al-Kalbī, al-Qaḥḍamī est celui qui est le plus souvent présent tout au long de ces pages. Nous savons peu de choses sur ce transmetteur baṣrien mort en 222/837 si ce n'est qu'il est très cité par Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ dont il aurait été le maître¹⁷⁷. Il est aussi cité, de manière substantielle, par al-Balāḍurī et al-Ṭabarī pour la fin de la période omeyyade et le début de la période abbasside au sujet des gouverneurs notamment¹⁷⁸. Al-Qaḥḍamī appartenait à la même génération qu'al-Madā'inī et, à ce titre, ne semble pas avoir été l'une de ses sources comme le

¹⁷³ Par exemple : MORONY (1984), "Landholding and Social Change"; KENNEDY (2011), "The Feeding of the Five Hundred Thousand"; VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia".

¹⁷⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 175-177.

¹⁷⁵ Particulier mis en avant dans l'article de MORONY (1984), "Landholding and Social Change".

¹⁷⁶ Wadād al-Qāḍī le remarquait déjà dans son article "The Names of Estates in State Registers before and after the Arabization of the *Dīwāns*", in A. Borrut et P. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde-Boston, Brill, 2010, p. 257-258. Voir aussi l'ouvrage très récent de LYNCH, Ryan J. (2020), *Arab Conquests and Early Islamic Historiography, The Futūḥ al-Buldān of al-Balāḍhurī*, Londres, I.B. Tauris, dont nous n'avons pu en prendre connaissance que de manière imparfaite, compte tenu de sa parution concomitante avec la fin de notre rédaction.

¹⁷⁷ Sur Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, voir *supra*, p. 53-56.

¹⁷⁸ Sur ce transmetteur, voir l'article précédemment cité de Wadād al-Qāḍī qui fait la synthèse des informations que l'on peut avoir sur lui et sur son grand-père Qaḥḍam. p. 258-266

pense Wadād al-Qāḍī¹⁷⁹. En effet, si al-Qaḥḍamī tenait ses informations de son père Hišām qui transmettait d’après son père Qaḥḍam, un *isnād* présent dans la chronique d’al-Zubayr b. Bakkār (m. 256/870) semble indiquer qu’al-Madā’inī avait également reçu l’enseignement sinon de Qaḥḍam, qui serait décédé après 170/786¹⁸⁰ du moins de Hišām. Une chaîne d’autorité contextualisant afin de l’introduire une lettre adressée par le calife Hišām b. ‘Abd al-Malik à son gouverneur iraquien Ḥālīd b. ‘Abd Allāh al-Qasrī se présente ainsi : « Abū l-Ḥasan al-Madā’inī m’a rapporté d’après Qaḥḍam, *mawlā* des Abū Bakra, qui était le secrétaire de Yūsuf b. ‘Umar ». Al-Madā’inī aurait donc été l’un des élèves de Qaḥḍam, ce qui expliquerait qu’al-Qaḥḍamī et al-Madā’inī soient cités comme autorité ensemble pour certaines traditions narratives¹⁸¹.

Qaḥḍam, comme l’indique l’*isnād* traduit précédemment, aurait donc été le secrétaire du gouverneur iraquien Yūsuf b. ‘Umar (g. 120-126/738-744). En plus d’avoir été un proche de l’une des familles les plus influentes de Bašra, les Banū Abū Bakra, il fut secrétaire dans l’administration de Ḥālīd al-Qasrī puis dans celle de son successeur, Yūsuf b. ‘Umar¹⁸². Sa position dans l’appareil administratif provincial en fait donc un témoin privilégié des questions relatives à ces concessions terriennes qu’il documente à partir de registres auxquels il put avoir accès¹⁸³.

Wadād al-Qaḍī a montré, à partir d’une étude de la forme prise par les noms de ces domaines, qu’ils avaient été repris tels qu’on pouvait les lire dans les registres. Ils présentent en effet une forme persane, autrement dit, ils sont majoritairement sans article et avec un suffixe en « ān » (‘Abbāsān, Muhallabān, ‘Abbādān, Ġandalān, etc). Inscrits par des secrétaires qui pendant des décennies ne connaissaient pas et n’avaient pas à connaître l’arabe et avaient servi l’Empire sassanide, ces noms de domaines avaient été enregistrés dans la forme connue par ces fonctionnaires¹⁸⁴.

L’autre argument en faveur de l’existence de registres qui seraient à la base de ces *aḥbār* tient à la forme générale prise par les informations rapportées, qu’elles le soient par al-Qaḥḍamī ou un autre. Observons par exemple ce passage :

Al-Ġamūm appartient d’abord à Abū Bakra puis il devint la propriété de ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakra
Azraqān tire son nom de al-Azraq b. Muslim, un *mawla* des Banū Ḥanīfa
Muḥammadān tire son nom de Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Uṭmān al-Ḥanaḥī

¹⁷⁹ AL-QĀDĪ (2010), “The Names of Estates”, p. 260.

¹⁸⁰ AL-QĀDĪ (2010), “The Names of Estates”, p. 262.

¹⁸¹ Exemple au sujet du domaine Muhallabān, al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219

¹⁸² AL-QĀDĪ (2010), “The Names of Estates”, p. 263-264.

¹⁸³ Voir la mention explicite à un *dīwān* dans al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

¹⁸⁴ AL-QĀDĪ (2010), “The Names of Estates”, p. 270-271.

Ziyādān tire son nom de Ziyād, un mawla des Banū al-Hayṭam, qui était le grand-père/aïeul de Mu'nas b. 'Imrān b. Ğumay' b. Yasār et le grand-père/aïeul de 'Isā b. 'Umar al-Naḥwī et Ḥāḡib b. 'Umar du côté de leur mère

Le canal Abū al-Ḥaṣīb tire son nom de Abū l-Ḥaṣīb Mazrūq, un *mawla* d'al-Manṣūr, le Commandeur des Croyants

Le canal al-Amīr à Baṣra a été creusé par al-Manṣūr puis il le donna à son fils Ğa'far. Il fut alors appelé canal du Commandeur des Croyants, puis on dit canal du Commandeur. Ensuite al-Raṣīd l'acheta et le divisa en concessions/en lots qu'il vendit¹⁸⁵.

À l'exception du dernier cas cité dans cet extrait, la formulation est assez simple. Il se limite à attribuer un nom de domaine à son propriétaire, soit par la particule « *li* » soit par la formulation « *nusiba ilā* » qui renvoie supposément au premier détenteur. Comme l'indique le dernier cas cité, les informations fournies peuvent être plus développées, précisant comment une personne devint le propriétaire de ladite terre, de quelle manière l'acquisition ou le projet changea le paysage. Les « registres » ou documents officiels ne constituaient donc certainement pas la seule matière des rapporteurs. Ils s'appuyaient également sur les traditions qui étaient transmises oralement selon les modalités communément admises ou qu'ils avaient obtenues par d'autres canaux¹⁸⁶. Cela semble être particulièrement le cas dans les unités narratives plus élaborées, lorsque l'information ne se limite pas à l'attribution d'une terre à un individu ou une famille. Parfois, l'histoire du domaine est reproduite. Dans ce cas, le *ḥabar* présente une forme hybride comme c'est le cas dans ce qui suit :

Al-Qaḥḍamī et al-Madā'inī ont dit : Muhallabān qui est connu dans le registre (*al-dīwān*) comme la concession de 'Umar b. Hubayra (*qaṭī'at 'Umar b. Hubayra*), appartenait à 'Umar b. Hubayra. Elle lui avait été concédée par Yazīd b. 'Abd al-Malik lorsqu'il confisqua les biens de Yazīd b. al-Muhallab, de ses frères et de ses fils. Cette concession appartenait alors à al-Muġīra al-Muhallab. Sur cette terre se trouvait le canal que Zādān Farrūḡ avait creusé et qui portait son nom. Cette concession appartient aujourd'hui à la famille de Sufyān b. Mu'āwiya b. al-Muhallab. Ce dernier en avait appelé à Abū l-'Abbās, le Commandeur des Croyants qui lui avait concédé le domaine [...]¹⁸⁷.

Le *ḥabar* se poursuit et revient sur un conflit qui éclata entre des membres de la famille al-Muhallab à propos de cette terre¹⁸⁸. La mention du registre consulté est explicite dans ce passage. Le reste des informations fournies sur cette concession ne serait donc pas inscrit dans un registre, ou du moins pas dans le même. Il est en effet possible que les informations aient été recueillies dans des documents relatifs aux archives judiciaires dans la mesure où il est fait

¹⁸⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217.

¹⁸⁶ Voir *supra* sur les modalités de transmissions, Chapitre 1.

¹⁸⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

¹⁸⁸ Voir *supra* sur les questions d'héritage, 2.1.1.

mention d'un procès¹⁸⁹. Peut-être les informations présentes dans la suite de ce passage ont-elles été portées à la connaissance du transmetteur, selon toute vraisemblance Qaḥḍam, par ce biais. Cette hypothèse peut être renforcée par le contexte. En 126/744, Qaḥḍam était au service de Yūsuf b. 'Umar. Il continua peut-être d'occuper des fonctions administratives après la prise de pouvoir des Abbassides en 132/750¹⁹⁰, ceci est d'autant plus probable qu'il ne serait pas décédé avant les années 780. Aussi a-t-il pu suivre ce procès qui eut lieu sous le califat d'Abū l-'Abbās, soit avant 136/754, ou avoir accès à ses archives. Par certains aspects, ce *ḥabar* s'apparente à ce qu'on peut lire dans *Aḥbār al-Quḍāt*. Un travail de composition a été opéré dans un objectif littéraire, cependant il nous semble possible de dire que la matière pouvait être mixte : les transmetteurs pouvaient s'appuyer aussi bien sur des documents de la pratique (registres par exemple), que sur de la matière narrative.

Il resterait à comprendre quelle logique préside à l'ordre de présentation des différentes maisons (*dār*), bains (*ḥammām*), canaux (*nahr*), prisons (*ḥabs*), lac (*ḥawr*), domaine (*qaṭī'a*). La question se pose en priorité, dans le cas présent, pour les domaines. Leur présentation suivait-elle un ordre géographique, comme dans un cadastre ou bien chronologique ? Le regroupement de domaines qui appartenait à un même individu ou une même famille pourrait laisser penser que la logique de présentation était familiale. Cependant, cette logique n'est aucunement systématique. P. Verkinderen concluait que les domaines cités étaient ordonnés par association, parfois de manière thématique (géographique, familiale), parfois juste juxtaposés les uns aux autres¹⁹¹. La singularisation dans un chapitre à part de ces domaines et autres propriétés constitue déjà un élément de composition de la part de l'auteur. Notre thèse est qu'il est possible de proposer une interprétation plus précise de la présence de ce dossier à cet endroit de l'ouvrage.

3.2.2. L'enjeu de la propriété à travers les revendications fiscales

Dans le chapitre précédent, nous avons expliqué en quoi le statut fiscal des terres bašriennes faisait l'objet d'un débat dont on trouvait trace dans plusieurs sources. L'enjeu était celui de l'impôt qui devait être prélevé sur les terres de Bašra : le *ḥarāğ* ou le *'uṣr*. Abū Yūsuf ne formulait pas, à ce sujet, une position claire, et laissait à l'*imām* la décision de statuer, tout

¹⁸⁹ Les recherches récentes sur la justice, menées par M. Tillier, ont montré que, dès l'époque omeyyade, les cadis tenaient des archives conservant différentes pièces relatives au procès et aux fonctions administratives de la judicature comme les procès-verbaux qui enregistraient les étapes d'un procès (dans « Le statut et la conservation des archives judiciaires dans l'Orient abbasside : un réexamen », SHMESP. L'autorité de l'écrit au Moyen-Âge, Publications de la Sorbonne, p. 263, 2009).

¹⁹⁰ Voir *supra* sur la continuité administrative entre la période omeyyade et abbasside, p. 195.

¹⁹¹ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation Programs", p. 512.

en soulignant que, si un usage ou une coutume existait, elle avait sa préférence. Le cadī baṣrien ‘Ubayd Allāh al-‘Anbarī faisait quant à lui front contre al-Mahdī, en statuant que les terres de Baṣra étaient terres de *ṣadaqa*¹⁹².

Cette singularité fiscale de Baṣra est rappelée au IV^e/X^e siècle par Ibn Ḥawqal dans *La Configuration de la terre* : « Contrairement à Bassorah, [Kūfa] est une terre d’impôt foncier, parce que les propriétés (*diyā’*) de Kūfa sont très anciennes, tandis que les domaines (*diyā’*) de Bassorah créés postérieurement à l’islam, résultent de la vivification des terres mortes (*Ihyā’ mawāt fī-l-islām*)¹⁹³ ». Dans quelle mesure le dossier présent dans l’ouvrage d’al-Balāḍurī doit-il être interprété à la lumière de ce débat fiscal, lui-même né de l’enjeu de la mise en culture des terres bas-iraquiennes ?

Dans son ouvrage sur les *Futūḥ al-Buldān* paru récemment, R. Lynch considère que les récits sur les constructions de projets d’intérêt général comme les canaux et les nombreux détails fournis sur l’histoire de la propriété foncière ne sont pas réservés à la section sur Baṣra¹⁹⁴. Ce thème caractériserait tout l’ouvrage et al-Balāḍurī serait le seul auteur à aborder ces sujets de manière aussi détaillée. Alors que les ouvrages sur le *ḥarāğ* sont souvent la source de la majorité des traditions juridiques rapportées par al-Balāḍurī, elles ne le sont pas pour les questions relatives aux concessions foncières et aux personnes investies dans le processus¹⁹⁵. Selon R. Lynch ce thème des développements fonciers et du rôle de l’État sur ces questions serait un des thèmes de tout l’ouvrage¹⁹⁶. Il conclut la partie qu’il consacre aux « projets de construction et aux villes » en écrivant :

Il ne faut pas négliger l’application pratique de nombreuses de ces traditions portant sur la propriété foncière urbaine et rurale dans la mesure où l’on peut imaginer que le moment et la manière dont les individus (ou l’État) sont entrés en possession de terres ou ont réalisé des travaux publics ont eu un effet sur les bénéfices que l’État pouvait espérer tirer des ressources que ces terres contenaient. [Ces traditions] servaient l’objectif concret de faire en sorte que les administrateurs du bureau des finances sachent ce qu’on pouvait ou ne pouvait pas attendre des régions, ainsi que la manière dont le droit fiscal pouvait ou ne pouvait pas s’appliquer¹⁹⁷.

Il est nécessaire de préciser cette conclusion qui nous semble juste en indiquant tout d’abord que la singularité du « dossier » sur Baṣra doit être maintenue, précisément pour toutes les raisons avancées par R. Lynch dans ce paragraphe. Cela ne remet pas en question le fait que

¹⁹² Voir *supra*, Chapitre 5, p. 224-228.

¹⁹³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-Ard*, p. 229

¹⁹⁴ LYNCH (2020), *Arab Conquests and Early Islamic Historiography*, p. 116-117.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 117

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

le thème de la propriété traverse tout l'ouvrage mais il importe d'analyser ce « dossier » baṣrien à la lumière du débat que nous avons identifié dans la littérature juridique notamment.

En effet, cette liste de domaines concédés et d'indications sur les investissements entrepris pour mettre en culture les terrains défendait clairement la position de ceux qui revendiquaient que l'impôt devant être prélevé, devait être la *ṣadaqa* et non le *ḥarāğ*. Elle met l'accent sur les travaux de revivification – parfois, il est vrai, implicitement – des terres entrepris par les concessionnaires. L'*ihyā'* des terres *mawāt* est, à l'origine, une prérogative de l'État. Lorsque ce dernier transfère cette compétence, via l'instrument politique que constitue l'*iqṭā'*, à des individus privés, il perd, en partie du moins, la légitimité de prélever le *ḥarāğ* sur des terres qui y étaient sujettes. Aussi ces nombreuses traditions et extraits de *dīwān* avaient-elles la même fonction que les traditions et opinions juridiques rapportées par al-Balāḍurī quand il discute du statut fiscal des terres du Sawād. Elles apportaient des preuves que l'impôt était le *uṣr* et non le *ḥarāğ*.

Baṣra, terre conquise qui devient terre des conquérants, est le théâtre de débats opposant leurs descendants et les figures de l'autorité étatique, allant des gouverneurs aux califes. Ces derniers durent à la fois assurer la revivification des terres, tout en assurant un revenu aux descendants des conquérants. L'*iqṭā'*, soit la pratique politique consistant à céder la terre ainsi que la charge de la mettre en culture à des individus privés, put constituer une solution permettant de répondre à ces deux obligations de l'État. En effet, elle assurait aussi bien un revenu aux concessionnaires que la culture de terre qui nécessitait d'importants investissements comme nous l'avons précisé plus haut¹⁹⁸. Cependant, transférer cette prérogative califale qu'est l'*ihyā'* à des notables ne fut pas sans conséquence : ces derniers, forts de leur pouvoir de cultiver la terre, portèrent leurs revendications, notamment fiscales, auprès de l'administration. Nous en trouvons des traces, que ce soit dans la littérature normative ou dans les sources narratives. L'*iqṭā'*, instrument du pouvoir califal, permet ainsi, incidemment, d'ouvrir un espace de négociation quant à la politique fiscale. L'État est alors obligé de composer avec les revendications de ceux à qui il a délégué la revivification des terres. C'est notamment cela le pouvoir de la terre : ceux qui la cultivent la détiennent, ils peuvent ainsi imposer, ou tenter d'imposer, leurs conditions à l'autorité califale.

Ce que certains ont pu voir comme une preuve de l'inexistence de la propriété foncière en Islam, n'est pour nous, que le signe que cette dernière constitua un espace politique, un

¹⁹⁸ Voir *supra*, 2.2. La concession foncière.

champ où les différentes forces en présence – politiques, sociales, économiques – furent en concurrence, impliquant, plutôt que l’existence ou l’absence de la propriété, une dynamique de celle-ci.

Conclusion

L’enjeu politique premier sur ces questions de propriété est la mise en culture des terres. C’est lui qui détermina, selon la tradition, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb à maintenir les paysans du Sawād sur leurs terres, et ses successeurs à concéder les terres que l’État n’avait pas les moyens de revivifier aux notables bas-iraquiens. Ce dernier devait composer avec ces « gens de la terre », car d’eux dépendaient les revenus de l’État, ainsi que la subsistance des sujets du calife. On perçoit le pouvoir de la terre, notamment quand un certain nombre de paysans convertis à l’islam quittent leurs terres, et qu’al-Ḥaḡḡāḡ les force à y revenir¹⁹⁹.

Si l’État recourt à la force pour maintenir les paysans sur leur terre, c’est bien que ces derniers ont un pouvoir, même minime. Nous observons à l’opposé, notamment dans le fait que, dans les sources normatives, le *ḥarāḡ* pose moins problème que le *‘uṣṭ*²⁰⁰, qu’avec les communautés juives et chrétiennes, les questions se posent différemment, dans la mesure où ces dernières ne tentent pas d’accroître leur propriété foncière, mais essayent plutôt de la conserver. Elles assurent ainsi un revenu stable à l’État. Comme si la relative autonomie politique dont elles jouissaient était intrinsèquement liée à leur absence de velléité expansionniste.

La propriété de la terre, parce qu’elle est conditionnée à sa mise en culture, octroie un pouvoir politique, à celui qui la détient. C’est pour cela qu’elle est objet de convoitises, et donc source de conflits. À travers l’étude poussée de certains d’entre eux, nous montrerons comme la terre est à l’articulation entre le politique et le social.

¹⁹⁹ Voir *infra*, Chapitre 8, p. 400-401.

²⁰⁰ Voir *supra*, Chapitre 5.

Partie III

LA TERRE DES GENS

CHAPITRE 7- COMPETITIONS POUR LA TERRE : LES CONFLITS FONCIERS DANS LA SOCIÉTÉ BAS-IRAQUIENNE

Et, lorsque Ḥālid b. ‘Abd Allāh vint en Iraq comme gouverneur (*amīr*), il nomma Malik b. al-Ġārūd à la tête de la police de Baṣra. ‘Abd al-A‘lā b. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir réclamait à Mālik [la propriété d’un] village (*qarya*¹). Ḥālid rejeta la revendication et creusa le canal connu sous le nom al-Mubārak².

Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī choisit cette anecdote pour contextualiser des vers prononcés par al-Farazdaq en réaction à la construction du canal al-Mubārak dont il est fait mention. Même s’il ne sert peut-être ici que de ressort littéraire, il renseigne sur l’existence de disputes autour des terres. Dans le cas présent, deux notables bas-iraquiens s’opposent : le chef de la *ṣurṭa*, Mālik b. al-Ġārūd et le fils d’un ancien gouverneur iraquien du milieu du I^e/VII^e siècle³, ‘Abd al-A‘lā b. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir, dont la famille possédait de nombreux domaines. Les deux hommes semblent revendiquer la possession d’une même terre et c’est une autorité marwānide, le gouverneur Ḥālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī, qui arbitre le conflit.

Les cas de disputes à propos d’un domaine ne sont pas isolés dans notre corpus. Les sources narratives, qu’il s’agisse des chroniques, des ouvrages de généalogie ou des dictionnaires biographiques, conservent des anecdotes ayant pour objet un conflit foncier. Ces *aḥbār* s’insèrent néanmoins dans des textes dont l’objet, lui, n’est pas nécessairement en rapport avec les questions foncières. Par exemple, dans *Aḥbār al-quḍāt*, Wakī‘ évoque les conflits en lien avec la terre afin de renseigner sur la pratique judiciaire d’un cadī qui a pu, par exemple, juger d’un cas de conflit foncier. Il s’agit donc de traiter des juges et de l’exercice de leur justice. Il en est de même dans le *Kitāb al-Wuzarā’* d’al-Ġahṣiyārī dont l’ambition est, règne par règne, de discuter des vizirs et de leurs relations avec les califes notamment. La situation narrative est quelque peu différente dans *Futūḥ al-Buldān* d’al-Balāḍurī dans la mesure où les cas de conflits sont répertoriés dans la section consacrée aux domaines baṣriens, dont nous avons montré qu’elle pouvait être considérée comme un « dossier argumentaire »⁴.

¹ Dans Ibn Sallām, *Ṭabaqāt al-Šu‘arā’*, p. 116 : On trouve le même *ḥabar* rapporté par la même autorité. Si le sens est globalement le même, le *lafẓ* varie un tout petit peu. Par exemple, on ne lit pas *qarya* mais *fidya*, autrement dit, « rançon », indiquant une lecture différente du *rasm* par l’éditeur ou le copiste.

² Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXI, p. 313.

³ Il s’agit de ‘Abd Allāh b. ‘Āmir, nommé gouverneur de Baṣra par ‘Uṭmān en 29/649-50. Il permit notamment la conquête « complète » du Fārs et poursuivit l’entreprise vers les Ḥurasān.

⁴ Voir *supra*, Chapitre 6, p. 310-317.

Quoi qu'il en soit, au fil de la lecture des *aḥbār*, il est possible de relever un certain nombre d'anecdotes nous plongeant au cœur de la société des propriétaires, qui témoignent des compétitions qui avaient lieu pour la terre. Parce qu'elle cristallise plusieurs enjeux, la situation conflictuelle est fertile pour l'historien, car elle renseigne sur les motifs et les acteurs du conflit, mais également, via les modalités de résolution, sur le fonctionnement des institutions et, donc, sur une partie de la justice foncière. Il est possible de dégager aussi bien les rapports de forces en jeu dans la société des propriétaires que les modes de fonctionnement de cette société.

Bien qu'un substrat documentaire puisse être détecté dans certains des ouvrages qui conservent ces exemples d'oppositions pour la terre⁵, ces textes sont d'abord narratifs et littéraires. Aussi le statut de l'anecdote nécessite-t-il d'être précisé, en particulier la question de la nature de l'information rapportée. Ces anecdotes qui nous renseignent sur les interactions conflictuelles autour des domaines terriens relèvent-elles du régulier ou de l'exceptionnel ?

Contrairement aux documents de la pratique qui informent sur le quotidien, par exemple une pratique fiscale dans le cas des quittances de taxes⁶, il est plus difficile d'évaluer l'« effet de source » dans le cas des textes narratifs. Cela tient en fait à ce qu'elles ne répondent pas aux mêmes objectifs. M. Tillier a montré que les *Aḥbār al-Qudāt*, dont le genre n'est pas étranger à l'*adab*, auraient un but didactique et à ce titre, Wākī⁷ sélectionnerait sa matière en fonction de son exemplarité⁷.

I. La terre : objet de conflits, espace de rencontre

Ce chapitre s'appuie sur des exemples de litiges fonciers que nous avons rencontrés à la lecture des sources narratives qui composent notre corpus. Un tableau en annexe résume les conflits les mieux documentés⁸. Les deux ouvrages dans lesquels nous avons relevé le plus d'exemples sont : *Futūḥ al-Buldān* d'al-Balāḍurī, dans le chapitre consacré à Baṣra et *Aḥbār al-Qudāt* de Wākī⁸. La thématique de ces deux ouvrages explique la présence de récits de conflits fonciers : le chapitre des *Futūḥ al-Buldān* traite des domaines fonciers de la région de Baṣra ; quant aux *Aḥbār al-qudāt*, il y est question des cadis et de leur judicature.

⁵ Voir *supra*, Chapitre 6, développement sur les concessions terriennes.

⁶ Voir par exemple pour l'Égypte : FRANTZ-MURPHY, Gladys (2001), *Arabic Agricultural Leases and Tax Receipts from Egypt, 148-427 A.H./765-1035 A.D.*, Vienne.

⁷ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 170-171.

⁸ Voir Annexe, p. 478-479.

La majorité des conflits dont il est question se déroulent principalement à Baṣra. Cela tient bien entendu au biais provoqué par la richesse du chapitre d'al-Balāḍūrī. L'exemple ouvrant ce chapitre indique que ces compétitions pouvaient également concerner la région de Wāsiṭ. Le biais documentaire doit être pris en compte dans l'interprétation de cette localisation. À celui-ci, il faut ajouter une autre observation qui tient à l'identité des protagonistes de ces conflits, directement dépendant de la nature du corpus convoqué. Dans la plupart des cas, le conflit oppose des membres du groupe des élites musulmanes. Or nous avons montré, dans le chapitre précédent, que la revivification de terres dans les environs de Baṣra via les concessions avait permis le développement d'une élite de propriétaires fonciers⁹. En d'autres termes, si les membres de la notabilité musulmane étaient propriétaires de domaines dans la région de Baṣra, il n'est pas surprenant que les ouvrages qui mettent en scène cette notabilité, rapportent des cas de disputes qui se déroulèrent aux alentours de Baṣra. Cette observation renforce par ailleurs la distinction entre Baṣra et sa région d'une part, et Kūfa et son arrière-pays d'autre part. On pourrait voir dans cette surreprésentation de Baṣra la confirmation de réalité foncière différenciée à l'échelle infra-régionale entre Baṣra et Kūfa.

Les oppositions autour de la terre concernent aussi bien la période marwānide que les premières décennies abbassides. Pour autant, une évolution est visible dès à présent : à partir de la période abbasside, nous trouvons mention de conflits opposant le calife ou un de ses proches (un vizir comme dans le conflit avec Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī) avec les notables baṣriens (désignés alors par l'appellation « gens de » / « *ahl al-* ») alors que pour la période omeyyade, les conflits autour de la terre opposent les notables entre eux. Nous reviendrons sur les modifications des rapports de force plus en avant mais l'on peut d'ores et déjà établir le lien entre cette observation et le devenir du Bas-Iraq sous les premiers Abbassides, celui d'une région qui devient le centre califal et qui perdit son autonomie foncière¹⁰.

1.1. Les patrimoines familiaux face à l'État : quel rapport de force ?

Les protagonistes des conflits plongent le chercheur au cœur de la haute société bas-iraquienne, principalement à Baṣra, et offrent un point de vue intéressant pour appréhender l'identité des acteurs du foncier dans la région, au premier titre desquels les propriétaires. La société foncière, observable à travers les litiges évoqués, était dominée par de grandes familles bas-iraquiennes pour lesquelles les domaines fonciers représentaient un patrimoine à protéger et

⁹ Voir *supra*, Chapitre 6, p. 302-307.

¹⁰ Voir *supra*, Chapitre 4, III. Une région au cœur de l'empire des Abbassides, p. 197-204.

à augmenter. À partir de la prise de pouvoir des Abbassides, on observe face à elle, d'autres acteurs dans ces conflits comme le calife et ou les élites impériales. Il faudrait donc interpréter ce qui se présente comme une forme de rupture par rapport à la période omeyyade. Quelle était la nature du rapport de force foncier ?

1.1.1. La société foncière des grandes familles bas-iraquiennes

La plupart des noms qui figurent dans les récits de ces conflits autour des terres peut être identifiée. Ces noms portent la marque de familles qui sont connues pour le rôle qu'elles jouèrent dans la conquête, la fondation des villes de garnison bas-iraquiennes et l'administration de la région, en particulier de Bašra : les Banū 'Āmir¹¹, les familles de Ziyād et Abū Bakra¹², les Muhallab¹³, les familles des autres gouverneurs de la région comme al-Ḥağğāğ, les Abbassides¹⁴. Ce sont ces mêmes familles que nous avons identifiées dans le chapitre précédent lorsqu'il s'agissait de traiter des concessions de domaines dans le Bas-Iraq¹⁵. Elles ont notamment ceci de commun qu'elles furent toutes associées à l'administration de la ville¹⁶. Société foncière et société politique apparaissent donc intimement liées et l'affirmation de grandes familles s'est fait en parallèle au développement des institutions politiques¹⁷. La première de ces familles est la famille régnante mais les familles provinciales, citées précédemment, jouèrent également un rôle déterminant.

« Faiseur de propriétaires », l'État califal participa à la création d'une classe de propriétaires à Bašra, via notamment les concessions de terres – ce qui est d'ailleurs confirmé dans certains des cas de litiges qui nous renseigne sur le statut de la terre disputée¹⁸. Cependant, et nous l'avons aussi montré, la concession foncière ne fut pas le seul moyen, pour ces familles, de se constituer en propriétaires de domaines¹⁹. Pour autant, la proximité avec le pouvoir, voire

¹¹ Sur 'Abdallāh b. 'Āmir, voir MORONY, Michael, « 'Abdallāh b. 'Āmir », *Encyclopedia of Islam*, THREE [En ligne].

¹² Sur cette famille voir notamment la thèse de KOURI (2016), *Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'Islam*, Troisième partie : Les familles et le contrôle du territoire : l'exemple de la famille de Ziyād b. Abīh (p. 365-364).

¹³ Voir *supra*, Chapitre 4, note 26.

¹⁴ Parmi les principales familles au début de la période abbasside : voir MORONY, Michael (1984), "Landholding and Social Change in Lower al-Iraq in the Early Islamic period", dans Th. KHALIDI (éd.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beyrouth, America History of Beirut, p. 216-217 en dit un mot. Voir aussi KENNEDY (1981), *The Early Abassid Caliphate*, p. 75 et ss.

¹⁵ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.4. Le profil des concessionnaires, p. 302-304.

¹⁶ Souvent au titre de gouverneur.

¹⁷ KOURI (2016), *Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'Islam : les Banū Umayya et les Banū Ziyād*.

¹⁸ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 211.

¹⁹ Voir *supra*, Chapitre 5, II. Les modalités d'accession à la propriété.

l'occupation de fonctions administratives et militaires, favorisèrent grandement les occasions de se procurer des terres. Ce n'est donc aucunement un hasard si les grandes familles présentes dans ces conflits sont les mêmes que celles que nous avons citées lorsque nous évoquions le profil des concessionnaires²⁰.

Aux I^e/VII^e et II^e/VIII^e siècles, les fluctuations des faveurs politiques auraient entraîné une succession de groupes d'élites foncières correspondant aux familles précitées. Le remplacement d'un groupe par un autre serait le reflet des changements du pouvoir politique et expliquerait en partie les disputes entre les membres de ces familles. Certains groupes, en effet, furent déchus de leur position comme la famille muhallabide après que Yazīd b. al-Muhallab se fut révolté contre le pouvoir marwānide²¹. Il faudrait donc envisager, avec M. Morony, un processus de remplacement cyclique de ces élites foncières à Baṣra. Ce dernier remarque néanmoins que les groupes ne se remplaçaient pas vraiment et qu'« [ils] tendaient [plutôt] à se chevaucher puisque les descendants des précédents groupes se maintenaient en tant que possesseurs de terres²² ». Cette logique de succession de groupes de propriétaires fonciers qui suivraient les changements du politique n'est donc pas opératoire. Il apparaît que ces familles, dont la richesse venait de la propriété de domaines, cherchèrent certainement à conserver leurs terres. On l'observe notamment dans leurs recherches à retrouver des faveurs perdues lors de changement de pouvoir comme dans le cas des Muhallab²³, ou celui des Banū 'Abd al-Malik²⁴. Les différentes disputes pour la terre sont par ailleurs parfois l'indication – comme dans les cas de conflits liés à l'irrigation – de cette volonté de protéger les domaines possédés de toute tentative d'accaparement. Ceux qui furent accusés d'accaparement frauduleux comme Baṣīr b. 'Ubayd Allāh ou Yazīd b. al-Muhallab cherchaient peut-être, quant à eux, à augmenter leurs possessions en s'affranchissant des dons marwānides²⁵.

La prédominance de certaines familles pendant la période que nous étudions est manifeste et nous partageons l'observation de P. Verkinderen selon lequel cette élite foncière était relativement stable malgré le fait que certaines familles aient pu parfois subir des pertes de domaines, lors de confiscations notamment²⁶. P. Verkinderen s'appuie par ailleurs sur al-

²⁰ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.4. Le profil des concessionnaires, p. 302-304.

²¹ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 214-215.

²² *Ibid.*, p. 217.

²³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

²⁴ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 92-95.

²⁵ Pour Baṣīr b. 'Ubayd Allāh, voir al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217-218 et Yāqūt, *Mu'ḡam al-Buldān*, V, p. 107-108 et pour Yazīd b. al-Muhallab, voir al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218. Le conflit entre Baṣīr et Ḥimyarī est mentionné dans KENNEDY (2011), "The feeding of the five hundred thousand", p. 185.

²⁶ VERKINDEREN (2018), "Land Reclamation and Irrigation programs in Early Islamic Southern Mesopotamia", p. 514.

Balāḍurī dans *Ansāb al-Ašrāf* pour affirmer que la plupart de ces familles parvinrent à conserver, à Baṣra du moins, leurs possessions avec la prise de pouvoir des Abbassides²⁷. Cela obligerait donc à considérer avec précaution les conséquences de la confiscation des terres marwānides par les Abbassides, du moins de leur nombre.

Le II^e/VIII^e siècle abbasside à Baṣra est notamment marqué par l'importance de la famille de Sulaymān b. 'Alī et de leurs possessions acquises dans le cadre de leur gouvernorat, qui fut dans leur famille pendant une dizaine d'années²⁸. Sulaymān b. 'Alī apparaît une fois dans les litiges étudiés, il est alors gouverneur et partage l'opinion de ses administrés qui s'opposent à la construction du canal al-Subayṭiyya ordonnée par le calife al-Manṣūr dans le cadre de son entreprise de récupération d'une terre dans les marais²⁹. Il compte au nombre des plaignants. En dehors de ce litige, lui ou un autre membre de sa famille n'est pas, à notre connaissance, protagoniste dans un conflit foncier. Les nombreux conflits qui eurent lieu après la prise de pouvoir des Abbassides peuvent aussi être interprétés comme une réaction de la société bas-iraquienne, en particulier baṣrienne, à ces confiscations abbassides.

1.1.2. Les Abbassides et les conflits fonciers : une modification des équilibres ?

Le corpus de conflits que nous avons rassemblé rend compte d'une évolution de la société foncière baṣrienne, observable par l'étude des protagonistes. Les disputes datant de la période marwānide opposent des notables baṣriens appartenant à des familles installées depuis la conquête dans la région. Cela ne signifie pas, bien-sûr, que des conflits opposant des notables bas-iraquiens et les Marwānides n'existaient pas ; mais nous n'en avons pas de claires indications. Les Omeyyades tentèrent de contrôler les terres iraqiennes : c'est ainsi que la demande de Mu'āwiya à 'Abd Allāh b. Darrāḡ de récupérer les terres royales sassanides puis l'ordre donné par Yazīd b. 'Abd al-Malik à 'Umar b. Hubayra de faire de même avec les terres restantes pourraient être interprétés³⁰. Néanmoins, si l'on lit que cela suscita des mécontentements, nous n'avons pas d'indices clairs de litiges entre un propriétaire mécontent et un représentant de l'État.

²⁷ *Ibid.* voir par exemple al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 4, p. 124-125 : passage sur le gouverneur Sulaymān b. 'Alī et sa réaction à la demande du calife de confisquer (*qabaḍa*) les terres des Banū Ziyād b. Abī Sufyān, une famille très proche des Omeyyades.

²⁸ Sulaymān b. 'Alī fut gouverneur de la ville de Baṣra de 133/751 à 139/756 puis son fils Muḥammad b. Sulaymān fut gouverneur de Baṣra à trois reprises en 146-147/764 puis à nouveau de 160/777 à 163/780 et enfin entre 167/783 et 173/789 (ZAMBAUR (1927), *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, p. 40)

²⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221-222.

³⁰ Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 258-259 et Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219 et *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 8, p. 252.

Pour la même période, Harry Munt a pourtant montré qu'il n'en était pas de même à Médine³¹. Les Omeyyades étaient directement engagés dans des conflits fonciers dans cette région, en particulier avec les Alides et les Zubayrides qui y possédaient de nombreux domaines³². Ces tensions s'inscrivaient dans un contexte de rivalités qui dépassait la simple possession de terres puisqu'il en allait de leur compétition pour le califat³³. Le désir des Omeyyades d'empêcher leurs rivaux d'acquérir de trop nombreuses terres autour de Médine tenait par ailleurs au statut de cette ville dans l'histoire de l'islam et à son caractère sacré³⁴.

Ces enjeux politico-dynastiques n'avaient vraisemblablement pas cours dans le Bas-Iraq ; cela explique peut-être pourquoi les terres bas-iraquiennes ne furent pas l'objet de conflit engageant directement des membres des Marwānides. Par ailleurs, nous avons montré l'investissement des Marwānides dans la mise en valeur des terres bas-iraquiennes tout en mettant l'accent sur la décentralisation de celui-ci par l'intermédiaire des concessions foncières³⁵. On ne peut exclure que l'opposition politique que nourrissaient les Iraquiens vis-à-vis des Omeyyades puisse par ailleurs expliquer cette distance des Marwānides par rapport aux terres bas-iraquiennes et donc le fait que nous n'ayons pas trouvé d'exemples de conflits entre les propriétaires bas-iraquiens et les califes marwānides.

La prise de pouvoir des Abbassides et leur installation en Iraq semble avoir modifié les équilibres fonciers. Nous avons relevé trois conflits qui opposent, pendant la période abbasside, un groupe de gens non déterminé – *al-nās*, *ahl al-Baṣra*, *ahl nahr al-Marḡāb* – au calife (al-Manṣūr, al-Mahdī, Hārūn al-Raṣīd) ou un de ses proches (son vizir Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī). L'indétermination des plaignants peut être interprétée de deux manières : elle indique qu'ils étaient plusieurs et donc formaient un groupe de plaignants sous la forme d'une action collective, mais cette indéfinition peut aussi être le signe d'un changement d'échelle conflictuelle et d'un bouleversement des rapports de force. En effet, l'apparition de ces conflits terriens opposant directement un groupe de propriétaires bas-iraquiens, ou une collectivité comme, peut-être, les notables d'un village, à des membres de l'élite impériale (calife et vizir) résultent de deux bouleversements. Le premier tient au déplacement de centre de gravité de

³¹ MUNT, Harry (2018), "Caliphal Estates and Properties around Medina in the Umayyad Period", in A. Delattre, M. Legendre et P. M. Sijpesteijn (ed.), *Authority and Control in the Countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill, p. 432-464.

³² MUNT (2018), "Caliphal Estates and Properties", p. 452.

³³ *Ibid.*, p. 455.

³⁴ *Ibid.*, p. 452-453.

³⁵ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2. La concession foncière.

l'empire lié à l'installation des Abbassides en Iraq quand leurs prédécesseurs se trouvaient plutôt dans le Bilād al-Šām. Dans ce contexte, le Bas-Iraq devient une région que les Abbassides souhaitent investir, occuper, et contrôler, par l'acquisition de nombreux domaines, ce qui est confirmé par la lecture des sources – soit par les confiscations, soit en poursuivant les entreprises de récupération de terres. À ce changement, il faut associer une modification de l'exercice du gouvernement dans la région qui se traduit par ce que nous avons appelé une périphérisation politique, particulièrement après la fondation de Bagdad³⁶.

L'apparition de ces élites impériales dans le jeu foncier est manifeste par les litiges qui en résultèrent et l'on peut supposer, à la lecture de ces disputes, que ces élites califales cherchèrent à tirer le plus grand profit possible de leur acquisition, comme dans le cas de Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, dont l'intendant prit possession de plus de terres qu'il n'aurait dû ou dans celui d'al-Manṣūr qui revivifia une terre malgré le désaccord de la population baṣrienne³⁷. Le contrôle sur les terres était un enjeu pour les Abbassides et nous pensons que cela modifia en profondeur la société des propriétaires fonciers régionaux. Ces derniers tentèrent, en intentant des procès ou en ayant recours à la cour des *mazālim*, de conserver le contrôle sur leurs terres.

Ces disputes traduisent un changement de rapport de forces dans les interactions sociales bas-iraquiennes. Notons que dans les litiges qui opposèrent un groupe non défini de plaignants à un notable impérial ou le calife lui-même, nous ne pouvons préjuger ni de l'identité des propriétaires ni de leur confession. Rien n'exclut que les notables baṣriens chrétiens ou juifs aient fait partie de ces groupes de notables.

1.1.3. Patrimoine foncier, concession et conflits : d'une dynastie à l'autre ?

Deux des conflits étudiés permettent de prendre en compte les périodes omeyyade et abbasside et fournissent la possibilité d'étudier d'une part, les enjeux de propriété provoqués par le phénomène des concessions foncières et, d'autre part, la manière dont certains notables déclassés à l'époque omeyyade cherchèrent à tirer profit de ce changement de dynastie.

Le premier acte de ces deux conflits remonte à la période marwānide. Dans les deux, ce premier moment est en lien avec une confiscation. Dans le cas du conflit autour du Nahr Ma'qil, on apprend que la terre avait été confisquée par le calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik (r. 96-99/715-717) au fils d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, 'Abd al-Malik³⁸. On peut imaginer que

³⁶ Voir *supra*, Chapitre 4, p. 200-201.

³⁷ Pour le conflit concernant Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, voir Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 143-144 ; pour al-Manṣūr, voir al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221-222.

³⁸ Wakī', *Aḥbār al-qudāt*, II, p. 93.

cette confiscation eut lieu après la mort d'al-Ḥağğāğ, en 96/715, qui marqua la fin de son gouvernement sur l'Iraq. L'emprisonnement et la confiscation des biens des gouverneurs à la fin de leur gouvernement étaient récurrents, en Iraq, pendant la période marwānide. Ces confiscations ont lieu plus souvent dans un contexte répressif³⁹, comme ce fut le cas pour le domaine Muhallabān : Yazīd b. 'Abd al-Malik (r. 101-105/720-724) confisqua la terre qui appartenait à al-Muğīra b. al-Muhallab lorsqu'il s'empara des propriétés de Yazīd b. al-Muhallab, de ses frères et de ses fils, à la suite de sa révolte en 101/720⁴⁰.

Notons que dans les deux cas, nous ignorons comment les propriétaires avaient auparavant acquis leurs terres. On peut formuler l'hypothèse que cela fut par concession, en particulier car il est indiqué dans les sources, pour Yazīd b. al-Muhallab notamment, qu'il reçut des concessions terriennes lorsqu'il occupait la fonction de gouverneur⁴¹. Dans les deux cas, les descendants des familles concernées, celle du fils d'al-Ḥağğāğ et celle des Muhallabides, revendiquèrent leur droit auprès des Abbassides. Sous le califat d'al-Mahdī, les Banū 'Abd al-Malik tentèrent de trouver un moyen pour récupérer leur terre, en accusant le nouveau propriétaire de la terre d'usurpation tandis que l'arrière-petit-fils de Yazīd b. al-Muhallab plaida sa cause auprès d'al-Saffāh⁴².

L'issue de la requête de ces familles qui tentèrent de récupérer les biens qui participaient de la richesse de leur famille diffère néanmoins d'un cas à l'autre. Les Banū 'Abd al-Malik, même s'ils parvinrent tout d'abord à récupérer la terre qui avait été confisquée à leur aïeul, ne la conservèrent finalement pas. Nous ignorons ce que devint le domaine une fois confisqué par Sulaymān au début du II^e/VIII^e siècle : peut-être fut-il octroyé à nouveau à un membre de la famille régnante. Il entra, dans tous les cas, dans les possessions des Abbassides, de toute évidence au moment de leur prise de pouvoir et de leur mainmise sur les domaines omeyyades qui rebattit en partie les cartes des concessions⁴³. Entre la confiscation marwānide et sa revendication, le domaine fut concédé par al-Saffāh à Sulaymān b. 'Ubayd Allāh al-Nawfalī qui en devint le propriétaire, et acquit un acte l'attestant⁴⁴. D'après M. Tillier, pour comprendre le jugement du cadī 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, il faut rappeler que dans le passage qui précède immédiatement le récit de ce litige, le cadī répondait au calife que les propriétaires d'un

³⁹ Voir *infra*, III. Lumières sur les confiscations, p. 353 et ss.

⁴⁰ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

⁴¹ Voir notamment dans al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, pour Yazīd b. al-Muhallab : p. 220.

⁴² Au sujet des Banū 'Abd al-Malik, voir Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93-94 ; au sujet des Muhallabides, voir al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

⁴³ Voir *supra*, Chapitre 4 sur l'histoire politique de la région, p. 175-217.

⁴⁴ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93-94.

domaine occupé pendant un temps par le pouvoir conservaient leur droit sur cette terre⁴⁵. Aussi le cadī avait-il pu agir de bonne foi, considérant effectivement que le don de cette terre par al-Saffāh à Sulaymān était une forme d'usurpation et se réclamant d'une certaine norme juridique selon laquelle, en somme, le premier propriétaire de la terre en était le plus légitime. Al-Mahdī n'accepta pas son jugement et l'obligea finalement à l'abroger et à rendre la terre à Muḥammad b. Sulaymān al-Nawfalī⁴⁶.

Le cas des Muhallabides est différent dans la mesure où Sufyān b. Mu'āwiya b. Yazīd b. al-Muhallab récupéra la terre de son grand-oncle grâce à l'action du calife al-Saffāh qui la lui concéda⁴⁷. Sufyān profita donc de l'immédiat après-révolution pour récupérer cette terre quand les Banū 'Abd al-Malik attendirent, semble-t-il le califat d'al-Mahdī, pour réclamer le domaine qu'ils avaient perdu. Ils ne leur étaient probablement plus possible de récupérer leur bien qui était entré, entre-temps, au nombre des domaines confisqués par les Abbassides et qui composaient, dès lors, un ensemble dans lequel on puisait pour concéder, à moins, pour le pouvoir, de reconnaître une forme d'accaparement abusif. Remarquons par ailleurs que Sufyān récupéra sa terre par concession du calife (*fa-aqṭa 'ahā iyāhhu*), c'est donc qu'il s'agissait d'une concession plus que d'une réparation, ou bien le calife concéda afin de réparer.

Dans les deux cas, le domaine confisqué sous les Marwānides dut connaître d'autres propriétaires après sa saisie par le pouvoir. On sait par exemple que Muhallabān avait été concédé par Yazīd b. 'Abd al-Malik à 'Umar b. Hubayra. Au moment de leurs confiscations par les Abbassides, d'autres propriétaires avaient donc dû être lésés par la perte du domaine. Les Banū 'Abd al-Malik n'étaient vraisemblablement pas ceux qui virent leur domaine occupé par le pouvoir abbasside au moment du changement de dynastie, ils se présentaient néanmoins comme les propriétaires usurpés considérant qu'ils l'étaient depuis que Sulaymān b. 'Abd al-Malik l'avait confisqué à leur aïeul. Nous pensons que ce cas est particulièrement représentatif de la complexité du système des concessions foncières et de son statut foncier, en matière de propriété en particulier, dans le contexte du changement de dynastie⁴⁸. Dans le même temps, nous n'avons pas rencontré de mention, pour ces mêmes domaines, de disputes incluant d'autres propriétaires. C'est donc que le droit du premier possesseur prévalait, ce que l'on déduisait déjà du droit sur les concessions tel qu'il est mis en forme dans les ouvrages de droit⁴⁹.

⁴⁵ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 92.

⁴⁶ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 94.

⁴⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

⁴⁸ Voir les réflexions de MORONY (1984), "Landholding and Social Change: Lower al-'Irāq in the Early Islamic Period", p. 209-233.

⁴⁹ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.5. Droit sur le foncier, propriété et concession, p. 304-307.

Il témoigne également de la compétition entre la justice du *cadi* d'une part, qui arbitre en fonction d'une norme, possiblement ancienne, et l'exercice politique du pouvoir califal en ce qui concernaient les terres bas-iraquiennes.

1. 2. Les origines de la discorde foncière

Nous abordons dans ce point les causes des conflits fonciers, autrement dit les raisons pour lesquelles les protagonistes des litiges s'opposaient au II^e/VIII^e siècle dans le Bas-Iraq. Nous avons identifié trois motifs principaux que nous explorons l'un après l'autre : l'appropriation frauduleuse, les successions dans le cadre d'un héritage et l'irrigation.

1.2.1. Les conflits de propriété : des cas appropriations frauduleuses ?

Dans le *Kitāb al-Wuzarā'* d'al-Ġahšiyārī, on trouve l'anecdote selon laquelle al-Hādī (r. 169-170/785-786), devenu calife, souhaite se venger de 'Umāra b. Hamza⁵⁰ qui ne lui avait non seulement pas permis de fréquenter sa fille, mais lui avait aussi tendu un piège et légèrement bousculé. 'Umāra possédait un domaine (*day'a*) à Kūfa. Al-Hādī demanda à un homme de prétendre que 'Umāra s'était en fait approprié frauduleusement (*ḡaṣaba*) ce domaine d'une valeur de 2000 dirhams. Lors d'une séance de *mazālim*, l'homme en question accusa 'Umāra. Ce dernier lui donna sa terre en ne tentant pas de revendiquer son droit, comme s'il avait été au courant de la ruse⁵¹. Dans cet exemple, le conflit qui oppose al-Hādī et 'Umāra ne porte pas vraiment sur le domaine foncier mais al-Hādī cherche à créer un « faux » conflit foncier pour se venger de 'Umāra. Il est intéressant de remarquer qu'afin de porter préjudice à 'Umāra, al-Hādī fait en sorte qu'il soit accusé d'appropriation frauduleuse de terre. Le verbe alors employé est celui de *ḡaṣaba* qui renvoie à la notion juridique de *ḡaṣb*, autrement dit usurpation ou « appropriation arbitraire ». Ce point fait l'objet de chapitres dans les ouvrages de *fiqh* qui développent la question de l'appropriation illégale d'une chose appartenant à autrui, en l'occurrence, dans le cas présent, la terre, mais qui peut concerner d'autres « choses » comme les biens matériels ou les esclaves.

L'appropriation arbitraire pouvait prendre plusieurs formes : les cas que nous avons relevés en attestent au moins trois. La première est intimement liée à l'irrigation puisque c'est par la construction d'un canal (*nahr*) que, respectivement, Yazīd b. al-Muhallab avec le

⁵⁰ 'Umāra b. Hamza était un client des Abbassides et un homme influent de l'administration qui fut notamment à la tête du foncier (voir SOURDEL (1959-1960), *Le Vizirat abbasside*, p. 81 – note 3, 730).

⁵¹ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 147-48.

Nahr Yazīd⁵², et Bašīr b. ‘Ubayd Allāh b. Abī Bakra avec le Nahr al-Margāb⁵³, tentèrent de s’emparer de la terre d’un autre. Bašīr b. ‘Ubayd Allāh, une fois le canal construit, avec ses fossés et ses canaux transversaux sur la concession de Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī, poussa même jusqu’à affirmer : « Cette concession est la mienne⁵⁴ ». Cette modalité d’appropriation, même illégale, rappelle que la mise en valeur d’une terre, par la construction d’un canal, faisait partie des modalités d’accession à la propriété⁵⁵.

La deuxième forme d’appropriation arbitraire est un exemple, à notre connaissance, unique. Il s’agit d’un cas d’appropriation abusive par l’État, en l’occurrence ici l’armée⁵⁶. Les terres concernées sont celles du Nahr al-Margāb. Selon toute vraisemblance nous avons donc affaire aux terres qui se situent là où, à l’époque marwānide, Bašīr b. ‘Ubayd Allāh avait fait construire son canal. Ces terres, dont les propriétaires sont désignés par le terme englobant « *ahl nahr al-margāb* », auraient été occupées par l’armée abbasside⁵⁷, peut-être à l’occasion d’une action répressive, par exemple en réaction à la révolte d’Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh en 145/762. Elles ne leur auraient pas été rendues par le pouvoir central une fois les soldats partis. Les propriétaires intentèrent donc un procès au calife ou, du moins, se firent pétitionnaires via leur *cadi* ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan. Ce dernier argua que lorsque les soldats quittaient un territoire devenu camp, « celui qui y possédait quelque chose y retrouv[ait] ses droits » et d’autre part que « celui qui prétend[ait] avoir droit à quelque chose [devait] présenter une *bayyina* pour le prouver »⁵⁸. Cette précision laissait entendre que ceux qui pouvaient fournir une *bayyina* étaient les pétitionnaires et que l’armée avait pris possession de ces terres abusivement⁵⁹.

Le troisième cas d’appropriation abusive relevé eut lieu une vingtaine d’années plus tard, pendant le règne de Hārūn al-Rašīd et la judicature de ‘Umar b. Ḥabīb (entre 173/789-90 et 181/797-8). Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, alors vizir, fit l’acquisition de terres dans les marais, par achat auprès de l’intendant du calife, Abū Ğa‘far al-Fayḍ b. Abī Šāliḥ⁶⁰. L’intendant de

⁵² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218.

⁵³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 215.

⁵⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218 : *wa-qāla aḍihi qaṭī‘a lī*.

⁵⁵ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.3. Modalités, p. 299-302.

⁵⁶ Sur ce conflit voir Wakī‘, *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 92-95 ; al-Mawārdī, *Aḥkām al-Sulṭāniyya*, p. 148 [trad. p. 188], Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, XVIII, p. 156 [édition libanaise].

⁵⁷ De sorte qu’elles sont ainsi désignées par al-Mahdī comme « camp de l’armée » / « *ma‘askar al-muslimīn* »

⁵⁸ Wakī‘, *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93 ; TILLIER (2009), *Les cadis d’Iraq et l’État abbasside*, p. 593.

⁵⁹ Al-Mawārdī présente ce cas dans son ouvrage *Aḥkām al-Sulṭāniyya*. Il en est question dans le chapitre qu’il consacre au redressement des abus.

⁶⁰ Ancien vizir d’al-Mahdī après la destitution de Ya‘qūb b. Dāwūd en 166/782, il resta en fonction jusqu’en 169/785 environ puis fut écarté. Il meurt en 173/789. (voir L. Veccia Vaglieri, « al-Fayḍ b. Abī Šāliḥ », *Encyclopédie de l’Islam* [En ligne]).

Yaḥyā, appelé al-Qaṣabī, en charge de la gestion des terres nouvellement acquises par Yaḥyā, aurait pris possession d'un nombre de terres supérieures à ce qu'il devait, en empêchant notamment certains propriétaires d'accéder à leurs terres⁶¹. Un procès fut donc intenté contre Yaḥyā et son intendant pour sa mauvaise administration des biens. Le cadī accepta le témoignage des plaignants, au nombre desquels Ḥālīd b. 'Abd al-'Azīz al-Ṭaqafī, un des rapporteurs de l'anecdote, et rejeta celui des témoins de Yaḥyā. On peut déduire de l'anecdote que Yaḥyā se trouva dans l'obligation de rendre les terres en question. Nous avons ici affaire à ce qui se présente comme une situation claire d'appropriation frauduleuse puisque l'intendant de Yaḥyā chercha à s'approprier plus de terres qu'il n'en avait fait l'acquisition, faisant fi des propriétaires de ces domaines. D'une certaine manière, ce conflit pour appropriation frauduleuse est directement lié à un litige autour des limites des champs ou domaines. On reproche à al-Qaṣabī de n'avoir pas respecté les délimitations des domaines achetés par Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī.

Le *gaṣb* constituait donc un des motifs de litige foncier. Nous trouvons trace des enjeux relatifs à cette appropriation abusive dans les *kutub al-ḥarāğ*, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, et dans des chapitres consacrés dans les ouvrages de *fiqh* postérieurs. Observons que dans un cas de conflit, concernant le Nahr Ma'qil, le motif de l'appropriation frauduleuse est utilisé d'une manière similaire à l'exemple d'al-Hādī et 'Umara. Dans cet exemple, les Banū 'Abd al-Malik b. al-Ḥağğāğ b. Yūsuf cherchèrent à récupérer un domaine qui n'était plus en possession de leur famille depuis le décès d'al-Ḥağğāğ (m. 96/715) et pour ce faire, affirmèrent, pendant le règne d'al-Mahdī (r. 158-168/775-785), que le propriétaire d'alors, Muḥammad b. Sulaymān al-Nawfalī leur aurait pris de force⁶². Cette manipulation de l'histoire rappelle qu'une terre appropriée selon des modalités illégales devait être rendue à son propriétaire, selon certaines modalités cependant⁶³. Dans le cadre du Nahr al-Ḥarb construit par Ḥarb b. Salm b. Ziyād sur une terre qui était celle de Ibn 'Āmir, son fils, 'Abd al-A'lā b. 'Abd Allāh b. 'Āmir, qui intenta un procès à Ḥarb, récupéra la terre⁶⁴. Dans le conflit qui opposa Yazīd b. al-Muhallab et 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra, Yazīd creusa le Nahr Yazīd sur la concession de 'Ubayd Allāh puis lui demanda un document qui attestait que le canal lui appartenait⁶⁵. Baṣīr b. 'Ubayd Allāh menaça Yazīd de lui intenter un procès et, bien

⁶¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 143-144.

⁶² *Aḥbār al-quḍāt*, II, p. 93-94. Sur ce conflit, voir TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 540, 592-597 (pour la traduction).

⁶³ Voir *supra*, Chapitre 5, 3.1. La terre cultivée, p. 307-310.

⁶⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 215.

⁶⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218.

que l'issue ne soit pas indiquée, on peut supposer que Bašīr b. 'Ubayd Allāh resta propriétaire de sa concession.

Le fait que Yazīd demanda à 'Ubayd Allāh un document (« il demanda à Bašīr b. 'Ubayd Allāh : Écris-moi un document (*kitāb*) qui [indique] que ce canal est à moi⁶⁶ ») confirme, d'une part, que Yazīd savait qu'il creusait ce canal sur une terre qui n'était pas la sienne et, d'autre part, qu'il connaissait le droit selon lequel le propriétaire d'un domaine devait posséder un document l'attestant, au risque de se voir accuser d'appropriation frauduleuse. Dans un autre des conflits, Muḥammad b. Sulaymān b. 'Ubayd Allah al-Nawfalī possédait effectivement un document (désigné par le terme *al-siġill*⁶⁷) et il s'en servit pour prouver qu'il était le propriétaire de la terre que les Banū 'Abd al-Malik b. al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf lui réclamaient. L'acte dans lequel le calife al-Saffāh avait enregistré qu'il lui donnait la terre ne le protégea néanmoins pas dans ce cas-ci, puisque que le cadī « rendit » la terre, dans un premier temps, aux descendants de 'Abd al-Malik b. al-Ḥaġġāġ⁶⁸.

Les conflits d'appropriation frauduleuse peuvent être appréhendés comme des sous-catégories des conflits de propriété que l'on pourrait résumer comme suit : deux personnes revendiquent la propriété d'un même domaine – ou d'une partie d'un domaine. Cette commune revendication pour un même bien n'était pas toujours exprimée dans les termes du *ġašb*.

Al-Madā'inī rapporte ainsi, dans *Futūḥ al-Buldān*, un autre conflit qui opposa 'Ubayd Allāh b. 'Abd al-A'lā, dont le père est déjà apparu dans le cadre du conflit au sujet du Nahr al-Ḥarb⁶⁹ et pour le canal al-Mubārak⁷⁰, et un certain 'Ubayd Allāh b. 'Umar b. al-Ḥakam al-Ṭaqafī. Peu de détails est fourni au sujet de cette dispute, nous savons seulement que les deux hommes s'opposaient à propos d'un domaine appelé al-Qurašī⁷¹. La dispute se résolut par la division du domaine en deux, chacun en récupérant une partie : l'une fut appelée al-Qurašī, l'autre al-'Arabī⁷². On peut conclure de l'issue de ce conflit que les deux hommes devaient se disputer la propriété du même domaine. Malgré l'absence de développements substantiels qui permettraient de mieux saisir le déroulement de cette dispute, il apparaît que l'une des modalités de résolution d'un conflit au sujet d'un même domaine ait été la division du domaine.

⁶⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218.

⁶⁷ Il importerait de s'interroger sur la valeur des termes employés pour désigner ces documents. En langage judiciaire, Mathieu Tillier nous signalait que *siġill* signifie « jugement » (écrit). Si l'on considère que le *siġill* désignait un document avec un « sceau », il renvoyait peut-être à « l'acte de concession » de la terre par le calife. Le terme de *kitāb* est quant à lui moins spécifique.

⁶⁸ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93.

⁶⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 215.

⁷⁰ Voir *supra* : Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXI, p. 313.

⁷¹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217.

⁷² *Ibid.*

1.2.2. La gestion des successions

Deux exemples du corpus renvoient aux disputes qui accompagnaient parfois les questions de succession. Dans une certaine mesure, les conflits évoqués plus haut en lien avec les concessions foncières peuvent être rattachés aux questions de succession puisque, que ce soit dans le cas des Muhallabides ou dans celui des Banū ‘Abd al-Malik, il s’agissait, dans une certaine mesure, de faire reconnaître leurs droits en tant qu’héritiers sur les domaines qui avaient été confisqués. Ces disputes renseignent sur les règles successorales en vigueur, et ce, pas uniquement au sein de la population musulmane. En effet, le deuxième exemple que nous avons relevé est un cas de conflit successoral au sein de la population syro-orientale.

Muhallabān était ainsi un domaine de 1500 *ḡarīb*-s disputé par les descendants de Muḡīra b. al-Muhallab et ceux de ses frères, une fois que Sufyān b. Mu‘āwiya b. Yazīd b. al-Muhallab l’eut récupéré grâce à une concession du calife abbasside al-Saffāh⁷³. La famille muhallabide (*Āl al-Muhallab*) intenta un procès à Sufyān au sujet de cette terre, arguant que l’intégralité du domaine ne pouvait lui revenir car il n’en héritait que par sa mère qui était la fille de Muḡīra. Or l’héritage de Muḡīra, puisqu’il était décédé avant son père, devait revenir pour moitié à son père, selon le droit successoral qui privilégiait les agnats, et ensuite partagé entre ses héritiers et pour une autre moitié à sa fille⁷⁴. Ainsi la famille muhallabide, désignée dans son ensemble dans l’anecdote, cherchait-elle à récupérer une partie de ce grand domaine dont Sufyān ne leur donna rien. Il n’est néanmoins pas possible de savoir si cette attitude de Sufyān tient à ce qu’il avait gagné le procès ou pas. On peut penser que Sufyān était parvenu à faire reconnaître sa propriété sur le domaine dans la mesure où elle lui avait été concédée par al-Saffāh. La terre n’était donc pas le domaine d’al-Muḡīra dont il aurait hérité après coup, elle était une propriété qu’on lui avait concédée. Dans tous les cas, cet exemple témoigne des enjeux liés à la succession, en particulier au partage des terres.

Dans le cas de la succession d’Ahōnā jugée par le catholicos Ḥnānīšo‘ tout à la fin du I^e/VII^e siècle, la dispute n’est pas de la même nature. En effet, le conflit n’a pas lieu directement entre les membres de sa famille, son frère, le diacre Daniel et ses fils mais entre eux et la

⁷³ Sufyān b. Mu‘āwiya b. Yazīd b. al-Muhallab était donc le fils de Mu‘āwiya, l’un des fils de Yazīd (ZAMBAUR (1927), *Manuel de généalogie et de chronologie*, p. 11). Mu‘āwiya avait vraisemblablement épousé la fille d’al-Muḡīra, selon l’usage qui consiste à épouser sa cousine germaine. Notons néanmoins qu’ailleurs dans la section qu’al-Balāḡūrī consacre à Baṣra, le domaine Muhallabān est attribué à l’épouse de Yazīd, Ḥayra bt. Ḍamara al-Quṣayriyya (Al-Balāḡūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219). On peut donc s’interroger sur l’attribution à al-Muḡīra b. al-Muhallab, le frère de Yazīd.

⁷⁴ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.1.1.2. : Règles de l’héritage, p. 283-286.

seconde femme d'Ahōnā⁷⁵. Ahōnā avait contracté un second mariage à Kūfa/Aqola, avec une femme de laquelle il avait eu un enfant alors qu'il était déjà marié et avait une famille à Karka d-Beit⁷⁶. Les héritiers légitimes d'Ahōna contestèrent à la veuve illégitime de leur père tout droit sur l'héritage. Il fut finalement décidé que l'ensemble de la succession d'Ahōna, autrement dit maisons, argent et tout autre possession, revenait à sa veuve légitime et ses fils légitimes mais qu'une des propriétés d'Ahōnā située à Kūfa serait attribuée à la veuve illégitime comme domicile mais également comme pension, puisque celle-ci serait assurée par les revenus du domaine⁷⁷. Cette propriété, que la veuve illégitime ne pouvait ni vendre, ni hypothéquer et qu'elle perdait en cas de remariage, lui était laissée en usufruit. Elle n'en était assurément pas la propriétaire puisqu'elle ne pouvait pas la vendre.

Ce cas a été étudié par L. Weitz dans son ouvrage sur le mariage dans les communautés syro-orientales au début de l'Islam⁷⁸. Il montre comment le cas d'Ahōnā posait moins la question de la succession que celle de la polygamie⁷⁹. Le cas en question révélerait donc à la fois un type de polygamie et les techniques à disposition de l'évêque pour réguler celle-ci⁸⁰. Hnānīšo', avec sa décision, enlève à la seconde épouse et à ses enfants des droits sur l'héritage, stigmatise socialement et les marginalise économiquement. Il s'agissait ainsi de promouvoir un modèle chrétien de reproduction des lignages qui se distinguait clairement de celui des élites musulmanes⁸¹. On notera que, même si l'objectif du patriarche était de lutter contre la polygamie dans la communauté chrétienne, il le faisait en agissant sur la transmission de l'héritage au sujet duquel L. Weitz écrit qu'il « ne se limit[ait] pas à transférer des richesses, mais facilit[ait] la reproduction de l'identité familiale et du statut social au cours des générations successives. Le fait de priver la deuxième famille d'Ahōnā de son héritage l'excluait de tout intérêt matériel, et donc de l'appartenance symbolique, à la lignée d'Ahōnā⁸² ».

⁷⁵ Hnānīšo', *Jugements*, dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, §XV, p. 26-29.

⁷⁶ Karka d-Beit se trouve en al-Ġazīra et se lit généralement sous la forme Karka d-Beit Slok (PAYNE 2014, "East Syrian Bishops", p. 17). Elle correspond à l'actuelle Kirkuk.

⁷⁷ Hnānīšo', *Jugements*, dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, §XV, p. 26-29.

⁷⁸ Je tiens à remercier M. Tillier de m'avoir indiqué cette référence.

⁷⁹ WEITZ, Lev (2018), *Between Christ and Caliph*, voir "The Many wives of Ahona: Christian Polygamy in Islamic Society", p. 173-183.

⁸⁰ WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 181.

⁸¹ WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 173.

⁸² WEITZ (2018), *Between Christ and Caliph*, p. 181.

1.2.3. Conflits et irrigation

Les questions d'irrigation des domaines étaient centrales dans une région comme le Bas-Iraq⁸³. Aussi les équilibres étaient-ils fragiles entre, d'une part, les droits d'accès à l'eau et, d'autre part, le système général, en particulier dans les alentours de Baṣra où sont localisées les plus grandes entreprises de mises en valeur de terres associées au processus de concession de celles-ci. Pour qu'aucune terre ne soit corrompue par la mise en valeur d'une nouvelle terre ou la construction d'un nouveau canal, des règles devaient être mises en place.

La relation entre la mise en valeur de terre, la construction d'infrastructures d'irrigation et les litiges a déjà été évoquée dans le cadre des disputes marwānides autour du Nahr Yazīd, du Nahr al-Marġāb, ou encore du Nahr Ḥarb. Dans les trois cas les initiateurs de la construction de ces canaux firent passer leur canal sur une concession qui appartenait à un autre propriétaire. Les conflits qui sont attachés à ces constructions peuvent être considérés comme des conflits d'appropriation frauduleuse, c'est ce que nous avons montré, mais ils peuvent aussi être traités comme des disputes directement en lien avec les questions d'irrigation. L'appropriation abusive qu'au moins deux des protagonistes tentèrent n'était potentiellement pas l'objectif initial de la construction de ce canal. En effet, le coût engagé pour la réalisation d'une telle infrastructure ne pouvait avoir pour seule ambition de s'approprier la terre d'un autre. Nous formulons plutôt l'hypothèse selon laquelle ces canaux servaient à irriguer une terre que les protagonistes cherchaient à mettre en valeur. Pour ce faire, leur canal devait traverser la terre d'un autre, afin, par exemple, de rejoindre un canal plus important ou un des deux fleuves. Comment s'assurer que le propriétaire de la terre à travers laquelle coulait le canal construit ne tenterait pas d'en utiliser l'eau et donc, possiblement, de mettre en danger l'irrigation de l'autre domaine ? C'est peut-être pour cette raison que Yazīd b. al-Muhallab demandait à Baṣīr b. 'Ubayd Allāh un document confirmant qu'il était le propriétaire du canal Nahr Yazīd qu'il avait creusé sur le domaine de Baṣīr. Ce dernier lui refusa, le menaçant de procès, car Yazīd avait certainement fait construire ce canal sans son accord. Dans le cas du Nahr al-Marġāb, Baṣīr passe de potentiel plaignant à accusé. À la différence du cas du Nahr Yazīd, on peut le soupçonner d'avoir véritablement tenté de s'approprier la concession puisqu'il l'affirme lui-même⁸⁴. Le cas du Nahr Ḥarb ressemble à celui du Nahr Yazīd à ceci près que Ḥarb b. Salm b. Ziyād ne demanda pas de document au propriétaire de la terre qu'il traversa avec son canal.

⁸³ Voir *supra*, Chapitre 3, II. Une région entre les eaux, p. 135-147.

⁸⁴ Al-Balāḍūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217-218 ; Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān*, V, p. 107-108.

Ces disputes intimement liées à la construction des canaux montrent, d'une certaine mesure, l'autre face du processus des concessions terriennes et de la formation d'une élite foncière musulmane en rappelant les disputes qu'il engendrait. Il est possible par ailleurs que ces conflits de la période marwānide soient, dans le même temps, l'indication d'un besoin de la formulation d'un droit sur ces questions d'irrigation, que l'on retrouve effectivement dans les ouvrages de droit du début de la période abbasside, qui régula, sans les empêcher, ces conflits⁸⁵.

Un autre cas, celui d'al-Subayṭiyya, est particulièrement instructif⁸⁶. L'évènement a lieu sous le califat d'al-Manṣūr (r. 754 à 775), pendant le gouvernement de Sulaymān b. 'Alī sur Baṣra (de 133/751 à 139/756)⁸⁷. Al-Manṣūr entreprit de récupérer un domaine sur les marais et pour ce faire, ordonna la construction d'al-Subayṭiyya. Les notables de Baṣra et leur gouverneur Sulaymān s'opposèrent à cette réalisation. Une délégation de trois notables fut envoyée auprès d'al-Manṣūr⁸⁸. Les trois hommes vinrent avec une carte des marais (*ṣūrat al-Baṭīḥa*) et lui expliquèrent qu'ils craignaient que leur eau ne devienne saline s'il construisait al-Subayṭiyya⁸⁹. Dans ce contexte, l'eau dont il est question est probablement potable et concerne donc l'approvisionnement en eau de la ville de Baṣra. Ce qui nous le laisse penser est le passage dans lequel cette anecdote s'insère dans *Futūḥ al-Buldān* : il traite principalement de ces questions d'approvisionnement en eau de la ville. Par ailleurs, l'anecdote s'ouvre sur la mention d'un canal construit par Sulaymān b. 'Alī, al-Muḡīṭa, qui consista en une importante réalisation permettant aux habitants de Baṣra d'avoir de l'eau potable⁹⁰. Pour autant, on pourrait également considérer que cette eau, qui risquait de devenir saline, consistait en l'eau nécessaire à l'irrigation des domaines de ces propriétaires baṣriens, dont les cultures risquaient d'être mises en péril.

Le conflit porte donc ici sur les conséquences que la construction d'un canal pourrait avoir sur la survie économique des Baṣriens et confronte ainsi les intérêts du propriétaire à ceux d'un groupe d'habitants. Il s'agit d'un conflit d'usage dans la mesure où ce qui oppose les deux parties tient à l'usage et l'exploitation de l'eau. Cet exemple confirme par ailleurs le fragile

⁸⁵ LUCAS, Noémie (à paraître), "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq during the first two centuries of Islam: Assessing the role of the Islamic State", in F. BESSARD, H. KENNEDY (ed.), *The Early Islamic Economy: Economic integration and social change in the Islamic world system (800-1000)*.

⁸⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221-222.

⁸⁷ Il est possible de dater précisément l'évènement dans la mesure où l'un des protagonistes est 'Abd Allāh b. 'Alī, le frère révolté de Sulaymān, qui, au moment de la décision d'al-Manṣūr de faire construire ce canal se trouvait réfugié chez son frère à Baṣra, où les notables de Baṣra vinrent le trouver en l'appelant « amīr al-mu'minīn » pour rechercher son accord (Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221). L'évènement se déroule donc en 754 ou 755.

⁸⁸ Sawwār b. 'Abd Allah al-Tamīmī, Dawwūd b. Abī Hind et Sa'īd b. Abī Arūba.

⁸⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 222.

⁹⁰ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221.

équilibre hydraulique de la région de Baṣra. Cela n'empêcha pas le calife de poursuivre la mise en valeur du domaine par la construction de ce canal, qu'il concéda ensuite à son fils Ṣāliḥ⁹¹.

II. Le fonctionnement de la justice foncière

La plupart de ces conflits donnèrent lieu à des procès et nous invite donc à dégager les informations fournies concernant le fonctionnement de la justice. Même lorsqu'ils ne donnèrent pas lieu à un procès, ces disputes renseignent sur les différentes procédures qui existaient et les différents acteurs qui pouvaient intervenir dans le règlement de ces disputes.

Nous montrerons d'abord comment le domaine, en tant qu'objet de litige, était traité par la justice, à partir des quelques indications qu'apportent les cas enregistrés. Ainsi, nous envisagerons, dans un second temps, les lieux et acteurs de cette justice foncière, pour évaluer notamment le rôle de l'État dans ces conflits. Enfin, nous tenterons de réfléchir à la logique qui pouvait exister entre les conflits et les organes de résolution.

2.1. Au cœur des procédures de résolution

Les anecdotes qui composent notre corpus apportent des indices sur le fonctionnement de la justice foncière, sur trois points en particulier : l'importance de délimiter l'objet du litige, la question des preuves et, enfin, l'existence de registres⁹².

2.1.1. Délimiter son domaine : une condition nécessaire à la comparution

Pour l'époque abbasside, Mathieu Tillier a montré que, dans le cadre d'un litige, une des règles essentielles était que l'objet du litige soit clairement défini⁹³. Dans le contexte d'un litige foncier, il ne pouvait être traité par le *cadi* que si les témoins du demandeur définissaient au moins trois de ses confins ainsi que sa localisation générale au sein d'une ville, d'un village ou d'un hameau⁹⁴. Une seule des anecdotes a conservé les délimitations précises du domaine qui faisait l'objet du litige : il s'agit du litige concernant le Nahr Ma'qil, lors duquel les Banū 'Abd al-Malik tentèrent de récupérer un domaine qui avait appartenu à leur ancêtre, mais qui avait été confisqué à l'époque marwānide et, entre-temps, concédé à Sulaymān b. Nawfal,

⁹¹ Al-Ġaḥṣiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 117-118 et 123.

⁹² Sur le fonctionnement de la justice, les procédures et les preuves aux premiers siècles de l'Islam, voir TILLIER (2017), *L'invention du *cadi**, notamment le chapitre 3 – La justice du *cadi* aux deux premiers siècles de l'Islam (p. 179-385)

⁹³ TILLIER (2009), *Les *cadis* d'Iraq et l'État abbasside*, p. 376.

⁹⁴ TILLIER (2009), *Les *cadis* d'Iraq et l'État abbasside*, p. 376-77.

accusant le fils de ce dernier de s'être approprié illégalement le dit domaine. Les demandeurs, les Banū 'Abd al-Malik, indiquèrent les limites de la propriété qu'ils revendiquaient puisque le procès eut lieu. Le domaine mesurait 500 arpents qui étaient « reliés à Ġarābās, situés le long du Nahr Ma'qil et de la digue Mus'ab, et s'étendait jusqu'aux abords du Nahr Abī Sabra⁹⁵ ». La condition d'au moins trois des confins du domaine est donc réunie puisque les quatre côtés sont renseignés. Il ne faudrait pas pour autant en conclure trop rapidement que tous les domaines étaient délimités par les canaux et autres infrastructures liées à l'irrigation comme les digues, il est tout à fait possible, comme nous l'avons montré⁹⁶, que certaines des dénominations en « Nahr » renvoient au nom du domaine comme, dans le cas présent, pour « Nahr Abī Sabra » puisqu'on peut lire dans *Futūḥ al-Buldān* que « Nahr Abī Sabra al-Ḥudālī était une concession⁹⁷ ».

La plupart du temps, l'unité narrative se borne à indiquer qui est le propriétaire du domaine sans donner de précision sur sa localisation précise. Cette observation concerne essentiellement les exemples relevés dans *Futūḥ al-Buldān*, on peut donc expliquer cette absence de précision par la nature du passage : une liste des domaines et concessions dans les alentours de Baṣra. L'objectif d'al-Balāḍurī n'était pas la localisation de ces domaines. Éventuellement, la taille du domaine en arpents (*ḡarīb*) est précisée, comme c'est le cas pour le conflit lié à la construction du Nahr al-Margāb sur la concession de Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī qui était de 8000 *ḡarīb*-s⁹⁸, ou encore dans le cas du domaine Muhallabān dont il est précisé que Sufyān ne donna rien des 1500 *ḡarīb*-s de la propriété à sa famille, qui lui intentait un procès⁹⁹.

2.1.2. La force de la preuve

Le demandeur ou l'accusé, dans le cadre des conflits fonciers, notamment pour les conflits d'appropriation abusive, devait apporter la preuve qu'il était le détenteur légitime du domaine, sinon il pouvait être considéré comme l'usurpateur. On notera que dans le cadre d'un conflit foncier, c'était au demandeur de prouver qu'il était propriétaire puisque celui qui était en possession du domaine était présumé en être le propriétaire. Le problème se posait donc pour le propriétaire en cas d'usurpation. C'est ainsi que l'on peut comprendre la réponse que le cadī de Baṣra 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan fit à al-Mahdī qui l'interrogeait sur al-Margāb, un

⁹⁵ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93 [Traduction de M. Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 593].

⁹⁶ Voir *supra*, Chapitre 3, 2.2.1. La force dénominative de *Nahr*.

⁹⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

⁹⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217.

⁹⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

territoire qui faisait l'objet d'un litige entre ses propriétaires et le calife. Il lui dit : « celui qui prétend avoir droit à quelque chose doit présenter une *bayyina* pour le prouver¹⁰⁰ ». La *bayyina* correspond à « la preuve testimoniale », autrement dit un double témoignage honorable.

Ces témoins sont parfois mentionnés dans les litiges concernés comme dans celui opposant Bašīr b. 'Ubayd Allāh à imyarī, dans lequel les deux témoins de Ḥimyarī étaient 'Umar b. Yazīd et Mu'āwiya b. Mu'āwiya, dont le père possédait une terre attenante au canal qui était à l'origine du litige. C'est du moins ce que l'on peut déduire du contexte car la racine employée n'est pas *šahida*, qui sert à dire le témoin instrumentaire (*šāhid*), mais *'āna* pour signifier que les deux hommes aidaient Ḥimyarī dans sa demande. Dans le cadre du litige qui opposa le Barmécide, Ḥālid b. Yaḥyā à des propriétaires bašriens qui avaient été lésés par les actions de son intendant qui avait tenté d'accaparer plus de terres qu'il ne devait gérer, le rôle des témoins est clairement rapporté¹⁰¹. Le *cadi*, 'Umar b. Ḥabīb rejeta ainsi les témoignages des témoins de l'intendant de Ḥālid b. Yaḥyā, arguant qu'ils agissaient sur ordre et donc que leur témoignage était mensonger tandis qu'il accepta les témoins des demandeurs¹⁰². Les témoins de l'intendant ne sont pas connus mais l'anecdote renseigne le nom d'un des témoins de ceux qui se portaient plaignants : Ḥālid b. 'Abd al-'Azīz al-Ṭaqafī qui est le transmetteur originel et témoin oculaire de l'épisode dans les *Aḥbār al-Qudāt*¹⁰³.

Dans un contexte où c'est le témoignage qui avait valeur de preuve, la question de la durée de validité de ce témoignage dans le temps pouvait se poser¹⁰⁴. Que se passait-il lorsque les témoins disparaissaient ? Logiquement, l'acte perdait de sa valeur avec la disparition des témoins. Ainsi la valeur des témoignages qui pouvaient être enregistrés par écrit lors des procès (documents de *tubūt*) était-elle limitée à la durée des vies humaines¹⁰⁵. Qu'étaient les conséquences sur les conflits fonciers et le contrôle de la propriété des biens ? Nous rencontrons des difficultés à l'évaluer. M. Tillier a indiqué que la valeur juridique de certaines

¹⁰⁰ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 593.

¹⁰¹ Wakī', *Aḥbār al-qudāt*, II, p. 144.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Wakī', *Aḥbār al-qudāt*, II, p. 143-144.

¹⁰⁴ EDDE, Anne-Marie (2009), « Documents et archives d'Orient : conclusions provisoires et tendances de la recherche actuelle », *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), Actes du 39^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (1^{er}-4 mai 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 313.

¹⁰⁵ TILLIER, Mathieu (2009) « Le statut et la conservation des archives judiciaires dans l'Orient abbasside (II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècle) : un réexamen », *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), Actes du 39^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (1^{er}-4 mai 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 213.

pièces de la procédure pouvait être réactualisée par le biais des *bayyina*-s mais cela ne résout pas le problème des affaires qui se prolongeaient sur plusieurs générations¹⁰⁶.

À côté de ces témoignages, il semble qu'il ait existé également des preuves documentaires, en d'autres termes, des preuves écrites, notamment des actes. Ces derniers constituaient des pièces essentielles pour qui souhaitait affirmer son droit, bien qu'elles aient été marginalisées, en tant que preuves, par le *fiqh*¹⁰⁷. En effet, en droit islamique, la preuve documentaire n'est pas admise, l'acte enregistré n'est pas en lui-même de nature à apporter la preuve¹⁰⁸. M. Tillier s'est interrogé sur le statut de cette preuve écrite dans le cadre du jugement d'un litige. Il prend notamment un exemple de litige foncier qui se déroula à Médine du temps d'al-Mu'āwiya (r. 41/661-60/680)¹⁰⁹. Une des deux parties disait avoir une *bayyina* tandis que l'autre prétendait avoir un document (*kitāb*) prouvant que la terre lui appartenait ; le *cadi* s'abstint alors de trancher¹¹⁰.

Dans le cadre du litige qui opposait, pendant le règne d'al-Mahdī, les Banū 'Abd al-Malik et Muḥammad b. Sulaymān, le *cadi* – qui dans cette anecdote fait preuve de partialité, décida dans un premier temps de remettre la propriété, objet du conflit, aux descendants de 'Abd al-Malik b. al-Ḥaḡḡāḡ. Cependant Muḥammad fournit un document, un acte (*siḡill*) dans lequel était enregistré qu'il était propriétaire du domaine¹¹¹. Le *cadi* n'abrogea néanmoins pas sa décision et il fallut plus tard l'intercession du calife pour que le *cadi* modifie sa décision et que les Nawfalī récupèrent le domaine¹¹². Dans d'autres situations, on peut néanmoins imaginer que ces pièces écrites devaient être prises en compte. Yazīd b. al-Muhallab, après qu'il eut fait creuser un canal qui passait par la concession de 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra lui demanda un document (*kitāb*) attestant que le canal lui appartenait. Ce besoin du document avait des motivations qui pouvaient être liées à la reconnaissance d'un droit de propriété mais également être nécessaire pour tirer les bénéfices éventuels du domaine ou canal. Dans le même temps, il devait obliger son titulaire, dans la mesure il devait impliquer des devoirs fiscaux.

Dans le cadre de la justice relative au foncier, les actes notariés semblent donc avoir eu une valeur, même moindre. Si l'on sort du contexte conflictuel à proprement parler, il apparaît que les propriétaires de domaines possédaient des documents attestant leur droit. Cela est

¹⁰⁶ TILLIER (2009) « Le statut et la conservation des archives », p. 213.

¹⁰⁷ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 348.

¹⁰⁸ EDDE (2009), « Documents et archives d'Orient », p. 310.

¹⁰⁹ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 350

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 94.

¹¹² Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 94-95.

confirmé par une anecdote concernant Ibrāhīm al-Mawṣilī¹¹³. Ibrāhīm souhaitait acquérir un domaine appartenant le sien, ce dernier étant à vendre contre la somme de 100 000 dirhams, somme dont il ne souhaitait pas se séparer. En fin de compte, al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī finit par lui acheter cette propriété et lui fit parvenir le titre de propriété (*al-ṣakk*). La vente du domaine se matérialisait alors par la cession au nouvel acquéreur du titre de propriété¹¹⁴.

La durée de validité de ces actes, preuves documentaires, pose problème, au même titre que le témoignage oral, dans la mesure où il nécessitait que les témoins indiquent leurs noms. Cela pose non seulement la question de la validité dans le temps des décisions prises lors de ces litiges, mais aussi cela oblige à interroger la valeur de ces documents que possédaient les propriétaires de domaines et qui devaient constituer des preuves de leur possession dudit domaine, comme cet acte de propriété donné à Ibrāhīm al-Mawṣilī par Faḍl b. Yaḥyā. Comment, alors, la propriété d'un bien sur la longue durée pouvait-elle être assurée ? Nous formulons l'hypothèse que ces divers enjeux liés à la conservation ont pu être à l'origine de certaines disputes foncières ou de leur réactualisation. Ces enjeux participent à expliquer la complexité de certains des litiges.

À côté de ces actes et autres titres, les domaines étaient apparemment enregistrés dans des registres, dont il n'est cependant pas explicitement question, du moins pas dans le cadre des litiges que nous avons relevés. Nous devons néanmoins poser la question de leur rôle dans ces conflits.

2.1.3. La question des registres

Alors que le titre de propriété ou assimilé place l'analyse à l'échelle du domaine, les registres, quant à eux, renvoient à une catégorie de terres ou à un espace supposément arpenté. L'existence de ces « cadastres » ou du moins de documents recensant les domaines arpentés a déjà été évoquée dans les chapitres précédents. Les sources textuelles attestent en effet, pour le Bas-Iraq, les entreprises anciennes de cadastrage¹¹⁵. La mention de ces registres n'apparaît pas dans le cadre des procédures judiciaires que nous avons relevées. Or nous avons rappelé le

¹¹³ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wūzarā'*, p. 214-215 et Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, V, v. p. 180.

¹¹⁴ Sur la question de la vente des terres, voir Chapitre 6, 2.1.2. Acheter et vendre des terres, p. 286-295.

¹¹⁵ Voir *supra*, Chapitre 3 et Chapitre 4. Voir AL-QĀDĪ, Wadād (2008), "Population Census and Land Surveys under the Umayyads (21-132/661-750)", *Der Islam*, 83, p. 341-416.

statut des preuves écrites en droit. De plus, cela nécessiterait que ces registres soient toujours à jour. En outre, on peut supposer que ces registres avaient d'abord une fonction fiscale.

Dans le cadre du litige pour le domaine Muhallabān, l'anecdote se trouvant dans *Futūḥ al-Buldān* précise que ce domaine était connu dans le *dīwān* sous le nom de *qaṭī'at 'Umar b. Hubayra* autrement dit comme la concession de 'Umar b. Hubayra, après qu'elle lui eut été concédée par le calife marwānide Yazīd b. 'Abd al-Malik. Ce registre enregistrerait certainement les concessions foncières et cela est corroboré par deux autres indications. La première est une anecdote qui précède de peu, dans l'économie du chapitre d'al-Balāḍūrī, le récit du conflit pour Muhallabān. On y lit que le calife Yazīd b. 'Abd al-Malik aurait ordonné à son gouverneur de récupérer toutes les terres (dans le texte *qaṭā'i*) qui restaient, 'Umar en fit donc l'arpentage (*yamsaḥahā*). L'anecdote se poursuit : 'Umar s'arrête sur une terre et demande à qui elle appartient, le propriétaire répond qu'elle est sienne, 'Umar lui demande comment cela pouvait être possible, le propriétaire cite alors un vers disant qu'il en avait hérité et en ferait hériter ses fils¹¹⁶. On apprend ensuite qu'à la suite des plaintes des gens (*al-nās*), 'Umar cessa son entreprise. Une anecdote similaire est rapportée par al-Ya'qūbī, même s'il apparaît alors que l'arpentage des terres ne se serait pas limité aux seules concessions terriennes mais concernait tout le Sawād (« *Yazīd [...] ya 'muru an yamsaḥa l-sawād*¹¹⁷ »). La mention de cette *qaṭī'a* confirme qu'un cadastrage a bel et bien eu lieu. Quant à savoir quelles étaient les motivations, nous postulons qu'elles étaient avant tout fiscales, même si le récit présente une autre raison, ayant trait à la volonté d'accaparement foncier de la part de Yazīd¹¹⁸.

Ces cadastres et les registres qui en résultaient répondaient à des objectifs fiscaux. Il ne s'agit donc pas uniquement d'enregistrer le domaine et son propriétaire. En mesurant la surface et en indiquant ce qui y était produit, ces registres servaient à l'administration fiscale, ils possédaient ainsi un rôle important pour la société foncière.

Le *dīwān al-ḥarāġ* ou registre de l'impôt est compté au nombre des premiers registres étatiques après le *diwān al-ġund*¹¹⁹. La pratique de ces registres fut fondatrice au point que le

¹¹⁶ Al-Balāḍūrī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219 et voir *supra*, Chapitre 6, p. 04-305.

¹¹⁷ Al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, II, p. 313. C'est également al-Ya'qūbī qui renseigne sur les registres des terres royales sassanides que Mu'āwiya récupère pendant son règne.

¹¹⁸ L'édit de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz précède en effet de quelques années l'ordre de Yazīd. Un lien pourrait donc être établi entre les décisions prises en relation avec les conversions et la fiscalité des terres et la décision prise par Yazīd d'effectuer ce recensement.

¹¹⁹ Voir DURI, 'Abd al-'Azīz, « Diwān », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne]; voir aussi BOUDERBALA, Sobhi (2008), *Ġund Miṣr : étude de l'administration militaire dans l'Égypte des débuts de l'Islam 21/642-218/833*, thèse pour le doctorat d'Histoire, sous la direction de Mme. Le Professeur Françoise Micheau, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

terme désigna les bureaux de l'administration, en particulier les bureaux financiers¹²⁰. En fait, les registres du *ḥarāğ* sassanides restèrent en usage et, avec l'avènement des Omeyyades, le *dīwān al-ḥarāğ* devint l'un des registres et donc un bureau administratif central de l'État¹²¹. Le *dīwān* dans lequel est mentionné la concession de 'Umar b. Hubayra était peut-être de l'ancêtre du *dīwān al-ḍiyā'* que l'on connaît pour la période abbasside à partir du III^e/IX^e siècle¹²². A. A. Dūrī rappelle que les Abbassides perfectionnèrent le système des *dīwān*-s omeyyades et créèrent

notamment un *dīwān* pour les terres marwānides dont se sont emparées les Abbassides (*dīwān ḍiyā' Marwān wa-āl Marwān*¹²³). Selon lui, ce registre fut à l'origine du *dīwān al-ḍiyā'*. Le point commun entre le *dīwān* de l'époque marwānide, le *dīwān ḍiyā' Marwān wa-āl Marwān* et le *dīwān al-ḍiyā'* tient certainement à ce qu'ils concernaient tous des terres qui n'étaient pas soumises à l'impôt de *ḥarāğ* mais au *uṣr*¹²⁴. On peut donc établir une filiation chronologique entre ces registres, d'autant plus que la relation sémantique entre *qaṭī'a* et *ḍay'a* est démontrée par Claude Cahen¹²⁵. Pour s'en convaincre, une fréquentation assidue des sources suffit. Le terme de *qaṭī'a* tend en effet à disparaître au fur et à mesure du temps, pour être remplacé par celui de *ḍay'a*¹²⁶. Ce glissement sémantique coïncide d'ailleurs avec le développement de l'*iqṭā'* à partir de la fin du III^e/IX^e siècle.

Par la création, sous al-Saffāḥ d'un registre des terres marwānides, il apparaît donc que les Abbassides ont tenté d'assurer une continuité. Cela est confirmé, par ailleurs, par une mention dans *Futūḥ al-Buldān* qui indique qu'un recensement eut lieu pendant le règne d'al-Manṣūr¹²⁷. Ces cadastres avaient été rendus nécessaires par les conséquences foncières du changement de dynastie. La continuité de la propriété des terres, en particulier des concessions foncières, a dû se poser pour les notables musulmans, dont l'accession à la propriété s'était, en grande partie, faite par proximité avec le pouvoir marwānide.

¹²⁰ VALLET (2015), « La comptabilité d'État en pays d'Islam », §5.

[En ligne : <https://books.openedition.org/igpde/4112?lang=fr#bodyftn9>]

¹²¹ Sur le fait que les registres sassanides seraient restés en usage : al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 3, 24 et 38.

¹²² SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, II, p. 591-92.

¹²³ Voir al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā'*, p. 90 : passage dans lequel on apprend que 'Umara b. Ḥanzala est nommé à la tête de ce bureau.

¹²⁴ Sur la distinction entre les deux impôts voir *supra*, Chapitre 5 - La fiscalité dans le Bas-Iraq.

¹²⁵ Voir CAHEN, Claude, « Ḍay'a », *Encyclopédie de l'Islam*, [En ligne].

¹²⁶ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.1. Le pouvoir de concéder et KENNEDY, Hugh (2004), « Elites Incomes in the Early Islamic State », in J. F. Haldon, L. Conrad (ed.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, p. 24.

¹²⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218: Dans ce passage, on lit que les arpenteurs d'al-Manṣūr mesurant le domaine al-Masruqānān qui appartenait à la famille d'Abū Bakra mesurait 1000 *ğarīb*-s alors qu'il était inscrit avec une mesure de 100 *ğarīb*-s. Ils laissèrent donc les 100 *ğarīb*-s aux propriétaires et confisquèrent le surplus.

On sait par ailleurs, d'après le récit du conflit opposant les Baṣriens au calife al-Manṣūr au sujet de la construction du canal al-Subayṭiyya, qu'une carte des marais (*ṣūrat al-Baṭīḥa*) exista puisque c'est à partir de cette « carte » que les notables baṣriens envoyés en délégation expliquèrent au calife que la construction de son canal risquait de rendre leur eau saline¹²⁸. Peut-être cette « carte », différente d'un registre, ne concernait-elle que les canaux et autres cours d'eau et relevait donc plutôt de l'outil utilisé par les ingénieurs et autres constructeurs pour la réalisation de ces canaux. Cette *ṣurat al-baṭīḥa* n'en confirme pas moins que de nombreux outils nécessaires à la gestion des terres, que ce soit d'un point de vue légal ou plutôt d'ordre pratique, étaient utilisés pendant la période à l'étude.

2.2. Les acteurs et les lieux de la justice foncière

À partir des exemples de conflits rencontrés et de lectures plus théoriques sur les instances judiciaires, il est possible de repérer les acteurs et les lieux de la justice foncière. Nous évoquerons dans un premier temps le rôle du cadī, nous appuyant sur le travail de Mathieu Tillier sur la judicature, puis aborderons le rôle des *maḏālim* à partir de la période abbasside. Dans un troisième temps nous traiterons des instances non musulmanes de la justice terrienne pour interroger enfin la relation entre type de conflits et instances de résolution.

2.2.1. Le rôle du cadī

L'institution du cadī, qui se développa surtout à partir des Abbassides, a fait l'objet d'importants renouvellements historiographiques grâce aux recherches de Mathieu Tillier¹²⁹. Il a récemment montré qu'il était difficile de savoir à quelle date le titre de cadī était apparu mais qu'aux époques sufyanide et marwānide, les juges n'avaient pas le monopole de l'exercice de la justice et qu'il ne fallait pas négliger le rôle des gouverneurs des provinces, en Égypte et en Palestine en particulier¹³⁰.

Nous tenterons d'évaluer le rôle du juge dans la justice foncière dans la mesure où l'on peut déduire des cas répertoriés qui firent l'objet d'un procès, que le cadī avait un rôle, en tout cas à partir de la période abbasside. M. Tillier citant al-Ḥaṣṣāf indique par ailleurs que, parmi les fonctions administratives du cadī, il y avait la gestion de domaines fonciers qui étaient

¹²⁸ Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 221-222.

¹²⁹ Voir notamment *L'invention du cadī*, paru en 2017 et avant cela *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*.

¹³⁰ TILLIER (2017), *L'invention du cadī*, Chapitre 1 – La justice en terre d'Islam d'après les papyrus. Notamment « La justice du gouverneur » pour la période marwānide, à partir de la p. 58.

confiés à des administrateurs¹³¹. Dans ce contexte, il s'agissait peut-être de la gestion des domaines de l'État.

La moitié des cas relevés fit l'objet d'un procès mais le nom de celui qui en fut le juge n'est connu que dans quelques cas. Deux de ceux-ci tiennent au fait que nous les avons relevés dans les *Aḥbār al-Qudāt*. 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, cađi de Baṣra entre 156/773 et 166/782-3, juge lors du conflit entre les descendants du fils d'al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf et Sulaymān b. 'Ubayd Allāh al-Nawfalī, est le premier cađi que l'on peut identifier dans les exemples du corpus ; le second est 'Umar b. Ḥabīb, cađi de Baṣra entre 173/789 et 181/797-8. Il trancha le conflit qui opposait des propriétaires baṣriens au vizir Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī. Dans les anecdotes présentes dans les *Futūḥ al-Buldān*, les cađis ne sont pas nommés : nous ignorons qui s'occupa du conflit de succession entre les Muhallabides, de même que le juge qui présida le procès qui opposa Ḥarb b. Salm b. Ziyād à 'Abd al-A'lā b. 'Abd Allāh b. 'Āmir, probablement vers les années 720-730, reste inconnu, ce qui pose d'ailleurs la question de la présence effective d'un juge et de son action¹³². Dans le second cas, cela n'est pas étranger aux déséquilibres des connaissances sur la judicature pour la période omeyyade, par opposition aux informations fournies à partir de la dynastie abbasside. Un cas marwānide est singulier : le procès intenté à Baṣīr b. 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra par Ḥimyarī b. Hilāl. L'anecdote rapportée par al-Qaḥḍamī indique que celui qui jugea ce procès était Mālīk b. al-Munḍir b. al-Ġārūd, dont il est précisé qu'il était alors « *'alā aḥdāt al-Baṣra* », autrement dit « à la tête des *aḥdāt* de Baṣra »¹³³. À son arrivée au gouvernement de l'Iraq, Ḥālīd b. 'Abd Allāh avait en effet nommé Mālīk à la tête de la police et des *aḥdāt*¹³⁴. Nous ne savons pas exactement ce que ces *aḥdāt* désignaient pour les débuts de l'Islam. Les plus anciennes références sont datées de la fin de la période omeyyade à Baṣra et Kūfa, la fonction était généralement couplée avec la police, comme dans le cas de Mālīk, ou avec la justice¹³⁵. Cet exemple laisse supposer que des conflits fonciers pouvaient être gérés non pas par le juge, mais par le chef des *aḥdāt*, qui faisait alors peut-être plutôt fonction d'arbitre. Sur la période du mandat de Mālīk b. al-Ġārūd, les cađis de Baṣra sont en effet connus : Ṭumāma b. 'Abd Allāh al-Anṣārī de 106/724-5 à 110/728-9 puis Bilāl b. Abī Burda al-Aš'arī jusqu'à la destitution de Ḥālīd en 120/738¹³⁶. Bilāl b. Abī Burda cumulait

¹³¹ TILLIER (2009), *Les cađis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 330.

¹³² Conflit de succession des Muhallabides : al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219 ; conflit qui opposa Ḥarb b. Salm b. Ziyād à 'Abd al-A'lā : al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 215.

¹³³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 218.

¹³⁴ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašraf*, vol. 9, p. 39.

¹³⁵ Voir GORDON, Matthew, « Aḥdāth », *Encyclopedia of Islam THREE* [En ligne].

¹³⁶ TILLIER (2017), Annexe dans *L'invention du cađi*, p. 595.

plusieurs fonctions, il était *cadi*, chef des *ahdāt* et gouverneur de la ville¹³⁷. À moins d'une erreur du rapporteur, il apparaît que, dans ce cas, le conflit a été jugé par le chef des *ahdāt*.

La question de la partialité des juges et de leur jugement n'est pas exclusive aux litiges fonciers, il n'en demeure pas moins que celle-ci est présente dans deux cas de litiges fonciers. Le premier a déjà été évoqué puisqu'il s'agit de l'attitude du *cadi* 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan dans le cadre du conflit entre les Banū 'Abd al-Malik et Sulaymān b. 'Ubayd Allāh. C'est en tout cas ce que laisse penser la manière dont l'anecdote a été construite dans *Aḥbār al-Qudāt*. M. Tillier a montré que le *cadi* ne s'était, dans ce cas, pas montré injuste puisqu'il s'était appuyé sur une norme qui ne l'était pas¹³⁸. Le second cas touche au litige opposant Bašīr b. 'Ubayd Allāh et Ḥimyarī, « arbitré » supposément par Mālīk b. al-Munḍir b. al-Ġārūd. À l'occasion du procès, le gouverneur Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī aurait écrit à Mālīk pour qu'il juge en faveur de Ḥimyarī, car il aurait appris que Bašīr l'avait critiqué et dénoncé son comportement, ce que Mālīk fit. Face à ce comportement, 'Umar b. Yazīd al-USaydī, qui était pourtant l'un des soutiens de Ḥimyarī, se serait exprimé pour dénoncer la partialité du jugement¹³⁹. Dans ce litige, ce n'est pas seulement la partialité du juge qui est mise en question et dénoncée mais également l'intervention du gouverneur qui influe sur le jugement pour se venger de Bašīr. Les comportements du chef des *ahdāt* et du gouverneur sont donc respectivement entachés par cette anecdote. On peut par ailleurs noter l'intervention du gouverneur qui orienta le jugement de celui qui devait être impartial, comme s'il était un « référent supérieur de la justice¹⁴⁰ », comme al-Mahdī le fit dans l'exemple abbasside. Il reste important de replacer cette anecdote relative au canal al-Margāb dans le récit du gouvernement de Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī en Iraq et de prendre en considération les *topoi* qui l'accompagnèrent, en particulier son gouvernement injuste et inique¹⁴¹.

Le rôle du *cadi*, qui vient d'être évoqué, touche à sa fonction de juge lors de procès ayant lieu dans le cadre des cours de justice ordinaires. Pour autant, il n'est pas exclu que certains des cas de litiges fonciers, en particulier ceux qui opposaient un propriétaire local ou un groupe de propriétaires à un haut-fonctionnaire ou à même au calife, aient été jugés dans le cadre des *mazālim*. Par exemple, le *cadi* 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan traita peut-être de l'affaire

¹³⁷ PELLAT (1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāhiz*, p. 275 ; al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 7, p. 66.

¹³⁸ TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 596-597.

¹³⁹ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 217 : *laysa aḍa ḥal innamā huwwa ḥal bayn Ḥimyarī wa-bayn al-Margāb*

¹⁴⁰ Nous reprenons l'expression à TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 571 et ss.

¹⁴¹ Voir à ce sujet, LUCAS, ZHANI (soumis), « Comment écrire le gouverneur omeyyade ? », *Arabica*.

al-Margāb qui opposait un groupe de propriétaires au calife al-Mahdī dans le cadre de la cour de *mazālim* provinciale de Baṣra¹⁴².

2.2.2. Les *mazālim* : une instance privilégiée dans la gestion des litiges fonciers après le tournant abbasside ?

Tribunal chargé de traiter des réclamations contre les fonctionnaires et les hauts représentants de l'État, donc de la dénonciation de leur abus, la cour des *mazālim* date du début de la période abbasside¹⁴³. Celle-ci pouvait faire office de cour d'appel, de recours, comme ce fut vraisemblablement le cas pour les plaignants du Nahr al-Margāb qui avaient déjà intenté, par deux fois, un procès au calife. À leur tête, le *ṣāhib al-mazālim* était, en théorie, le calife mais D. Sourdel a montré qu'il s'agissait généralement du vizir, au cours des premières décennies de la dynastie, même si les califes rendaient épisodiquement la justice des *mazālim* à cette époque¹⁴⁴. Le fait que le vizir Ğa'far b. Yaḥyā était le répresser des abus pour Hārūn al-Rašīd va dans ce sens, du moins à l'échelle de la capitale.

Le recours à la cour de répression des abus est attesté avec certitude dans un cas parmi les exemples de litiges fonciers répertoriés, celui des terres du canal al-Margāb. Al-Mawārdī indique ainsi que les gens du Nahr al-Margāb, pendant le règne de Hārūn al-Rašīd, sollicitèrent la cour des *mazālim*, qui avait alors à sa tête Ğa'far b. Yaḥyā, pour tenter de récupérer leurs domaines, mais le calife ne le leur restitua pas¹⁴⁵. Cette demande faisait suite à deux procès qu'ils intentèrent à al-Mahdī puis à al-Hādī, sans qu'il soit précisé si celui-ci eut lieu dans le cadre d'une cour ordinaire ou d'une cour de *mazālim*. Quoiqu'il en soit, la demande faite sous Hārūn al-Rašīd est, elle, avérée et indique que les *mazālim* constituaient l'une des instances de règlement des conflits fonciers.

Dans les provinces, on trouvait aussi des cours de *mazālim*, même si celles-ci n'y étaient pas nécessairement présentes de manière permanente¹⁴⁶. Elles pouvaient avoir à leur tête un homme qui avait été *cadi*. Pour la région qui nous occupe, nous avons déjà évoqué 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan mais il faut dire un mot de 'Abd Allāh b. Šubruma. Alors que Ibn Abī Layla

¹⁴² TILLIER, Mathieu (2009), "Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids", dans Ch. Lange, M. Fierro (dir.), *Public violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-8th Centuries, CE*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 47 mais M. Tillier pense qu'il fut juge de cette cour quand il n'était pas *cadi* de la ville (p. 43).

¹⁴³ Sur le sujet voir l'article de TILLIER (2009), "Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids", p. 42-66; VAN BERKEL, Maaïke (2015), "Abbasid Mazālim between Theory and Practice", *Bulletin des Études Orientales*, 63, p. 229-242 dans lequel elle traite néanmoins plutôt de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècles.

¹⁴⁴ SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, II, p. 640-645.

¹⁴⁵ Al-Mawārdī, *Aḥkām al-Suṭāniyya*, p. 148 [trad. p. 188].

¹⁴⁶ TILLIER (2009), "Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids", p. 43.

était à la tête de la judicature à Kūfa entre 132/749 et 148/765-6, le gouverneur ʿĪsā b. Mūsā aurait nommé ʿAbd Allāh b. Šubruma au tribunal des *mazālim*¹⁴⁷. Ibn Qutayba considère quant à lui qu’il fut directement nommé par le calife al-Manšūr sur le *sawād* de Kūfa et on trouve, chez Ibn Saʿd, qu’il était à la tête de la « judicature sur la terre de *ḥarāḡ*¹⁴⁸ ». M. Tillier indique que l’on ne trouve mention nulle part ailleurs d’une telle institution qui semble traiter de conflits ruraux¹⁴⁹. Il s’interroge par ailleurs sur la tentative d’institutionnalisation de la justice sur la campagne iraquienne qui irait de pair avec l’existence de ce tribunal. Avec l’exemple de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan pour Bašra, Ibn Šubruma est l’indice d’un contexte particulier au Bas-Iraq dans les premières décennies de la période abbasside. Un lien pourrait ainsi être établi entre la nature des litiges relevés après la prise de pouvoir des Abbassides et les entreprises de confiscation des terres marwānides et leur redistribution aux membres de la famille abbasside et leur clientèle. Dans ce contexte, l’établissement de cours de *mazālim* de provinces pourrait être interprété comme un moyen de contrôle des mécontentements et tensions qui résultèrent des conflits foncier¹⁵⁰.

2.2.3. Les institutions non-musulmanes

Un des exemples du corpus, le cas de la succession d’Ahōnā, nous plonge au cœur des processus de résolution des conflits syro-orientaux, en particulier en matière de succession. La justice des non-musulmans dans le Proche-Orient islamique a fait récemment l’objet de renouvellements¹⁵¹. Nous nous y intéressons ici dans le cadre des litiges de nature foncière. L’exemple relevé est d’abord un conflit de succession qui se trouve mettre en question des biens fonciers. Il rappelle le rôle du *catholicos*, ici Ḥnānīšoʿ (r. 686-693), dans l’exercice de la justice. Adressée à un prêtre, la lettre de Ḥnānīšoʿ constitue un « rescrit d’application » en ce qu’elle demande de faire appliquer le jugement prononcé par le *catholicos*¹⁵². La justice syro-orientale prenait la forme d’un système à deux niveaux : local et patriarcal¹⁵³. Au niveau local, la justice était exercée par des prêtres ou des laïcs¹⁵⁴. Nous ignorons cependant dans quelle

¹⁴⁷ Wakīʿ, *Aḥbār al-Qudāt*, III, p. 314.

¹⁴⁸ Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt al-Kubra*, vol. 8, p. 370, et pour Ibn Qutayba, *al-Maʿarīf*, p. 470 cités par TILLIER (2009), “Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids”, p. 47.

¹⁴⁹ TILLIER (2009), “Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids”, p. 47.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 47-48.

¹⁵¹ Nous renvoyons donc à son ouvrage *L’invention du cadi, La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l’Islam*, en particulier le chapitre 5 « La justice des non-musulmans dans le Proche-Orient islamique », p. 455-535.

¹⁵² TILLIER (2017), *L’invention du cadi*, p. 486 et ss.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 491.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 491 ; PAYNE 2014, “East Syrian Bishops”, p. 7-8.

mesure ils intervenaient dans le cadre de litiges fonciers qui ne concernaient pas les successions. Pour autant, un parallèle avec ce que l'on peut observer dans la communauté juive laisse penser que les conflits fonciers qui avaient lieu entre deux propriétaires syro-orientaux pouvaient être arbitrés par des institutions syro-orientales.

Dans la communauté juive, plusieurs acteurs détenaient un pouvoir de nature judiciaire, l'exilarque avait son tribunal, le gaon également, et ce tribunal était l'équivalent d'une cour suprême¹⁵⁵. On comptait également des tribunaux locaux (héb. *Bet dīn*) avec leurs juges (*dayyans*). Nous pouvons savoir, avec certitude, que ces tribunaux devaient arbitrer des conflits entre propriétaires juifs au sujet de domaines et de champs car une réforme de la loi talmudique a été conservée. En 823, le gaon de Sura, R. Šadoq, autorisa le serment relatif aux propriétés foncières, en lien avec les revendications de domaines, alors que le serment excluait jusque-là la terre, ainsi que les esclaves et les actes écrits¹⁵⁶. J. Mann précise qu'une telle modification du Talmud, qui ne faisait l'objet de modification que pour répondre à des besoins pressants, confirme le caractère fréquent des conflits fonciers au sein de la communauté juive¹⁵⁷. Ces cours ne jugeaient-elles que des conflits internes aux populations juives ? En d'autres termes, est-ce que les conflits fonciers entre personnes d'une même communauté religieuse étaient arbitrés au sein des institutions référentes ? Que se passait-il quand le litige concernait des individus de confessions différentes ?

Uriel Simonsohn a montré que les chrétiens et les juifs avaient régulièrement recours au système judiciaire musulman en lieu et place du leur ou en plus de celui-ci¹⁵⁸. Mathieu Tillier a également insisté sur l'existence de ces interactions dans le cadre de « l'arène judiciaire »¹⁵⁹. Nous ignorons cependant dans quelle mesure les questions foncières étaient concernées.

2.3. Conflits et organes de résolution : quelle logique ?

Peut-on établir une relation entre les différentes instances judiciaires de résolution des conflits fonciers et les différents types de conflits que nous avons relevés ? Les développements qui précèdent autorisent à faire les remarques suivantes.

¹⁵⁵ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 461 ; BRODY (1998), *The geonim of Babylonia*, p. 43-48.

¹⁵⁶ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 465 ; MANN (1919-1920), "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, III", p. 313 ; LIBSON, Gideon (2003), *Jewish and Islamic Law, A comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge, Harvard University Press, p. 104-105.

¹⁵⁷ MANN (1919-1920), "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, III", p. 313

¹⁵⁸ SIMONSOHN, Uriel (2009), "Seeking Justice among the 'outsiders': Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam", *Church History and Religious Culture*, 89/1, p. 204.

¹⁵⁹ TILLIER (2017), *L'invention du cadi*, p. 553 et ss.

Tout d'abord, il apparaît que plusieurs instances judiciaires arbitraient les litiges ayant trait au foncier. On peut légitimement supposer que les conflits fonciers attachés aux enjeux de succession étaient traités, principalement, par la justice « communautaire », dans la mesure où le droit qui s'appliquait alors relevait du droit successoral, différent selon la religion d'appartenance. Pour les autres conflits, peut-être l'identité religieuse des protagonistes rentrait-elle également en considération. Ainsi, deux propriétaires juifs en conflit se tourneraient de manière privilégiée vers les tribunaux rabbiniques. Pour autant, cette conclusion tient à la nature de la documentation à notre disposition, qui renseigne d'abord sur les conflits internes aux élites musulmanes, de Bašra en particulier. Dans le cadre des conflits opposant un groupe de propriétaires indéterminés, désignés par des noms comme *al-nās*, *ahl Nahr al-Marḡāb*, à un individu identifié – dans les cas relevés, le calife ou son vizir, rien ne peut être inféré au sujet de la religion des propriétaires non identifiés, en particulier dans la région de Bašra qui comptait des populations juives et syro-orientales. La logique existante entre les conflits et les instances de résolution tiendrait peut-être moins à la nature du litige qu'à l'identité des acteurs du conflit. Aussi, lorsque le conflit oppose un propriétaire ou un groupe de propriétaires et l'État ou l'un de ses représentants, les cours de *mazālim* ont pu être sollicitées même s'il faut sûrement partir du principe que les demandeurs saisissaient le premier juge disponible, donc d'abord à l'échelle locale. Utilisées en particulier lors des décennies qui suivirent la prise de pouvoir des Abbassides pour juger les conflits et réclamations qui résultèrent notamment de la confiscation des terres marwānides, ces cours arbitraient des litiges qui, même lorsqu'ils opposaient deux propriétaires, engageaient l'État abbasside comme dans le cas du procès autour du Nahr Ma'qil.

L'évaluation du rôle de cet État dans les processus de résolution de ces conflits est essentielle pour saisir à quel point ces derniers donnent accès au fonctionnement de la société foncière bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle. L'État est, en premier lieu, l'instance régulatrice de ces litiges. À côté de cet État régulateur, il apparaît néanmoins, à partir de la période abbasside, qu'il prend parfois la place de « l'accusé », dont on dénonce les abus. Cette apparition de « l'État » dans les conflits terriens bas-iraquiens est révélateur de changements importants qui nous semblent liés aux évolutions politiques et administratives du début de la période abbasside. D'une part, cela est intimement lié à l'installation des Abbassides dans la région qui s'accompagne d'une volonté de contrôle sur ses richesses. D'autre part, il en va du mouvement de centralisation de l'État abbasside dont l'exercice d'un contrôle, ou du moins d'un encadrement clair, est également la marque. En outre, nous avons rappelé l'histoire du développement du droit et rappelé le moment que constitua le II^e/VIII^e siècle en particulier les

dernières décennies et le début du III^e/IX^e siècle pour les questions fiscales et foncières en général¹⁶⁰. Cette émergence d'un État de droit avait des conséquences sur l'État lui-même, puisque les représentants de l'État y étaient également soumis. Nous l'avons abordé au sujet du gouvernement fiscal juste et il est clair que ces conflits et les modalités de leur résolution sont une manifestation de cet État de droit. Les cadis s'appuyèrent sur les textes établis et les manuels de droit pour rendre la justice de laquelle n'étaient pas exclus le calife et sa cour¹⁶¹.

Notons enfin que la justice foncière, dont nous avons tenté de rendre compte, ne se limite peut-être pas aux acteurs et aux lieux que nous avons répertoriés. Aussi nous faut-il envisager d'autres formes de résolution de conflits, à l'image des arbitrages, par exemple tribaux, dont les sources consultées ne nous ont pas donné la trace.

III. Lumières sur les confiscations des terres par l'État

Dans cette société bas-iraquienne des propriétaires, la perte d'une terre pouvait être le résultat d'une confiscation par l'État. Ces confiscations de propriétés sur ordre du pouvoir n'étaient pas isolées et la documentation conserve un certain nombre d'exemples de celles-ci. À plusieurs reprises, cette saisie de terres par l'État s'est trouvée en arrière-plan des conflits que nous avons traités, en particulier dans les disputes qui eurent lieu après la prise de pouvoir des Abbassides.

L'entreprise de confiscation menée par les Abbassides nouvellement arrivés au pouvoir des terres ayant appartenu aux Omeyyades et à leurs proches a pu constituer un bouleversement de la société foncière. Cette mainmise sur les terres ne fut pas réservée aux domaines iraqiens, elle concerna tous les domaines califaux, comme ceux d'Arabie¹⁶². Ces confiscations s'inscrivent par ailleurs dans un processus plus large lié à la prise de pouvoir des Abbassides et à leur volonté de marquer d'un acte fort cette arrivée. Dans le même temps, elle leur permettait à la fois d'avoir le contrôle sur des terres qui étaient à la base de la richesse de l'empire et des rentrées fiscales ; et de disposer d'un stock de domaines à concéder à ceux qui leur avaient permis d'être victorieux.

¹⁶⁰ Voir *supra*, Chapitre 2.

¹⁶¹ Sur ces questions, voir aussi TILLIER, Mathieu (2014), "Judicial Authority and Qāḍis' Autonomy under the Abbasids", *al-Masaq*, 26, p. 119-131.

¹⁶² Pour l'Arabie, voir ELAD (2016), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762*, p. 103.

En entreprenant de confisquer les terres marwānides et en les redistribuant, les Abbassides créèrent les conditions de l'émergence de litiges fonciers entre les propriétaires déchus et ceux nouvellement acquéreurs. Le conflit autour du Nahr Ma'qil entre les Banū 'Abd al-Malik et Muḥammad b. Sulaymān al-Nawfalī l'illustre parfaitement. Une des conséquences de la prise du pouvoir des Abbassides pour la société bas-iraquienne serait donc d'avoir déséquilibré la société foncière en rebattant, notamment, les cartes des concessions. Cette « circulation » des domaines d'un groupe à l'autre remonterait déjà à la période marwānide, comme l'a suggéré M. Morony¹⁶³. Dans le cas du Nahr Ma'qil, 'Abd al-Malik b. al-Ḥaḡḡāḡ s'était vu saisir (*qabaḍa*) sa terre par le calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik¹⁶⁴. Celle-ci fut certainement concédée à nouveau à un proche de Sulaymān, à moins que ce dernier ne décidât de conserver le domaine pour lui-même. Dans tous les cas, il est difficile d'imaginer que le domaine de 'Abd al-Malik resta sans propriétaire jusqu'à la prise de pouvoir des Abbassides et sa confiscation, autrement dit pendant une trentaine d'années.

Dans le cas du domaine Muhallabān, qui fit l'objet d'un conflit de succession après que Sufyān b. Mu'āwiya b. Yazīd b. al-Muhallab fut parvenu à le récupérer pendant le règne d'al-Saffāh, il avait été confisqué (*qabaḍa*) à al-Muḡīra b. al-Muhallab lorsque le calife Yazīd b. 'Abd al-Malik avait saisi les biens qui appartenaient à Yazīd b. al-Muhallab, ses frères et ses fils¹⁶⁵. Le calife le donna ensuite à son gouverneur 'Umar b. Hubayra. Dans ce cas, on a un exemple de cette circulation de la propriété en fonction des faveurs politiques, dès la période marwānide. Autrement dit, il n'est pas du tout exclu que ces litiges directement liés aux concessions existaient déjà à l'époque marwānide. Aucun des conflits que nous avons relevés pour la première moitié du II^e/VIII^e siècle ne prend cependant explicitement cette forme. Notre hypothèse est que les Abbassides, en confisquant les terres marwānides et en les redistribuant, exacerbèrent les tensions au sein de la société des propriétaires bas-iraquiens, en particulier les propriétaires musulmans. Ainsi ces conflits d'appartenance corrélés aux concessions connurent-ils une inflation qui purent justifier la mise en place de *mazālim* dans le Sawād.

Dans les deux cas évoqués, tous les deux en lien avec la confiscation des terres omeyyades après 132/750, la confiscation première du domaine, datée de la période marwānide, s'inscrivait dans une entreprise de saisie des domaines d'un individu ('Abd al-Malik b. al-Ḥaḡḡāḡ) ou de toute une famille (celle de Yazīd b. al-Muhallab). Elle consistait en une punition. La confiscation des terres des Muhallabides est inscrite dans le contexte de la

¹⁶³ MORONY (1984), "Landholding and Social Change", p. 217.

¹⁶⁴ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 93.

¹⁶⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 219.

répression de la révolte de Yazīd. Quant à la saisie des terres de ‘Abd al-Malik b. Yūsuf, nous avons précédemment supposé qu’elle fit suite au décès d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf en 96/715 qui marqua la fin de son gouvernement sur l’Iraq et à l’inimitié qui existait entre al-Ḥaġġāġ et le calife Sulaymān b. ‘Abd al-Malik en raison de l’ingérence dont aurait fait preuve al-Ḥaġġāġ dans les questions de succession au trône d’al-Wālid¹⁶⁶.

La confiscation des terres peut donc être considérée comme une pratique du pouvoir dont il nous faut comprendre la nature, le sens et les objectifs. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur un groupe d’exemples limités, répartis sur les périodes marwānide et abbasside. Après avoir présenté les exemples, nous dégagerons les grandes caractéristiques de cette pratique pour, dans un second temps, comprendre quelle logique existait entre l’acte de confisquer et la punition.

3.1. Une pratique du pouvoir califal

En 101/720, une fois la révolte de Yazīd b. al-Muhallab matée par le pouvoir marwānide¹⁶⁷, sa famille se vit confisquer ses domaines par décision califale de Yazīd b. ‘Abd al-Malik¹⁶⁸. En 120/738, un peu moins d’une vingtaine d’années plus tard, le gouverneur de Hišām b. ‘Abd al-Malik en Iraq, Ḥālid al-Qasrī, est révoqué, emprisonné et torturé par le gouverneur qui a pris sa suite, Yūsuf b. ‘Umar¹⁶⁹. Cette chute s’accompagne d’une confiscation de ses domaines qui étaient à l’origine de son importante richesse¹⁷⁰. Dans les deux cas, ces hommes avaient été au service de la dynastie omeyyade et on peut formuler l’hypothèse que leur richesse avait, en partie au moins, été acquise grâce à leur fonction dans l’administration de l’empire.

Pour la période abbasside, trois exemples peuvent être évoqués. Abū Ayyūb entra au service d’al-Manšūr en tant que secrétaire et il resta à son service jusqu’en 153/770. Il est parfois présenté comme ayant exercé la fonction de vizir¹⁷¹. Il avait été, pendant la période marwānide, au service de certains gouverneurs¹⁷². D’après al-Balāḍurī, il aurait été employé

¹⁶⁶ Voir par exemple al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 6, p. 497 : dans son passage, on apprend qu’al-Ḥaġġāġ apprenant la maladie d’al-Wālid souhaite ne pas lui survivre. On peut replacer cette réaction par rapport au fait que les relations entre Sulaymān, qui était appelé à succéder à al-Wālid et al-Ḥaġġāġ n’étaient pas bonnes, en particulier en raison des actions d’al-Ḥaġġāġ contre Yazīd b. al-Muhallab, le protégé de Sulaymān.

¹⁶⁷ Voir *supra*, Chapitre 4, 1.2 (p. 180-184) sur les révoltes qui jalonnèrent la période à l’étude.

¹⁶⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 105, 219, 220 ; al-Awṭabī, *Kitāb al-ansāb*, trad. Hind. p. 74, 83.

¹⁶⁹ Voir par exemple al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 9, p. 94-111 ; al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 7, p. 142-154 et 254-260.

¹⁷⁰ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 7, p. 254-255.

¹⁷¹ Voir la discussion de SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, I, p. 78-87.

¹⁷² SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, I, p. 79.

par le gouverneur Yūsuf b. ‘Umar (g. 120-126/738-744), au *dīwān*¹⁷³. Les anecdotes relatives à sa carrière auprès d’al-Manṣūr le présentent comme un fonctionnaire véreux qui chercha à faire fortune au détriment des autres, et notamment du calife¹⁷⁴. En 153/770, il fut emprisonné et al-Manṣūr fit confisquer ses biens¹⁷⁵. Certains de ses proches furent exécutés ; quant à lui, il mourut en prison au début de 154/771¹⁷⁶.

Muḥammad b. Sulaymān, plusieurs fois gouverneur pour les Abbassides, exerça son dernier mandat entre 167/783 et 173/789 à Baṣra. Membre de la famille des Abbassides, son père, Sulaymān, était l’oncle d’al-Saffāh et d’al-Manṣūr, il entra dans l’administration sous le règne d’al-Manṣūr dont il épousa la fille¹⁷⁷. Son pouvoir en tant que gouverneur était important et l’on note, avec M. Tillier, que ses successeurs virent ce pouvoir diminuer fortement en raison de la concentration du pouvoir à Bagdad, notamment aux mains des vizirs Barmécides à cette période¹⁷⁸. Lorsqu’il décéda en 173/789, Hārūn al-Rašīd fit envoyer des hommes confisquer la totalité des biens que Muḥammad possédait à Baṣra, notamment ses domaines fonciers¹⁷⁹.

Le dernier exemple de confiscation touche les Barmécides dont la disgrâce brutale, en 187/803, se traduisit notamment par la confiscation de leurs biens fonciers qui étaient à la base de leur fortune¹⁸⁰. Certains de leurs domaines se trouvaient dans les alentours de Baṣra, à l’image de Sayḥān qui était aussi le nom du canal que Yaḥyā avait creusé¹⁸¹. Yaḥyā, vizir d’al-Rašīd et son fils al-Faḍl furent emprisonnés, son autre fils, Ğa‘far, exécuté. Les raisons de leur chute demeurent incertaines : peut-être tint-elle au fait que les Barmécides auraient mené une politique contraire aux intérêts du calife, abusant de leur pouvoir¹⁸².

On pourrait ajouter à ces exemples celui des Banū Ḥasan et de la confiscation de leurs domaines par les Abbassides en répression de la révolte de Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya et de son frère Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh en 145/762¹⁸³. Cependant les terres principalement concernées par ces saisies se trouvaient en Arabie. Il est néanmoins intéressant

¹⁷³ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. 4, p. 325.

¹⁷⁴ Al-Ġahšiyari, *Kitāb al-Wuzarā‘*, par exemple p. 117, 119 et ss.

¹⁷⁵ Al-Ġahšiyari, *Kitāb al-Wuzarā‘*, p. 123 ; al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 8, p. 42.

¹⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 8, p. 44.

¹⁷⁷ KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 75-77.

¹⁷⁸ TILLIER (2009), *Les cadis d’Iraq et l’État abbasside*, p. 110-111.

¹⁷⁹ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 8, p. 237-238 ; al-Mas‘ūdī, *Murūğ al-dahab*, tome 6, p. 289-290.

¹⁸⁰ SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, I, p. 154.

¹⁸¹ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 8, p. 285-286.

¹⁸² SOURDEL (1959-60), *Le vizirat abbasside*, p. 151-183 consacre un long développement à la « chute des Barmécides » ; KENNEDY (1981), *The Early Abbasid Caliphate*, p. 127-129 : Il revient sur les différentes explications proposées.

¹⁸³ Sur ces questions, voir la monographie d’Amikam ELAD (2016), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762*, p. 225 et ss.

de rappeler que ceux qui soutinrent cette révolte furent persécutés par les Abbassides, et que cette répression prit la forme de destruction de leurs maisons et de leur plantation de dattiers dans les environs de Baṣra¹⁸⁴. Dans ce cas, il semble qu'il s'agissait de destruction et non de confiscation.

La confiscation des terres relevait d'une décision califale : il s'agissait d'un acte d'autorité de la part du calife, que ce soit à l'époque omeyyade ou abbasside¹⁸⁵. Dans tous les exemples que nous avons relevés, les dépossédés de leurs biens étaient des délégués de ce même pouvoir califal. Ils occupèrent des fonctions prestigieuses dans le fonctionnement de l'Empire : gouverneur ou vizir. La saisie des biens de Yazīd b. al-Muhallab, Ḥālīd b. al-Qasrī, Muḥammad b. Sulaymān, Abū Ayyūb et des Barmécides coïncida avec la fin de leur service auprès des gouvernants et souvent à leur mort. La mesure s'accompagnait d'autres actions comme l'emprisonnement et la torture¹⁸⁶. Cette confiscation peut donc être envisagée comme une sanction exercée à l'encontre de la famille de l'individu concerné. En effet, dans la mesure où les protagonistes visés par la mesure furent, dans les cas relevés, tués, c'est leur famille qui subit la perte des domaines fonciers. Les exemples de Sufyān b. Mu'āwiya b. Yazīd b. al-Muhallab et des Banū 'Abd al-Malik, que nous avons étudiés dans le cadre des conflits, en témoignent, puisqu'ils demandaient la récupération du domaine concédé au nom de leur droit en tant qu'héritiers.

La confiscation des domaines n'est pas attestée avec certitude dans toutes les sources dans le cas du gouverneur marwānide Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī. Sa révocation, la présentation des causes supposées de celle-ci et le récit de sa chute sont longuement détaillés chez des auteurs comme al-Balāḍurī ou al-Ṭabarī. Chez al-Balāḍurī, on ne trouve néanmoins pas explicitement la mention de cette saisie des domaines qui étaient pourtant, dans le cas de Ḥālīd, particulièrement nombreux¹⁸⁷. La confiscation de ses domaines peut néanmoins être déduite d'un certain nombre de *aḥbār* : la décision de Hišām de le révoquer est mise en relation avec le fait qu'il avait acquis un grand nombre de domaines (que recouvre chez al-Balāḍurī et al-Ṭabarī le terme « *amwāl* ») et fait creuser des canaux¹⁸⁸. De plus, dans un dialogue entre al-

¹⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 7, p. 656.

¹⁸⁵ Les cas de confiscations ne s'arrêtent bien entendu pas avec la fin de notre période d'étude. De nombreux cas peuvent notamment être repérés pendant le règne d'al-Mutawakkil (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*) il concerne dans tous les cas des hauts-fonctionnaires (par exemple : Muḥammad b. al-Zayyāt (m. v. 233/847) qui fut le vizir d'al-Mu'taṣim, d'al-Wāṭik et un temps d'al-Mutawakkil ou Yaḥyā b. Aḥtam (m. 242/857) qui fut grand juge).

¹⁸⁶ C'est le cas pour les Barmécides, pour Ḥālīd al-Qasrī ou Abū Ayyūb. Yazīd b. al-Muhallab est tué sur le champ de bataille.

¹⁸⁷ Al-Balāḍurī, *Ansāb al-Ašraf*, vol. 9, p. 98 : il mentionne de nombreux canaux qu'ils auraient fait construire et qui lui rapportait un revenu de 200 000 dirhams.

¹⁸⁸ Suit une liste de ses domaines et le montant de son revenu : al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 7, p. 151-152.

‘Uryān b. al-Hayṭam, qui était en charge de la police à Kūfa, et Ḥālid, al-‘Uryān dit à Ḥālid : « Ces domaines (*al-ḍiyā*) t’ont-ils appartenu à un autre moment que pendant [le] règne [de Hišām] ? Peux-tu l’empêcher de les saisir (*aḥadāhā*) ? », ce à quoi Ḥālid répond par la négative. Plus loin, chez al-Ṭabarī, on lit que la révocation (*‘azl*) et la confiscation des domaines vont de pair¹⁸⁹. On peut donc déduire que les terres de Ḥālid furent effectivement confisquées.

Dans tous les cas, la concomitance de ces confiscations avec la révocation ou la disgrâce des personnages concernés semble être une indication solide d’une pratique punitive de la part du pouvoir. Avérée dans cas de Yazīd b. al-Muhallab, qui s’est révolté contre le pouvoir marwānide, elle l’est aussi pour Ḥālid al-Qasrī, Abū Ayyūb ou les Barmécides dont on prend soin, dans la documentation, de donner les causes de leur chute – qui restent hypothétiques car une explication claire n’est jamais apportée –, établissant un lien logique entre leurs mauvais comportements ou mauvaises actions, la disgrâce et la confiscation. La logique punitive n’est pas aussi évidente dans le cas de Muḥammad b. Sulaymān ; il n’est en tout cas pas possible de la déduire directement dans les sources. Pourtant, une investigation dans les *aḥbār* au sujet de Muḥammad et de son gouvernorat à Baṣra indique que sa relation avec le calife Hārūn al-Rašīd s’était détériorée. Le gouvernorat de Muḥammad signe, dans une certaine mesure, la fin du pouvoir indépendant du gouverneur bas-iraqien face à la centralisation du califat abbasside. Or M. Tillier a montré comment Muḥammad tenta, à la fin de son gouvernorat, de reprendre le contrôle des nominations de cadis et qu’il nomma un cadi sans en référer au calife alors que cette prérogative lui revenait désormais¹⁹⁰. Cet acte de désobéissance contribue peut-être à expliquer la confiscation des biens de Muḥammad à sa mort. Cette confiscation s’apparente, pensons-nous, à celle subie par le fils d’al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf. Les relations entre le calife Sulaymān et al-Ḥaḡḡāḡ étaient notamment entachées par la prise de position qu’il aurait prise au sujet de la succession d’al-Walid. En confisquant les terres de son fils après sa mort, Sulaymān sanctionnait, après coup, cette attitude, à moins qu’il ait cherché à récupérer ces domaines à d’autres fins.

Là se trouve l’une des questions problématiques autour de la pratique de mainmise sur des terres d’anciens subordonnés. Est-ce que, comme le laisse penser la manière dont sont traités ces cas de confiscation dans les sources, confisquer permettait à l’État de punir des agents qui avaient manqué à leurs obligations ? Dans quelle mesure la punition a-t-elle pu constituer une justification pour pouvoir confisquer des terres ?

¹⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, vol. 7, p. 152.

¹⁹⁰ TILLIER (2009), *Les cadis d’Iraq et l’État abbasside*, p. 109-110.

3.2. Confisquer pour sanctionner ou sanctionner pour confisquer ?

L'objectif est de comprendre cette pratique du pouvoir, présentée comme une action punitive de la part de l'autorité califale à l'encontre de ses délégués.

Parce que dans tous les exemples étudiés, la confiscation est présentée comme une sanction, elle est à compter au nombre des moyens politiques punitifs, et cela n'a rien d'unique au cours de l'histoire de l'Islam. À l'exception de Muḥammad b. Sulaymān et d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf dont les terres furent confisquées après qu'ils furent décédés, la saisie des terres est une punition au sein d'un arsenal d'actions répressives. Elle s'accompagne d'emprisonnement, de torture et d'exécution. Par ailleurs, la saisie ne se limitait pas aux domaines fonciers, mais devait concerner tous les biens des individus. Le terme généralement employé d'*amwāl* ne désigne en effet pas exclusivement la richesse foncière, il vient d'ailleurs parfois s'ajouter à une précision de confiscation des propriétés foncières. La mainmise de l'État sur les terres amputait grandement la richesse de la famille du ou des disgraciés. Il apparaît plutôt que la saisie des terres d'un individu par l'État était un acte punitif annexe qui visait à déposséder de sa richesse la famille de celui qui était considéré comme ayant désobéi. Dans les cas des Banū Ḥasan qui se firent confisqués leurs domaines à la suite de la révolte de 145/762, les terres leur furent rendues¹⁹¹.

Que l'État s'arroge ainsi le droit de mettre la main sur des terres, amputant par là-même la richesse de la famille de celui qui était sanctionné, pose la question du lien qui pouvait exister entre ces terres et l'État. En d'autres termes, existerait-il un lien entre les modalités d'acquisition de ces domaines et leur confiscation ? Nous avons montré, dans le chapitre « La fabrique des propriétaires » que l'État avait été « faiseur de propriétaires » via les concessions de terres¹⁹². Or il ne fait aucun doute que ceux qui se virent confisquer leurs terres firent fortune pendant qu'ils étaient au service de l'État. On pourrait rappeler la phrase qu'adresse al-'Uryān à Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī : « Ces domaines (*al-diyā'*) t'ont-ils appartenu à un autre moment que pendant [le] règne [de Hišām] ? »¹⁹³. Il en est de même d'Abū Ayyūb, des Barmécides ou de Muḥammad b. Sulaymān. Pour autant, les modalités d'acquisition de leurs domaines n'étant renseignées que de manière très épisodique, on ne peut affirmer que leurs domaines résultaient exclusivement de concessions. Le conflit opposant Yaḥyā al-Barmakī à un groupe de propriétaires baṣriens indique par exemple que Yaḥyā avait acheté (*ibta'a*) les terres en question à Hārūn al-Rašīd. Cependant, dans bien des cas, celui de Ḥālid, celui de

¹⁹¹ ELAD (2016), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya*, p. 23.

¹⁹² Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2. La concession foncière.

¹⁹³ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 7, p. 152.

Muḥammad et au premier titre celui de Yazīd – au sujet duquel on peut lire que Sulaymān lui avait concédé autant de terres qu’il le souhaitait dans les marais¹⁹⁴ –, les concessions de terres figurent en bonne position pour expliquer la fortune foncière de ces membres de l’administration. Or nous avons précisé le statut foncier des concessions foncières qui était soumis à plusieurs conditions : la mise en culture dans un délai de temps limité d’une part et l’existence de droit supérieur à celui du concessionnaire¹⁹⁵. Ce dernier n’est pas explicité mais il nous paraît fortement probable que, mis en perspective avec les confiscations, ce droit prévalent était celui de l’État. Rappelons à ce titre l’observation de D. Sourdel : « Les concessions, même héréditaires, restaient toujours passibles de confiscation par le calife [...]»¹⁹⁶.

Ces membres de l’administration devaient, en grande partie, leur fortune foncière aux concessions qui leur avaient été faites. Dès lors, ces confiscations s’apparentaient, pour l’État, à des « récupérations ». La confiscation constituerait le revers de la concession. Ce passage extrait de *Futūḥ al-Buldān* à propos du domaine ‘Abbāsān met particulièrement bien en rapport ce couple concession/confiscation :

Al-Qaḥḍamī a dit : al-Ḥaḡḡāḡ concéda ‘Abbāsān à Ḥayra bt. Ḍamara al-Quṣayriya, l’épouse d’al-Muḥallab. Yazīd b. ‘Abd al-Malik le confisqua et le concéda à al-‘Abbās b. al-Walīd b. ‘Abd al-Malik. Il fut plus tard confisqué à nouveau et Abū l-‘Abbās, le Commandeur des croyants, le concéda à Sulaymān b. ‘Alī¹⁹⁷.

Alors que la concession de terre pouvait être interprétée comme une faveur, un cadeau fait à un proche, une gratification pour les délégués, la famille ou de manière générale la clientèle du pouvoir en place, la confiscation accompagnait nécessairement la disgrâce. Elle n’était pas en cela la punition principale subie par le disgracié, comme nous l’avons dit, elle venait s’y adjoindre pour rappeler que la fortune d’untel dépendait de l’État. Ainsi, la punition permettait, autorisait même, la confiscation. Pour le comprendre, il nous faut rappeler que ces hommes étaient des délégués du calife et en cela, tenaient leur pouvoir de la délégation. En d’autres termes, ces hommes représentaient le calife et à la faveur de la délégation disposaient de sa légitimité. La désobéissance pouvait donc s’apparenter à une infidélité et donc à une trahison. Ces confiscations rappelaient ainsi à tous les subordonnés du calife que le droit de l’État était celui prévalait. L’on peut donc aussi interpréter ces confiscations comme un outil de dissuasion pour les autres personnages de l’État qui étaient témoins de cette chute. Le calife

¹⁹⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 220.

¹⁹⁵ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2.5. Droit sur le foncier, propriété et concession.

¹⁹⁶ SOURDEL (1959-1960), *Le vizirat Abbasside*, II, p. 583.

¹⁹⁷ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 220.

rappelait à ses subordonnés ce qu'il adviendrait d'eux et de leurs biens s'ils trahissaient ou s'ils dépassaient les limites de leur fonction. En d'autres termes, s'ils faisaient preuve d'un pouvoir trop important. Tous les exemples de confiscations foncières mentionnées concernaient à chaque fois des hommes de l'administration califale dont les sources font sinon des figures (comme al-Ḥaġġāġ, Ḥālid al-Qasrī, les Barmécides), du moins des hommes puissants, voire trop puissants.

Confisquer, c'est, pour l'État, reprendre le pouvoir sur la terre. C'est retirer aux grands propriétaires et à leurs familles le pouvoir politique qu'ils tiraient de leur situation économique. En d'autres termes, confisquer revient à reprendre le pouvoir sur le pouvoir de la terre.

Conclusion

Le corpus que nous avons rassemblé pour ce chapitre a apporté matière à la compréhension de la société des propriétaires fonciers bas-iraquiens, d'une part, et au fonctionnement du système de cette propriété foncière, d'autre part. La société des propriétaires était dominée par de grandes familles proches du pouvoir. L'État, en la personne du calife, de l'un de ses délégués ou d'un membre de sa cour apparaît, d'après l'analyse des conflits, prendre de plus en plus de place au sein de cette société après la prise de pouvoir des Abbassides. Cette image demeure néanmoins très largement tronquée, puisque les exemples sur lesquels nous sommes appuyés se déroulaient presque tous à Baṣra. Il faut donc limiter nos conclusions à cette société baṣrienne des propriétaires, principalement propriétaires de terres concédées, ou du moins, qui avaient un lien très étroit avec l'État. Cette différence entre les périodes marwānide et abbasside est manifeste et les conflits rendent compte d'un rapport de force foncier entre l'État abbasside et la société baṣrienne notamment. L'existence de ces litiges fonciers et leur préservation dans la littérature de la fin du III^e/IX^e siècle est une autre confirmation de cet espace politique dont nous parlions dans le chapitre précédent. Les notables bas-iraquiens réagissaient aux actions des Abbassides pour s'accaparer leurs terres.

Les motifs de leurs conflits autour des terres peuvent être résumés par la notion de conflit d'usage : deux personnes ou deux groupes se disputaient une même terre et donc son utilisation. Souvent, ces disputes cumulaient plusieurs objets, mais il s'agissait toujours d'une compétition pour le contrôle d'une terre. Au sein d'une même famille, la succession était généralement en jeu. En dehors du cercle familial, on se disputait une terre, arguant d'une appropriation frauduleuse, ou un problème en lien avec l'irrigation. Quelles qu'elles furent, ces

raisons ne font que confirmer que les terres étaient l'objet d'une compétition forte entre propriétaires et entre ceux-ci et l'État. Se trouve une fois encore affirmé que les terres constituaient une source de richesse centrale, pour les notabilités bas-iraquiennes en même temps que pour l'État. L'objectif de cette analyse des causes conflictuelles était de rendre compte de la manière dont la terre pouvait générer des disputes au II^e/VIII^e siècle. Assurément, si ces motifs sont, selon nous, représentatifs, ils ne sont cependant pas exhaustifs. Nous en sommes ici restée à l'échelle des conflits entre propriétaires car ce sont ceux qui sont renseignés dans les sources que nous avons consultées. Des disputes avaient certainement lieu entre ces propriétaires de terres et leurs exploitants au sujet de la nature des contrats d'exploitation, du respect ou non de ces contrats.

À l'échelle des propriétaires des terrains, leurs disputes nous offrent par ailleurs des informations sur l'exercice de la justice. Plusieurs instances de résolution de ces conflits existaient pour juger ces litiges sans que la logique soit complètement claire. Les observations réalisées confirment, d'après nous, les conclusions formulées par Mathieu Tillier dans ses travaux.

Les confiscations de terres, qui étaient parfois en arrière-plan des conflits étudiés, étaient aussi utilisées par l'État comme une pratique de pouvoir que nous avons mis en évidence dans le dernier temps de ce chapitre. Au-delà de la dimension politique de punition et de dissuasion, ces confiscations attestent en creux l'importance des propriétés foncières comme sources de richesse des élites bas-iraquiennes.

Le petit moine : Mais je voudrais avancer d'autres raisons. Permettez que je parle de moi. J'ai grandi en Campanie, je suis fils de paysans. Ce sont des gens simples. Ils savent tout de l'olivier, mais pour le reste bien peu de choses. Alors que j'observe les phases de Vénus, je me représente mes parents assis avec ma sœur autour du feu, mangeant leur plat de fromage. Je vois au-dessus d'eux les poutres noircies par la fumée de plusieurs siècles, et je vois parfaitement leurs vieilles mains usées par le travail et la cuiller dans leurs mains. Tout ne va pas bien pour eux et pourtant, un certain ordre gît, caché, dans leur misère même. Elle a ses différents cycles : allant des grandes lessives à celui de l'impôt en passant par celui des saisons dans les champs d'oliviers. Il y a de la régularité dans les malheurs qui les frappent. Le dos de mon père s'est tassé, non pas en une seule fois mais un peu plus à chaque printemps passé dans les champs d'oliviers ; tout comme les naissances qui ont fait peu à peu de ma mère une créature sans sexe, ont eu lieu à des intervalles bien précis.

La force de traîner, ruisselants de sueur, leurs paniers en haut du chemin pierreux, de manger même, ils la puisent dans le sentiment de permanence et de nécessité que leur procurent le spectacle de la terre, la vue des arbres qui verdissent à nouveau chaque année [...]

Bertold Brecht, *La vie de Galilée*, p. 79

Une conversation entre Galilée et le petit moine

CHAPITRE 8 - ESQUISSE DE LA SOCIÉTÉ PAYSANNE : LE BAS-IRAQ DES SANS TERRES ?

Ainsi notre culture des plantes et notre application à exploiter la terre sont une source d'utilité insurpassable et irremplaçable et, par-là, les fermiers (*arbāb al-diyā*¹) et les agriculteurs (*al-fallaḥīn*) sont les plus utiles des gens ; car tout le monde vit de leur bienfait, puisque ce sont les agriculteurs (*al-fallaḥūn*) qui leur procurent les provisions, satisfont leurs besoins et leur épargnent l'indigence. Ainsi, ils vivent à leur ombre et des bienfaits de leur travail².

Ce passage extrait de *L'agriculture nabatéenne* rappelle que, aux côtés des propriétaires, ceux qui étaient en charge de la culture des terres représentaient la clef de voûte du système foncier, en particulier de son exploitation. L'étude de ce système dans le Bas-Iraq ne peut faire l'économie de celle des acteurs qui furent au cœur de la production de la richesse provenant de cette terre : les paysans. Nous préférons ici le terme de paysan car, contrairement à « agriculteur », « cultivateur » ou « éleveur » qui désignent des professions, il renvoie plutôt à une condition, celle d'une personne de la campagne qui vit de la culture et de l'élevage. Tenter d'accorder une place de choix à la communauté paysanne s'impose à notre recherche dont l'ambition est de prendre en considération tous les groupes de la société bas-irakienne. Or, dans cette société, la vie agricole continua à être le fait des descendants des populations autochtones³.

Ce chapitre a pour ambition d'esquisser les contours de cette société paysanne et pose en particulier la question du rapport de ces paysans avec les terres qu'ils exploitaient. En proposant d'intituler ce chapitre « Esquisse » il s'agit de rappeler que les résultats d'une

¹ La traduction par T. Fahd par le terme de « fermier » interroge dans la mesure où il traduit ailleurs par le terme de « propriétaire » ce qui semble mieux correspondre à la signification de *rabb*/seigneur. Aussi nous interrogeons-nous sur l'exactitude de cette traduction. Le problème de la traduction et plus largement du sens à donner aux concepts en arabe reviennent constamment dans l'étude sur les paysans. Cette interrogation linguistique ne change cependant rien à l'interprétation du passage qui insiste à deux reprises sur le rôle des *fallāḥūn*. On pourrait par ailleurs considérer que la traduction de T. Fahd du terme de *fallāḥ* par « agriculteur » pourrait être discutée et que le terme de « paysan » serait, ici, plus approprié.

² Ibn Waḥṣiyya, *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya*, tome 2, p. 702 ; passage traduit dans FAHD, Toufic (1973), « Genèse et causes des couleurs d'après l'agriculture nabatéenne », p. 93 et repris dans (1983) « La communauté rurale selon l'agriculture nabatéenne », dans *Les communautés rurales, 2^e partie : Antiquités, Recueils de la société de J. Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 56, Paris, Dessain et Tolra, p. 479-480. [reproduit dans Ibn Waḥṣiyya (1993-1998), *L'agriculture nabatéenne*, tome 3, p. 279-311].

³ CAHEN, Claude (1982), « La communauté rurale dans le monde musulman médiéval », *Recueil de la société Jean Bodin*, 42, *Les communautés rurales*, p. 13.

recherche sur les paysans, qui plus est au II^e/VIII^e siècle, ne peuvent être que limités. Aussi la question de ce chapitre pourrait-elle également être : que peut-on savoir de la société paysanne bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle et comment peut-on le savoir ?

Jusque-là, notre recherche a principalement porté sur la société des propriétaires, celle qui nous est la plus accessible dans les textes narratifs, en particulier parce que leurs auteurs écrivent depuis cette société, pour cette société. Les propriétaires peuplent les sources alors même qu'ils étaient bien souvent absents de leurs domaines. On le comprend notamment à la lecture d'une des sections de *L'agriculture nabatéenne* consacrée au maître d'une exploitation agricole et dont l'une des premières phrases est « l'exploitation agricole tire un grand profit de la présence de son propriétaire [...] »⁴ impliquant en creux que l'absence du propriétaire, qui habitait bien souvent en ville, était plutôt l'usage. Qui s'occupait alors de ses domaines ? Qui les exploitait et les cultivait et selon quelles conditions ? Voici quelques questions auxquelles ce chapitre tentera de répondre.

Aux enjeux propres à l'histoire des débuts de l'Islam s'ajoute une question tout aussi épineuse qui tient à la possibilité de connaître l'histoire des paysans, dont Vincent Lagardère écrivait dans son étude sur les campagnes et les paysans d'al-Andalus entre le VIII^e et le XV^e siècles qu'ils n'avaient pas d'histoire⁵. Il est vrai que les possibilités « d'accéder à une connaissance approfondie des communautés rurales [...] sont très limitées⁶ », constat que faisait Christophe Picard en 2012, trente ans après que Claude Cahen écrivit que « le sujet [était] à peu près vierge, [...] condamné en grande partie à le rester faute d'une documentation adéquate⁷ ». Cette observation doit être amendée pour l'Égypte et la richesse de sa documentation papyrologique⁸ mais aussi, pour l'Occident islamique. Depuis plusieurs décennies, grâce à la mise à contribution de plusieurs disciplines (histoire, anthropologie, droit, géographie, archéologie), les chercheurs portent un véritable intérêt à l'histoire du monde rural

⁴ FAHD, Toufic (1970), « Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'agriculture nabatéenne » », *Studia Islamica*, 32 [repris dans *L'agriculture nabatéenne*, tome 3, p. 72], dans l'édition : tome 1, p. 194.

⁵ LAGARDERE, Vincent (1993), *Campagnes et paysans d'al-Andalus, VIIIe-XVe siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 9.

⁶ PICARD, Christophe (2012), « Les élites rurales du monde musulman méditerranéen. Les enjeux historiographiques », *Mélanges de l'École française de Rome*, « Les élites rurales méditerranéennes au Moyen Âge », 124-2, [En ligne] <https://journals.openedition.org/mefrm/713>

⁷ CAHEN (1982), « La communauté rurale dans le monde musulman médiéval », p. 9-10.

⁸ Précisons néanmoins que si certains aspects de la vie des paysans peuvent être reconstitués grâce aux papyrus, il ne faut pas oublier que cette documentation est produite par des personnes sachant écrire, ce qui constituait une minorité. Nous n'avons pas de documents produits par les paysans eux-mêmes. Sur cette précision, voir par exemple LIVINGSTON, Daisy (2018), « Life in the Egyptian Valley under Ikhsīdīd and Fāṭimid Rule: Insights from Documentary Sources », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61, p. 435.

dans ces régions⁹. Claude Cahen soulignait néanmoins le « cœur du problème » lorsqu'il s'agit de mener une étude sur les paysans : la documentation, en d'autres termes les sources à notre disposition. Nous consacrons le premier temps de ce chapitre à discuter cette question en présentant, pour le Bas-Iraq, les sources auxquelles nous pouvons avoir recours et les problèmes méthodologiques qui y sont attachés.

Les enjeux historiographiques d'une recherche sur les communautés rurales sont l'objet de l'article de Ch. Picard. Il revient notamment sur le problème de l'identification dans les sources des différents acteurs¹⁰. La question du sens à donner aux termes rencontrés dans les textes pour désigner les paysans et à la réalité sociale qu'ils recouvraient est centrale dans ce chapitre. Nous en discutons dans un deuxième temps en tentant d'identifier les différents acteurs de la société paysanne, montrant la diversité de celle-ci et sa complexité. Il s'agit donc de répondre à la question : comment retrouver les paysans bas-iraquiens dans les sources à partir de la terminologie ?

Dans les années 1970, l'histoire économique et sociale de l'Irak aux premiers siècles de l'Islam a constitué un champ d'études inscrit dans le sillage des travaux de A. A. Dūrī sur l'administration ou de S. A. al-'Alī sur la structure économique et sociale de Baṣra¹¹. Les travaux de deux chercheurs doivent notamment être signalés. En 1972, paraît *Agriculture in Iraq during the third century*¹², la thèse de Ḥusām Qawām al-Sāmarrāie dans laquelle il propose une présentation de la géographie, du système agricole, de la politique agricole de l'État et de la taxation. Dans un court chapitre (quinze pages), il aborde la question qui nous intéresse au premier chef, celle de la société paysanne et des acteurs de la terre¹³. À peine développée, cette question est l'objet de la thèse de Muḥammad Abdul Jabbar Beg « The social history of the laboring classes in Iraq under the Abbasids¹⁴ » dont l'article « Agriculture and Irrigational

⁹ Voir par exemple : BERKES, Lajos (2017), *Dorfverwaltung Und Dorfgemeinschaft in Ägypten Von Diokletian Zu Den Abbasiden*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag. Sur la question de l'administration rurale : voir la thèse de Marie Legendre sur la Moyenne Égypte : LEGENDRE, Marie (2014), *La Moyenne-Égypte du VII^e au IX^e siècle. Apport d'une perspective régionale à l'étude d'une société entre Byzance et l'Islam*, thèse d'archéologie islamique sous la direction de J-P. van Staëvel et S. Denoix, Université Paris-Sorbonne.

¹⁰ PICARD (2012) « Les élites rurales du monde musulman méditerranéen. Les enjeux historiographiques », [En ligne].

¹¹ Par exemple : AL-'ALI, Šālih (1953), *al-Tanzīmāt al-ijtimā'iyya wa-l-iqtisādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-āwal al-hijrī*, Bagdad, Maṭba'at al-majma' al-'ilmī al-'irāqī ; Dūrī, 'Abd al-'Azīz (1974), *Ta'rīḥ al-'Irāq al-Iqtisādi fī l-qarn al-rābi'*, Beyrouth.

¹² AL-SĀMARRĀIE (1972), *Agriculture in Iraq during the third century*.

¹³ AL-SĀMARRĀIE (1972), *Agriculture in Iraq during the third century*: Chapitre II, Aspects of tenure on production, p. 40-55.

¹⁴ Thèse soutenue en 1971 à Cambridge.

Labourers and economic life of Iraq during the Umayyad and Abbasid caliphates¹⁵ » paru en 1973 dans la revue *Islamic Culture* est tiré. Y sont notamment discutés les contrats d'exploitation établis entre le propriétaire et le paysan. Appelés aussi communément contrats de métayage, ces derniers sont l'objet de l'ouvrage de Ziaul Haque paru en 1977 *Landlord and peasant in early Islam : A study of the Legal Doctrine of Muzāra'a or Sharecropping*¹⁶. Z. Haque y présente les développements théoriques proposés par les juristes concernant ces contrats, mais il néglige de replacer la production de ces textes dans leur contexte historique. A. A. Dūrī, dans le compte-rendu qu'il propose de cet ouvrage, tente d'apporter les développements historiques qui manquent à l'ouvrage de Z. Haque¹⁷. Les contrats d'exploitation de la terre constituent en effet une entrée intéressante pour discuter de cette société paysanne. Nous consacrons donc le dernier temps de ce chapitre à cette question, ce qui nous permet de rendre compte de l'apport de la documentation normative à cette histoire mais aussi de ses limites, dans le cadre de l'Iraq du II^e/VIII^e siècle. Nous faisons précéder cette analyse de la théorie des contrats de réflexions sur la communauté rurale afin, notamment, de discuter de la relation qui existait entre les types de terre et les « types » de paysans, puis en discutant la question du statut de ces paysans par rapport à cette terre.

I. « De l'eau, des bras, pas de sources » ?

Nous empruntons la formule à Ch. Picard dans l'article qu'il consacrait aux enjeux historiographiques d'une recherche sur les élites rurales du monde musulman méditerranéen¹⁸. Le constat est partagé par ceux qui ont écrit sur les paysans ou le monde rural. Les paysans n'ont pas laissé, à notre connaissance, de sources ou d'archives spécifiques. Il faut donc avoir recours à des textes écrits par des citoyens qui portent un regard extérieur sur les communautés rurales. Dans ce contexte, il apparaît, à première vue, difficile, voire impossible, d'écrire une histoire « par le bas » de cette communauté rurale.

¹⁵ BEG, Muḥammad Abdul Ġabbar (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers in Social and Economic Life of 'Irāq during the Umayyad and 'Abbāsīd Caliphates", in M. Morony (ed.), *Manufacturing and Labour*, Aldershot, Hampshire, p. 235-251, d'abord paru dans *Islamic Culture*, 47, 1973, p. 13-30.

¹⁶ HAQUE, Ziaul (1977), *Landlord and peasant in early Islam: A study of the Legal Doctrine of Muzāra'a or Sharecropping*, Islamabad, Islamic Research Institute.

¹⁷ DURI, Abd al-'Azīz (1979) "Landlord and peasant in Early Islam", *Der Islam*, 56, p. 97-105.

¹⁸ PICARD (2012) « Les élites rurales du monde musulman méditerranéen. Les enjeux historiographiques » [En ligne].

Cette réalité documentaire est différente pour d'autres régions de l'empire. Les papyrus en Égypte constituent une source indéniable pour l'histoire des campagnes égyptiennes¹⁹ et le corpus de *fatwa*-s et de *nawāzīl*, pour le Maghreb, ont permis, ces dernières décennies, de renouveler l'histoire du monde rural musulman occidental²⁰.

Nous présentons dans ce point les sources exploitables pour esquisser les contours de la société paysanne bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle. Nous nous demandons notamment dans quelle mesure elles peuvent être utiles à notre entreprise scientifique, ce qui implique donc d'insister notamment sur leurs limites.

1.1. Au détour des aḥbār

Les paysans ne peuplent pas les sources, ils surgissent parfois au détour des anecdotes présentes dans les chroniques ou la littérature d'*adab*. Le corpus des chroniques ou des annales historiques est produit par des citadins pour des citadins, et cela est encore plus saillant dans le cadre de la littérature d'*adab*. En d'autres termes, leurs auteurs, même s'ils n'en faisaient pas nécessairement partie, évoluaient dans la société des propriétaires fonciers, celle des élites régionales, comme ce fut le cas d'al-Ġāḥiẓ à Baṣra, ou à la cour bagdadienne. À quelles occasions évoquent-ils alors les paysans et de quelle manière ?

La campagne et les paysans ne sont jamais au premier plan, nous les trouvons au second voire à l'arrière-plan des événements narrés. Dans les longs développements consacrés à la révolte des Zang dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle dans le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī, le lecteur suit les déplacements des révoltés dans la campagne bas-iraquienne, en particulier dans le sud. De nombreux villages sont cités et leurs populations sont évoquées comme dans le passage suivant : « des gens des villages de Banū 'Iḡl (*qawm min ahl l-qarya min banī 'Iḡl*) vinrent à ['Alī b. Muḥammad] [...]»²¹. Le récit de la révolte, qui s'appuierait sur un mémoire rédigé par un des proches du chef du soulèvement, offre au lecteur la description la plus détaillée d'un espace rural dans la littérature sur les premiers siècles de l'Islam²². Pour autant les désignations

¹⁹ Voir LEGENDRE (2014), *La Moyenne-Égypte du VII^e au IX^e siècle*. Notamment le premier chapitre « État des sources pour l'étude de la Moyenne-Égypte ».

²⁰ Voir par exemple VOGUET, Élise (2014), *Le monde rural du Maghreb Central (XIV^e-XV^e siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après la Nawāzil Māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne.

²¹ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 9, p. 420.

²² VERKINDEREN (2018) "Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia. Self-Enrichment vs. State Control", p. 517-518.

des paysans ou villageois demeurent globales, ils ne sont pas singularisés, même lorsqu'ils sont acteurs dans l'anecdote.

La situation est différente dans les *aḥbār* concernant le calife qui, soit dans le cadre d'un déplacement, soit lors d'une partie de chasse, entre en contact avec un habitant des campagnes bas-iraquiennes. Par sa récurrence, la situation fait figure de *topos* : le calife isolé de sa cour partage un repas avec un « homme de basse extraction », en général un paysan. Ainsi dans les *Prairies d'Or* d'al-Mas'ūdī, nous lisons qu'al-Mahdī qui s'égaré lors d'une partie de chasse, demande à son affranchi d'aller lui trouver à manger, celui-ci trouve un paysan qui possède un potager (*ṣāhib mabqala*) et ce dernier partage son repas avec le calife²³. Dans le cadre de ces anecdotes, le paysan est donc un des protagonistes de l'évènement. Il ne s'agit pas pour autant de parler de ce paysan ni de la société rurale, l'anecdote sert un objectif littéraire spécifique qui touche vraisemblablement à l'attitude du calife face à son peuple et à la grandeur de son caractère. Le nom du paysan n'est donc pas rapporté, il est désigné par sa condition, dans le cas évoqué, « propriétaire d'un potager ».

C'est souvent en tant qu'acteurs de second plan que les paysans se dévoilent dans les sources narratives, ils n'apparaissent que par touche comme parmi les anecdotes contenues dans le *Livre des Avars* d'al-Ġāḥiz. Dans l'une d'elles, on lit qu'Ibn al-'Aqadī, un marchand de riz, avait un *akkār* (un des termes pour désigner les paysans dans le Bas-Iraq) qu'il employait pour toutes sortes de tâches, qui ne se limitaient pas seulement à la culture de la terre²⁴. Le *akkār* semble plutôt assimilé à un domestique. M. A. J. Beg conclut de cette anecdote que la situation du paysan *akkār* était difficile et qu'il avait pu être déclassé au rang de servant²⁵. Une fois encore, le paysan est enfermé dans sa fonction que le terme employé pour le désigner doit résumer.

La parcimonie de ces mentions de paysans au détour d'anecdotes permet-elle néanmoins de tirer des conclusions sur la situation paysanne d'alors ? Ces « mentions » des paysans dans les textes narratifs renseignent, au moins, sur la vision des auteurs de la société paysanne, c'est donc ainsi que nous en faisons usage, en accordant notamment une attention particulière aux termes employés pour les désigner.

²³ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-Dahab*, tome 6, p. 227-228.

²⁴ Al-Ġāḥiz, *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 129 [trad. p. 185-186].

²⁵ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 242.

Ces anecdotes indiquent par ailleurs que, dans les sources narratives, les paysans sont évoqués pour servir un certain dessein : peindre les traits de caractère du calife et ses relations avec le peuple ; dénoncer le comportement de ses contemporains par rapport à l'avarice (*buhl*). Secondaires, les paysans sont néanmoins cités par leurs auteurs.

Le point de vue de ces lettrés à l'égard des ruraux transparaît souvent à travers leur plume. Lorsqu'ils ne sont pas indifférents, ils portent un regard teinté d'un idéalisme qui peut prendre deux aspects. Soit le mode de vie des paysans est idéalisé comme un mode de vie bucolique, simple, frugal et donc suffisant. Soit, l'idéalisation est renversée et le mode de vie des paysans est vu à la lumière de celui de la cour. En tout cas, celle-ci témoigne d'une méconnaissance, ou plutôt d'une absence de contact qui transparaît dans le passage qui met en scène le repas partagé entre le calife al-Mahdī et le paysan. Une fois le repas terminé que le calife a fortement apprécié, il demande à son affranchi de composer des vers de circonstance afin de louer le délicieux repas partagé. L'affranchi-poète s'exprime de la sorte :

Celui qui nous a servi du poisson salé, avec de l'huile, du pain d'orge et des poireaux

Mérite pour son mauvais procédé une taloche ou deux, mettons-en même trois²⁶

Le calife corrige alors le second vers en « Mérite pour son bon procédé une bourse ou deux, mettons-en même trois²⁷ ». Que ce soit l'affranchi ou le calife, les deux hommes issus du monde de la cour et de la *ḥaṣṣā* ont tous deux une vision idéalisée de la situation vécue. Celle du poète qui prend la forme d'un mépris, se donne également à lire sous la plume des géographes qui, en décrivant l'Iraq, ses villes mais aussi ses campagnes, accordent quelques propos à ses habitants. C'est notamment le cas d'al-Muqaddasī dans *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces* lorsqu'il décrit les campagnes marécageuses au sud de Wāsiṭ :

Les insectes sont meurtriers et la vie y est misérable ! Les habitants mangent le poisson avec le pain, leur eau potable est chaude et leur nuit est torture. Leurs esprits sont faibles, leur langue corrompue ... Grande est leur détresse²⁸!

Il faut peut-être aussi lire cette description à l'aune du point de vue du citadin éduqué qui reflète les préjugés d'un groupe social envers un autre, même s'il est vrai qu'al-Muqaddasī a pour pratique de rapporter les qualités et les défauts des régions et de leurs habitants dans

²⁶ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-Dahab*, tome 6, p. 228 : أن من يطعم الربيث بالزيت وخبز الشعير بالكرات ** لحقيق بصفعة أو بثنتين : لسوء الصنيع أو بثلاث

²⁷ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-Dahab*, tome 6, p. 228 : لحقيق ببدره أو بثنتين لحسن الصنيع أو بثلاث

²⁸ Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 119.

leur ensemble. Les constantes dans les différents discours s'apparentent à des *topoi*. Nous retrouvons par exemple le cliché de populations peu éduquées qui ont une maîtrise toute relative de la langue²⁹.

Bien que cela ne soit que de manière détournée, les sources littéraires fournissent quelques indications sur la société paysanne bas-iraquienne, au moins sur la perception de cette société et de ses membres par les citadins. Dans notre entreprise d'identification des acteurs dans les campagnes, ces textes apportent ainsi matière à la réflexion terminologique.

1. 2. La documentation juridique pour l'histoire du monde rural : le cas iraquien

Dans son ouvrage *Le monde rural du Maghreb central*, dans lequel elle édite et exploite un corpus de *nawāzīl* (recueils de jurisprudence), Élise Voguet s'interroge sur la valeur des sources juridiques pour l'historien³⁰. Ses développements portent en priorité sur l'Occident islamique (Maghreb et al-Andalus) mais ils n'en demeurent pas moins pertinents pour introduire le cas iraquien.

Dans les années 1930, dans le contexte de la colonisation française, les documents juridiques, en particulier les contrats, suscitent un intérêt parce que leur étude serait susceptible de permettre une meilleure compréhension de la société (colonisée) majoritairement rurale, en Algérie notamment. Cela correspond également à la période des traductions de textes juridiques³¹ qui doivent servir un but concret pour l'administrateur colonial³².

Dans les années 1950, Claude Cahen invitait ses collègues à utiliser les ouvrages de droit dont il rappelait le caractère essentiel en l'absence, pour la plupart des régions, d'archives pour reconstruire l'histoire économique et sociale³³. Une vingtaine d'années plus tard la découverte de collections de jurisprudence, *fatwa*-s (avis juridique) et *nawāzīl* (cas d'espèces)³⁴ relance ce mouvement d'utilisation des textes juridiques, jusque-là, restée peu développée. Le

²⁹ FIEY, Jean-Maurice (1990), « Les Nabaṭ de Kaškar-Wasit dans les premiers siècles de l'Islam », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 51, p. 82-87.

³⁰ VOGUET (2014) *Le monde rural du Maghreb central*, p. 13.

³¹ C'est dans ce contexte qu'il faut notamment replacer la traduction de E. Fagnan de l'ouvrage du juriste Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*.

³² VOGUET (2014) *Le monde rural du Maghreb central*, p. 14.

³³ Dans un second temps, il proposait quelques réflexions pour faire un bon usage de ce matériel.

³⁴ Sur le sens de ces deux termes, voir WARSHEID, Ismail (2013), « Entre mémoire lettrée et vécu institutionnel : La compilation des *nawāzīl* dans le grand Touat (Algérie) aux XVIII^e et XIX^e siècles », *Studia Islamica*, 108/2, p. 227-228. I. Warsheid, pour la région et le période qui l'occupe, considère que ces deux termes renvoient à différentes variantes qui peuvent être réunies sous le terme générique de littérature de *responsae* rassemblant les diverses traditions jurisprudentielles de la région.

recours à cette documentation offre la possibilité d'une histoire « par le bas », dans la mesure où elle donne accès à certaines réalités sociales et aux acteurs silencieux de la société rurale, même si l'enjeu de l'étude des sources juridiques est précisément de distinguer ce qui relève de la norme et ce qui peut être le reflet de réalités concrètes. Depuis les années 2000, cet enjeu accompagne un glissement qui s'observe quant aux méthodes d'approche de ces sources et aux questions posées. Le droit n'est plus considéré comme « un gisement exceptionnel pour l'historien », il est envisagé comme « une mise en ordre des rapports sociaux » de sorte que les conditions de production de ces textes se trouvent désormais au cœur des questionnements³⁵. Ces sources ne peuvent donc être étudiées qu'à travers « le regard de celui qui les livre³⁶ ».

Nous ne disposons pas, pour l'Iraq et pour le droit musulman, de recueils de jurisprudence comme ceux qu'exploitent les chercheurs sur le Maghreb. Cela tient d'une part à ce que l'Iraq ne fait pas partie de ce que l'on peut qualifier de « monde malikite » et cela est directement lié, d'autre part, à ce que la période que nous étudions, est, pour le droit, une période de formation³⁷. Les sources juridiques que nous allons convoquer diffèrent, dans leur nature, de ces recueils de jurisprudence. Elles s'en distinguent dans le même temps par l'utilisation que nous pouvons en faire.

Pour aborder le monde rural bas-iraquien du II^e/VIII^e siècle par les sources juridiques, il est possible de faire appel à la littérature discutant les « contrats » de location ou d'exploitation de la terre. Ce corpus compte plusieurs types de sources. Au nombre de celles-ci les recueils de *hadīṭ*-s, c'est-à-dire les *muṣannaḥ*. La question des contrats d'exploitation de la terre est par exemple discutée dans le volume 8 du *muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (m. 211/827), dans le *Kitāb al-buyū'*, et dans le volume 7 du *muṣannaḥ* de Ibn Abī Ṣayba (m. 235/849), dans le *Kitāb al-buyū' wa-l-aqdiya*. Il faut compter également le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf (m. 182/798) qui propose un développement sur ces contrats³⁸, en tentant d'en proposer une synthèse et d'y discuter, dans le même temps, la question du paiement de l'impôt. Au III^e/IX^e siècle, al-Ṭabarī consacre également, dans son *Kitāb Iḥtilāf al-fuqahā'*, un long chapitre à la question des contrats (*al-muzāra'a wa-l-musāqāt*)³⁹ dans lequel il revient sur les débats entre les juristes du II^e/VIII^e siècle. On remarque néanmoins que la question n'est plus

³⁵ VOGUET (2014) *Le monde rural du Maghreb central*, p. 14-15.

³⁶ OUEFERLLI, Mohamed, VOGUET, Élise (2009), « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 126, « Le monde rural dans l'occident musulman médiéval » [En ligne : <https://journals.openedition.org/remmm/6359>].

³⁷ Voir *supra*, Chapitre 2, I. Éléments pour une histoire du droit de la terre, p. 82-92.

³⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 106-165

³⁹ Al-Ṭabarī, *Iḥtilāf al-fuqahā'*, p. 141-169.

nécessairement traitée dans les mêmes termes, car les débats qui avaient cours au II^e/VIII^e siècle n'ont plus nécessairement lieu alors.

Cet ensemble constitue l'essentiel du corpus traitant des « contrats » d'exploitation de la terre (location, ensemencement, irrigation) sur lequel nous nous appuyons dans le dernier temps de ce chapitre. Nous sollicitons également le travail d'historicisation de la formation du droit de la propriété réalisé par H. Yanagihashi dans *A history of the Early Islamic Law of Property, Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries*⁴⁰. L'auteur revient sur le développement de la doctrine des *muḥāqala* et *muzāra'a* en Iraq dans la section de son livre qu'il consacre à la prohibition de l'usure (*ribā*)⁴¹. On peut regretter néanmoins qu'il n'ait pas eu recours aux sources juridiques produites par des juristes ibadites de Baṣra comme Ḡābir b. Zayd et al-Rabī' b. Ḥabīb (m. 160/776) ou zaydites à l'image du fondateur Zayd b. 'Alī, comme le fait M. 'A. Ḡ. Beg dans son article sur les travailleurs agricoles en Iraq sous les califats omeyyades et abbassides⁴². Cet article contient également un développement sur ces contrats d'exploitation de la terre⁴³.

L'un des points de ce chapitre consiste à montrer ce que ces discussions juridiques sur les contrats nous apprennent de la société paysanne bas-iraquienne et possiblement de son évolution. Pour le cas iraquien, cette littérature constitue une source utile en ce qu'elle rend compte, d'abord, de la complexité du système et ensuite, permet de mieux comprendre le fonctionnement de l'économie agraire bas-iraquienne au cœur de laquelle se trouvaient ces contrats, qui assuraient la mise en valeur de la terre.

1. 3. Quel usage de la littérature agronomique ?

Contrairement à d'autres régions de l'Empire islamique, au premier titre al-Andalus, pour lesquelles l'existence d'une importante littérature agronomique est attestée, nous disposons pour l'Iraq d'un seul ouvrage, l'un des plus anciens néanmoins, *L'agriculture nabatéenne* d'Ibn Waḥšiyya⁴⁴, daté du début du IV^e/X^e siècle⁴⁵. *L'agriculture nabatéenne* (le

⁴⁰ YANAGIHASHI, Hiroyuki (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property, Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries*, Leiden/Boston, Brill.

⁴¹ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 212-197.

⁴² BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers".

⁴³ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 237-241.

⁴⁴ Sur cette littérature voir CAHEN, Claude (1971), « Notes pour une histoire de l'agriculture dans les pays musulmans médiévaux », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 63-68 ; voir également le site internet : "The Filaha Texts project. The Arabic Books of Husbandry" : <http://www.filaha.org>

⁴⁵ Nous avons déjà évoqué cet ouvrage dans le troisième chapitre de cette thèse consacré à la géographie et aux paysages de la région bas-iraquienne lorsque nous présentions les productions agricoles présentes dans la région.

Kitāb al-filāḥa al-Nabaṭiyya) serait une traduction réalisée par Abū Bakr Ahmad ibn Waḥšiyya⁴⁶ d'un traité de la langue des Kasdéens (*lisān al-Kasdānyyīn*)⁴⁷ vers l'arabe. Cette traduction daterait de 291/903-904 et aurait été ensuite dictée à Abū Ṭālib Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Zayyāt, son rédacteur final en somme, en 318/930⁴⁸. L'ouvrage date donc de deux siècles après la période à l'étude. Cependant, les travaux réalisés sur ce traité, au premier titre desquels ceux de T. Fahd⁴⁹ - qui est par ailleurs l'auteur de l'édition du texte en arabe - ont permis de déterminer que le traité initial avait été en grande partie composé par un grand propriétaire de la région de Sura non loin de Babylone, Qūṭāmā, au IV^e siècle de notre ère⁵⁰.

La région concernée par les développements présents dans cet ouvrage fait débat. Selon T. Fahd, l'ouvrage porterait principalement sur la Basse-Mésopotamie⁵¹. Le sud de l'Iraq n'est pas directement l'objet de cet ouvrage mais que les développements portent sur une région centrale située à cheval sur la province iraquienne et sur celle de Ġazīra, qui inclut au moins le nord du Bas-Iraq considérant les toponymes présents dans l'ouvrage et les cultures mentionnées, en particulier la ville de Sura.

Ce dernier point traite de l'utilisation de *L'agriculture nabatéenne* pour la compréhension de la société agraire. Pour cela, il importe de revenir dans un premier temps sur les nombreux débats qu'a suscités ce texte au sujet de sa provenance et de son/ses auteur/s. Les conclusions les plus récentes sont celles proposées par J. Hämeen-Anttila dans *The Last Pagans of Iraq*. Après avoir proposé une historiographie des études et débats sur l'ouvrage, J. Hämeen-Anttila présente sa position, très étayée, sur l'histoire textuelle de *L'agriculture*

⁴⁶ Ibn Waḥšiyya (1993-1998), *L'agriculture nabatéenne : traduction en arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Kasdani connu sous le nom d'Ibn Waḥšiyya (IV/Xe siècle)*, éd. Toufic Fahd, Publications de l'Institut français de Damas, Damas, 3 vols.

⁴⁷ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome. 1, p. 5. « Kasdeen » peut être considéré comme l'un des noms pour désigner les Nabatéens. Le mot viendrait de « Chaldéens » (HÄMEEN-ANTTILA (2006), *The Last Pagans of Iraq*, p. 16).

⁴⁸ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome. 1, p. 5.

⁴⁹ Ses différents articles ont été réunis dans le volume trois de l'édition de *L'agriculture nabatéenne*. Au nombre des articles que nous avons consultés et utilisés dans cette thèse : (1970), « Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'agriculture nabatéenne » », *Studia Islamica*, 32, p. 109-128 [reproduit dans *L'agriculture nabatéenne*, vol. 3, p. 69-91] ; (1977), « Matériaux pour l'histoire de l'agriculture en Irak : *al-Filāḥa n-Nabaṭiyya* », in *Handbuch der Orientalistik*, I, Abt., 6. Band, 6. Abschn., Teil 1, Leyde, Brill, p. 2763-377 [reproduit dans *L'agriculture nabatéenne*, vol. 3, p. 175-279] ; (1983), « La communauté rurale selon l'agriculture nabatéenne », p. 475-504 [reproduit dans *L'agriculture nabatéenne*, vol. 3, p. 279-311].

⁵⁰ FAHD, Toufic (1977), « Matériaux pour l'histoire de l'agriculture en Irak », in *L'agriculture nabatéenne*, tomes 3, p. 278.

⁵¹ FAHD (1983), « La communauté rurale selon l'agriculture nabatéenne », dans *L'agriculture nabatéenne*, tome. 3, p. 281-283.

Dans son étude plus récente, J. Hämeen-Anttila situe la région de manière imprécise : HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko (2006), *The Last Pagans of Iraq, Ibn Waḥšiyya and his Nabatean agriculture*, Leiden/Boston, Brill, p. 17-18.

nabatéenne. Celle-ci peut être résumée comme suit : la préface de Ibn Waḥṣiyya serait véridique, il serait en effet le traducteur d'un ouvrage en syriaque composé de plusieurs strates. Le manuscrit sur lequel aurait travaillé Ibn Waḥṣiyya consisterait en une traduction en syriaque d'un ouvrage issu de la littérature agronomique de tradition grecque. Cet ouvrage aurait été traduit en syriaque par Qūṭāmā juste avant la conquête islamique – voire au cours des siècles suivants. Il aurait par ailleurs ajouté au texte initial une autre couche provenant directement des habitudes et coutumes de sa région, la Mésopotamie centrale (et du nord ?)⁵².

L'observation que formulait Cl. Cahen au début des années 1970 ne semble pas être amendée : « Ibn Waḥṣiyya [...] est surtout connu pour son *Agriculture nabatéenne* : les Arabes appelaient d'une manière générale, « nabatéens » les autochtones de l'Iraq, et dans cet imposant exposé Ibn Waḥṣiyya, qui était l'un d'eux, a voulu dresser, face aux nouveaux venus, et au développement de la culture urbaine, le bilan de la civilisation rurale de son peuple⁵³ ». Le bilan de cette civilisation comprend des renseignements d'agronomie positive et des récits de croyances, de pratiques magiques et astrologiques, qui sont l'objet de l'ouvrage de J. Hämeen-Anttila. Ces deux aspects de l'ouvrage n'en forment certainement qu'un et rappellent que les populations paysannes étaient en partie sabéennes et/ou mandéennes, et ce, encore au IV^e/X^e siècle comme le dit al-Birūnī dans *al-Aṭār al-bāqiya* :

La plupart [des Sabéens] vivent à Wāsiṭ et dans le Sawād d'Iraq près de Ġa'far, d'al-Ġāmida et des rivières sœurs d'al-Ṣila. Leur origine remonte à Anūš b. Šīṭ. Ils sont en désaccord avec les Harraniens dont ils critiquent les doctrines. Ils s'accordent avec eux seulement sur quelques points⁵⁴.

À côté des populations juives et chrétiennes qui peuplaient les campagnes du Sawād, se trouvaient des groupes de Sabéens, ce qui confirme que l'islamisation des zones rurales fut un processus très lent, surtout dans des espaces difficiles d'accès comme les marais bas-iraquiens. Aussi, *L'agriculture nabatéenne*, dont les informations sur ces croyances et pratiques contenues dans l'original syriaque sont nombreuses, renseigne d'abord sur ces groupes du tournant de l'Islam. Cependant, dans la mesure où nous avons par ailleurs la confirmation que

⁵² HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko (2006), *The Last Pagans of Iraq*: sur l'historiographie des études et rappel des débats, p. 3-9 ; sur l'histoire textuelle : p. 10-33 ; pour les ouvrages de littérature agronomique grecque : p. 23-24 ; sur la datation de la traduction de Qūṭāmā, p. 22 [Cette possibilité s'expliquerait d'une part par les permanences propres aux campagnes, et d'autre part par la possible concomitance entre la traduction de ce texte et le mouvement de traduction du II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles].

⁵³ CAHEN, Claude (1971), « Miscellanea. Notes pour une histoire de l'agriculture dans les pays musulmans médiévaux. I, Coup d'œil sur la littérature agronomique musulmane hors d'Espagne », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 64

⁵⁴ Traduit de l'anglais dans HÄMEEN-ANTTILA (2006), *The Last Pagans of Iraq*, p. 48 après vérification de l'arabe, al-Birūnī, *al-Aṭār al-bāqiya*, p. 206.

des populations mandéennes et sabéennes subsistaient dans la région⁵⁵, il est possible de considérer que cet ouvrage fournit des informations sur certaines des croyances présentes dans cette société paysanne bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle. Il offre aussi matière à comprendre la vision des auteurs citadins, non issus de ces populations, à leur égard, que nous avons présentés plus haut. Cette question ne sera pas développée en tant que telle dans ce chapitre mais elle nous servira notamment à discuter le terme de *nabaṭ*.

L'agriculture nabatéenne n'est pas seulement un ouvrage de référence, pour qui était ignorant des questions agricoles, il offre également les portraits du propriétaire d'une exploitation agricole et de son intendant qui ont fait l'objet d'une traduction par T. Fahd⁵⁶. Nous en avons cité un court extrait dans l'introduction de ce chapitre concernant la nécessité pour le propriétaire de ne pas être absent de son domaine. Ces deux sections offrent des renseignements de nature plutôt technique ou psychologique, mais elles permettent de comprendre ce qui était attendu du propriétaire et surtout de l'intendant, le représentant du propriétaire dans son domaine.

L'agriculture nabatéenne, quels que soient les débats qui l'entourent, la complexité des strates de composition ou la variété de ses thèmes, n'en reste pas moins un ouvrage dont l'objet indirect est la société paysanne mésopotamienne, ses pratiques agricoles et ses croyances. Que la traduction de cette somme de connaissances ait eu lieu au IV^e/X^e siècle ne peut être un simple hasard.

L'une des hypothèses sur les motivations pouvant expliquer la traduction vers l'arabe d'un tel ouvrage au IV^e/X^e siècle suppose de prendre plusieurs éléments en considération. Pour Ibn Waḥṣiyya, le traducteur qui se dit kasdéen lui-même, il s'agirait de valoriser l'héritage des Nabatéens, les plus anciens habitants de l'Iraq de langue araméenne et qui habitaient les campagnes et en cultivaient les terres. Cette valorisation irait de pair avec une défense de l'héritage savant en langue syriaque lié au milieu de la gnose babylonienne. Pour al-Zayyāt, celui qui a commandé la traduction de l'ouvrage, l'explication pourrait être donnée par la nature du savoir transmis⁵⁷. La traduction de cet ouvrage pouvait tenir à ce que son contenu reflétait des réalités socio-économiques de l'époque à laquelle il fut traduit, à savoir le IV^e/X^e siècle⁵⁸.

⁵⁵ Pour des exemples dans les sources arabes, pour le IV^e/X^e siècle : HÄMEEN-ANTTILA (2006), *The Last Pagans of Iraq*, p. 46 et ss.

⁵⁶ FAHD (1993-1998), « Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'agriculture nabatéenne », *L'agriculture nabatéenne*, tome 3, p. 69-91. référence dans l'édition, tome 1, p. 194-202, 202-209.

⁵⁷ Hypothèse formulée par Audrey Caire lors d'une communication, intitulée « Étudier la production agricole en Irak (VIII^e-X^e siècles): la question des sources littéraires », faite à l'occasion d'une rencontre organisée par l'Association française des doctorants en histoire des mondes musulmans médiévaux (Dīwān) en juin 2017.

⁵⁸ *Idem*.

A minima, *L'agriculture nabatéenne* confirme qu'au IV^e/X^e siècle l'agriculture était centrale en Mésopotamie. L'installation de Bagdad à cet emplacement fut notamment guidée par l'arrière-pays agricole qui se trouvait à proximité.

II. Retrouver les paysans bas-iraquiens : un exercice d'identification

Janus Banaji écrit « en bref, la première chose que les historiens de l'agriculture doivent faire consiste à reconstruire la signification des mots au lieu de laisser des mots dominer leur perception du sens de l'histoire⁵⁹ ». J. Banaji rappelle ainsi que l'identification des acteurs est une condition nécessaire et indispensable pour appréhender la société paysanne avec précision. Cette identification se révèle d'autant plus primordiale dans un contexte comme celui que nous traitons puisqu'il s'agit véritablement de partir « à la recherche » des paysans bas-iraquiens dans les sources de notre corpus. C'est à cet exercice d'identification que cette partie est consacrée : d'abord des acteurs intermédiaires et plus aisément distinguables puis des paysans et de leurs différents noms.

2.1. Intendants et dahāqīn, des rangs sociaux intermédiaires dans la société paysanne ?

En leur absence, les propriétaires déléguaient la gestion de leur domaine à des intendants appelés en arabe *wakīl* (pl. *wukalā'*), ce qui peut également être traduit par le terme « agent/s ». Contrairement aux paysans, ceux-ci sont plus aisément identifiables dans les sources et leur rôle apparaît, a priori, plus facilement définissable.

L'agent (*wakīl*) à qui le propriétaire a donné son pouvoir, en d'autres termes l'autorisation d'agir en son nom, n'est pas spécifique à l'exploitation des terres. *Wakīl* est un terme générique qui renvoie à la notion juridique et commerciale de *wakāla* et peut donc être appliqué pour d'autres types de mandataires ou fondés de pouvoir⁶⁰. En lien avec les domaines fonciers, on déduit qu'il est l'intendant ou agent du propriétaire. Cette figure de l'intendant fait l'objet d'une section de *L'agriculture nabatéenne* intitulée en substance « En ce qui concerne

⁵⁹ BANAJI, Janus (2009), "Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages", *Journal of Agrarian Change*, 9/1, p. 59-91: « In short, the first thing agrarian historians have to do is reconstruct the meaning of words instead of allowing words to dominate their perception of the flow of history » (p. 80).

⁶⁰ voir DIEN, Mawil Y. Izzi, « Wakāla », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne]. Voir aussi par exemple la précision de TILLIER (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, p. 262,

les affaires des intendants » (*fī amr al-wukalā'*)⁶¹. Les fonctions précises de cet agent ne sont décrites que dans un second temps du passage. Dans un premier temps, un portrait de l'intendant idéal est dressé : il se doit d'être un modèle de comportement pour les agriculteurs de l'exploitation, il doit être généreux à leur égard, être un exemple de l'obéissance parfaite au propriétaire, s'assurer du respect des traditions religieuses directement rattachées aux choses de la terre. De plus, l'intendant est celui qui a pour rôle de superviser le travail quotidien sur l'exploitation⁶². À ce rôle de supervision s'ajoutent ceux d'organisation et de gestion des besoins, à l'image du recrutement de travailleurs ou d'artisans supplémentaires⁶³. Ce qui frappe à la lecture de cette section de *L'agriculture nabatéenne*, c'est le rôle d'intermédiaire que joue l'agent en assurant le lien avec le propriétaire, d'une part, et les paysans, de l'autre. Il est à la fois en relation avec le propriétaire dont il est le représentant, et au contact de « ses administrés⁶⁴ » dont il doit prendre soin de la santé et assurer la conservation. Compte tenu de la complexe histoire du texte de *L'agriculture nabatéenne*, il est difficile de savoir dans quelle mesure les informations contenues dans cette section sont applicables à l'intendance des domaines bas-iraquiens au II^e/VIII^e siècle. La plupart des fonctions et travaux n'est néanmoins pas surprenante et l'on peut supposer que le rôle de l'intendant au II^e/VIII^e siècle consistait en la gestion des domaines d'un propriétaire, la supervision et l'organisation du travail sur l'exploitation. Pour qu'Ibn al-Nadīm considère que l'ouvrage faisait référence au IV^e/X^e siècle, c'est qu'il devait avoir une certaine actualité. Les informations qu'il contient, notamment concernant les intendants, avaient donc, dans une certaine mesure, été actualisées.

Les textes narratifs de notre corpus confirment l'existence de cet intendant en charge de la gestion des domaines fonciers d'un propriétaire. Les indications relevées sont principalement datées de la période abbasside mais deux mentions, une dans *Futūḥ al-Buldān* et l'autre dans le *Kitāb al-Aḡānī* confirment que la pratique était plus ancienne. Dans *Futūḥ al-Buldān*, on lit que le gouverneur Ziyād b. Abīhi (m. 53/673) avait nommé 'Abd al-Raḥmān b. Tubba' al-Ḥimyarī en charge de ses concessions terriennes (« *wa-kāna 'alā qaṭā' i 'hi* »)⁶⁵. Le terme de *wakīl* n'apparaît pas mais on peut supposer qu'il s'agissait de cette fonction. 'Abd al-Raḥmān b. Tubba' al-Ḥimyarī, dans le même passage, est indiqué comme propriétaire d'une

⁶¹ Ibn Waḥṣīyya, *L'Agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 202-209.

⁶² Ibn Waḥṣīyya, *L'Agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 203 ; FAHD (1970), « Conduite d'une exploitation », p. 121 ; dans *L'Agriculture nabatéenne*, tome 3, p. 83.

⁶³ Ibn Waḥṣīyya, *L'Agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 207 ; FAHD (1970), « Conduite d'une exploitation », p. 126-7 ; dans *L'Agriculture nabatéenne*, tome 3, p. 88-89.

⁶⁴ Entre guillemets, le terme choisi par Fahd dans sa traduction mais qui n'est pas présent dans la version arabe où on lit une périphrase, Ibn Waḥṣīyya, *L'Agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 203

⁶⁵ Ibn Waḥṣīyya, *L'Agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 216

maison à Bašra, ce qui en fait certainement un notable de la ville. Dans le *Kitāb al-Aġānī*, la mention se trouve dans la notice du poète Ḥammād ‘Aġrad (m. 150/767-8), connu pour être un poète kūfiote à cheval sur les périodes omeyyade et abbasside et pour avoir été accusé de *zandaqa*⁶⁶. Elle concerne son père dont on lit qu’il était le *mawlā* de Hind bint Asmā’ b. Ġāriġa et qu’il était *wakīl* de ses domaines (*day‘a*) dans le Sawād⁶⁷. La suite de l’anecdote et les vers de Baššār b. Burd semblent pouvoir conduire à dire que le père de Ḥammād était par ailleurs nabatéen⁶⁸.

Dans d’autres cas, le *wakīl* est uniquement mentionné par sa fonction comme lorsque l’on lit, dans le *Livre des vizirs*, que le musicien, Ibrāhīm al-Mawṣilī reçut une missive de son *wakīl* l’informant qu’un domaine appartenant au sien était à vendre⁶⁹. On comprend de ce passage que cet agent était effectivement le représentant, sur place, d’Ibrāhīm, puisqu’il est présenté comme celui qui interagit avec celui qui souhaite vendre le domaine en question (ou peut-être s’agit-il en réalité également de son *wakīl*⁷⁰). Dans le même ouvrage, une anecdote relative au vizir d’al-Manṣūr, Abū Ayyūb (m. 154/771), et à ses différents méfaits, évoque la figure de l’intendant. Alors qu’Abū Ayyūb s’est engagé à remettre en valeur une terre pour le fils d’al-Manṣūr, il a gardé l’argent et n’a pas réalisé le travail nécessaire. Al-Manṣūr ayant été informé de la tromperie souhaite se rendre sur les lieux. Abū Ayyūb tente donc de faire croire à une mise en culture de la terre et demande pour cela à ses *wukalā’* de construire un chemin menant au domaine et de planter des arbres⁷¹. Cette fois encore, l’identité des agents n’est pas indiquée et l’on peut logiquement traduire que ses « agents » n’étaient pas ceux qui avaient la charge de cette exploitation agricole en particulier, puisqu’elle n’avait pas été mise en culture, mais devaient plutôt constituer les délégués d’Abū Ayyūb dans la région où ce domaine se trouvait. Ils étaient peut-être en charge de ses propres domaines.

Dans un des conflits étudié dans le chapitre précédent nous sommes également informés sur le rôle de ces agents, sans pour autant que le terme ne soit cette fois employé, puisque les intendants sont nommément cités et c’est le contexte et les indications présentes dans

⁶⁶ Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XIV, p. 205.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Les vers précisent qu’il est un *nabaṭ* du Yémen donc cela ne désignerait pas les *nabaṭ* d’Iraq. L’on peut néanmoins penser que Baššār b. Burd joue dans ce vers sur le fait qu’il y avait des *nabaṭ* en Iraq et en Arabie. Par ailleurs, nos conclusions ne perdent pas de vue que le terme *nabaṭ* était utilisé à des fins de dénigrer – nous sommes dans le cadre d’une satire – et que son emploi connotait notamment l’avarice de celui à qui on l’associait. Sur *nabaṭ*, voir *infra*, p. 392 et ss

⁶⁹ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā’*, p. 180-181.

⁷⁰ On ne peut pas en être sûr car on lit « *ṣāhib* » donc plutôt dans le sens de propriétaire.

⁷¹ Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā’*, p. 117-119.

l'anecdote qui confirment leur statut d'intendant⁷². Le conflit en question concerne Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī qui fait l'achat de terres des marais auprès de l'agent de Hārūn al-Rašīd, Abū Ğa'far al-Fayḍ b. Abī Šālīḥ. Ce dernier était l'intendant de Hārūn al-Rašīd, qui avait été auparavant vizir sous le califat d'al-Mahdī⁷³. L'agent de Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, appelé al-Qaṣabī, est par ailleurs l'un des principaux protagonistes du conflit, puisque, en charge des terres de Yaḥyā (*wa-ba'ata al-Qaṣabī fī ḥayāzitiḥā*), il a, dans son entreprise, lésé d'autres personnes qui lui intentent un procès. Bien que ce soit l'agent de Yaḥyā qui prenne part au procès, Yaḥyā est directement concerné par l'affaire, puisqu'al-Qaṣabī agissait en son nom, en tant que son fondé de pouvoir⁷⁴.

Ces exemples mettent en scène des *wukalā'* qui sont impliqués dans des affaires foncières. S'il est clair qu'ils agissaient en tant que représentants d'un propriétaire, agents ou fondés de pouvoir d'un notable, rien n'est dit de leur implication dans la gestion effective de l'exploitation agricole, comme ce qui est décrit dans *L'Agriculture nabatéenne*. Le point commun entre les différents agents cités est qu'ils géraient les domaines de celui dont ils étaient les mandataires mais, dans les passages relevés, cette gestion apparaît, d'une part, concerner plusieurs domaines – ce que la description de l'intendant du domaine dans *L'Agriculture nabatéenne* réprouvait – et, d'autre part, semble devoir être considérée à une échelle plus petite que celle de l'exploitation agricole. Rien n'exclut que ces agents aient été dans le même temps intendants d'exploitation de domaines, comme peut notamment le laisser penser le cas de l'intendant d'Ibrāhīm al-Mawṣilī mais, dans le cas d'Abū Ğa'far al-Fayḍ b. Abī Šālīḥ, un ancien vizir relégué à la fonction de *wakīl*, il est permis de douter. C'est donc que le terme de *wakīl* renvoyait à des fonctions et réalités différentes.

On notera néanmoins que dans les quelques cas présentés, seule la relation entre le propriétaire et l'agent est évoquée. Rien n'est dit du lien entre l'intendant et les paysans qui exploitaient les terres. Cela ne signifie pas qu'il n'existait pas et que ces agents cités n'assuraient pas ce rôle d'intermédiaire entre propriétaires et paysans mais il ne peut être déduit des sources textuelles utilisées. Ainsi, il importe de ne pas négliger le fait que le terme de *wakīl* est d'abord une notion générique et qu'il recouvre en cela plusieurs réalités. Le *wakīl* décrit dans *L'Agriculture nabatéenne* est peu, voire pas présent dans les autres sources narratives. En tout cas, quand il est question de lui, on ne s'intéresse pas à ses fonctions de gestion de

⁷² Sur le conflit, voir *supra* Chapitre 7 et *infra*, Annexe, p. 478-479.

⁷³ VECCIA VAGLIERI, Laura, « al-Fayḍ b. Abī Šālīḥ », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne].

⁷⁴ Wakī', *Aḥbār al-Qudāt*, II, p. 143-144.

l'exploitation à proprement parler, encore moins de la gestion des hommes donc des paysans. Malgré cela, l'existence d'agents représentant les propriétaires auprès de leurs domaines est confirmée, et il apparaît sans difficulté, ne serait-ce que par leur traitement dans les sources textuelles, qu'ils occupaient une position sociale différente de celle des paysans qui exploitaient les terres.

Au II^e/VIII^e siècle, les intendants occupaient une fonction d'intermédiaire entre la société paysanne et les villes, où résidaient la plupart des élites foncières et où se situaient les bureaux de l'administration califale. Ils étaient comme ceux qu'ils représentaient, des « urbains », qui étaient envoyés sur place. Il faut compter aussi d'autres intermédiaires qui, dans le cas qui nous occupe, avaient un ancrage plus grand dans la campagne dans laquelle ils résidaient. Nous avons déjà évoqué les *dahāqīn*, ces membres de l'aristocratie sassanide situés à son échelon le plus bas et qui occupaient la fonction d'administrateurs pour les sous-circonscriptions rurales de l'Iraq sassanide⁷⁵. La conquête islamique renforça leur rôle en même temps qu'elle leur permit vraisemblablement de s'affranchir du système des castes sassanides. Ils profitèrent de leur position pour acquérir des domaines royaux sassanides dont ils étaient les administrateurs. Les entreprises menées à partir du califat de Mu'āwiya (r. 41/661-60/680) pour récupérer ces domaines royaux eurent des conséquences sur le patrimoine « d'après conquête » de ces *dahāqīn*. Quel était le rôle de ces *dahāqīn* dans la société paysanne ? Nous avons montré qu'ils jouèrent un rôle d'intermédiaire, au moment des conquêtes, entre les habitants des villages et le nouveau gouvernement. Il est attesté d'autre part qu'ils organisaient la collecte de l'impôt, et ce, au moins jusqu'au gouvernorat d'al-Ḥağğāğ, à l'échelle des villages ou des sous-circonscriptions rurales qui constituaient l'unité de perception. A. Lambton et J. Paul en font les plus importants paysans du district, propriétaires d'un certain nombre de terres, disposant de responsabilités héréditaires pour la gestion des affaires locales de la campagne⁷⁶. Ces remarques ne permettent néanmoins pas de saisir avec précision leur rôle dans la société paysanne bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle et cela tient notamment à un élément. L'emploi dans les sources narratives du terme *dihqān* (pl. *dahāqīn*) ne permet souvent pas de saisir clairement de qui l'on parle et empêche, en particulier, une historicisation : le *dihqān* évoqué au moment des conquêtes avait-il le même rôle que celui dont il est question pendant la période abbasside ? D'autre part, les *dahāqīn* du Baq-Iraq eurent vraisemblablement un destin différent de ceux de la Ġazīra puisqu'ils sont présentés comme ayant choisi la conversion à l'islam afin de conserver

⁷⁵ Voir *supra*, Chapitre 3, 3.3. L'échelle administrative du village ?, p. 159-163.

⁷⁶ LAMBTON, Ann, « Dihqān », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne] et dans (1953), *Landlord and Peasant in Persia*, p. 13-14 ; JÜRGEN, Paul, « Dihqān », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

leurs terres⁷⁷. Ces *dahāqīn* convertis étaient-ils alors toujours désignés par cette appellation dans les sources ? La difficulté de comprendre leur rôle dans la société paysanne tient à ce que leur nom renvoie à une double réalité remontant à la période sassanide : une fonction administrative et une réalité sociale. Ils constituaient, à l'échelle la plus locale, les représentants du pouvoir sassanide, même s'ils n'étaient pas nécessairement persans, mais pouvaient tout aussi bien être d'ascendance araméenne⁷⁸, et assuraient, à ce titre, la collecte des taxes et la gestion des terres royales sassanides⁷⁹. Par ailleurs, ils avaient un statut social clairement établi : ils occupaient l'échelon le plus bas au sein des castes aristocratiques, ce qui leur donnait néanmoins une fonction héréditaire et leur permettait de posséder un certain nombre de terres, la propriété de celles-ci ayant pu, à l'inverse, leur permettre l'accession à cette caste⁸⁰. Il est difficile d'évaluer dans quelle mesure ces caractéristiques sassanides perdurèrent à l'époque islamique. Une forme de déclassement des *dahāqīn* dans le Bas-Iraq, quant à leur assise foncière, mais aussi quant à leur rôle dans l'administration, se dégage tout du moins de la lecture des sources à notre disposition, notamment à la suite de la révolte d'Ibn al-Aš'at̄ (82-83/701-703). Al-Ḥaḡḡāḡ est ainsi présenté comme celui qui aurait fait appel à des collecteurs d'impôt arabes⁸¹, marquant dès lors, un processus de déclassement de ces *dahāqīn*, en lien avec le mouvement de centralisation étatique progressif, qu'il ne faut néanmoins pas exagérer. Sous le gouvernement de Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī, parmi les nombreux reproches formulés à son encontre, on lit qu'il avait à son service des *dahāqīn* pour la région du Sawād⁸². Ce reproche confirme que les *dahāqīn* continuèrent à être employés par l'administration après le gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ, en même temps qu'il indique que cela était mal perçu. Les *dahāqīn* continuèrent donc à jouer un rôle d'intermédiaire entre les villes et les campagnes. On pourrait aussi se demander dans quelle mesure l'emploi du terme de *dihqān* dans les sources littéraires servait à signifier l'ascendance non-arabe de la personne mentionnée.

Dans la société paysanne bas-iraquienne, les *dahāqīn* constituaient donc une notabilité qui tenait à la fois à leur statut hérité de la période sassanide et à leur rôle dans l'administration gouvernementale pour l'échelle du village. Toutefois, il reste à interroger leur qualité de

⁷⁷ JÜRGEN, Paul, « Dihqān », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne]; MORONY (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 205.

⁷⁸ MORONY, Michael (1976), "The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq", *Iran*, 14, p. 46.

⁷⁹ CAMPOPIANO (2013), « L'administration des impôts en Iraq et en Iran de la fin de la période sassanide à la crise du califat abbasside », p. 20.

⁸⁰ JÜRGEN, Paul, « Dihqān », *Encyclopedia of Islam, THREE* [En ligne].

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Al-Zubayr b. Bakkār, *Aḥbār al-Muwaffaqiyyāt*, p. 243-247.

propriétaires de domaines. Elle fait peu de doute d'après les différentes anecdotes comme, par exemple, celle qui rapportait le cas du conflit lié au domaine al-Subayṭiyya que nous avons étudié dans le chapitre précédent⁸³. Dans ce double conflit, le calife al-Manṣūr décide de récupérer un domaine contre l'avis de notables baṣriens qui craignent pour la qualité de leur eau. Malgré leur désaccord, al-Manṣūr entreprend la revivification du domaine par l'intermédiaire de son *wakīl*. Une partie de ce domaine était un fourré qui était la propriété d'un *dihqān* du nom de Subayṭ (d'où le nom du domaine). L'intendant d'al-Manṣūr ne paya pas toute la somme prévue par la vente de ce domaine ce qui conduit le *dihqān* à demander, jusqu'à sa mort, le reste de la somme à percevoir auprès du calife⁸⁴. Cet exemple atteste le fait que les *dahāqīn* étaient toujours des propriétaires au début de la période abbasside. Quoi qu'il en soit, le terme de *dihqān* (pl. *dahāqīn*) désigne d'abord, dans les sources arabes, une fonction socio-administrative dans la société rurale bas-iraquienne. Cette fonction allait de pair avec le fait qu'ils étaient propriétaires de domaines, ce qui renforçait leur position de notables ruraux. Cette position pouvait être réelle mais il est également possible, dans la mesure où le titre était transmissible de génération en génération, qu'il rappelait un passé désormais révolu. Les porteurs du titre l'auraient conservé avec leurs terres mais en ayant perdu leur fonction administrative, par exemple.

Aussi pensons-nous que la notion de *dihqān* renvoie à un échelon intermédiaire dans la hiérarchie de la société bas-iraquienne. Il est permis de le penser, car la dénomination est singularisée, généralement individualisée et qu'elle s'accompagne parfois du nom de celui qui est désigné. Par ailleurs, les *aḥbār* qui les mettent en scène en font des intermédiaires, une petite notabilité souvent d'origine persane ayant un rôle dans les villages du Sawād, rôle conforté par leur possession de terres. Aller plus loin dans l'analyse reviendrait à établir des conjectures très incertaines, mais le fait qu'ils aient été des propriétaires les distingue, sans nul doute, de ceux qui sont communément appelés paysans. Cet extrait de la chronique d'al-Ṭabarī, pour l'année 16/637-638, donc dans les premiers temps suivant la conquête de l'Iraq, le confirme clairement :

Selon al-Sarī, d'après Šu'ayb, d'après Sayf, d'après al-Walīd b. 'Abdallāh b. Abī Ṭayba d'après son père : les paysans (*fallāḥūn*), pour les routes, les ponts, les marchés, le labour et le commerce, étaient rétribués pour leur travail selon leurs efforts. Les *dahāqīn*, pour la *ḡizya*, étaient rétribués selon leurs efforts, et selon la mise en culture des terres (*al-'imāra*)⁸⁵.

⁸³ Voir *supra*, Chapitre 7, p. 326-338 et Annexe, p. 479.

⁸⁴ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 221-222.

⁸⁵ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 4, p. 32.

Les *dahāqīn* sont placés dans une catégorie différente de celle des paysans dont on remarquera par ailleurs que les fonctions qui leur sont associées dépassent le simple entretien des terres, rendu dans ce passage par le nom *al-ḥart* soit le labour. Dans ce passage, *al-fallāḥūn* devrait peut-être traduit par « travailleurs manuels », ce qui constitue effectivement un nom générique recouvrant un ensemble d’occupations liées à la campagne : l’entretien des routes, des ponts, le travail sur les marchés. Les *dahāqīn* désignent dans ce passage ceux qui étaient en charge de la perception d’un impôt, appelé *ḡizya*, et de la mise en culture des terres. Cela reprendrait la situation telle qu’elle est décrite pour la période sassanide.

2.2. Appeler les paysans par leurs noms

Comme cela a été précisé, le terme de « paysan » a été privilégié pour sa généralité. Le terme implique un rapport à la terre, à la ruralité sans pour autant préciser les fonctions ou les activités. Ce point cherche à mettre en évidence les termes arabes qui permettent d’identifier ces paysans dans les sources. Comment les appelait-on ? Quels enjeux entourent cette entreprise d’identification des acteurs ? Peut-on distinguer les termes génériques de noms renvoyant à des fonctions plus précises, comme laboureurs, cultivateurs, tenanciers ?

2.2.1. L’épineux problème de la terminologie

Appréhender une société suppose de pouvoir identifier ses membres. Le travail sur les mots utilisés pour désigner les groupes de cette société est donc incontournable. Pour pouvoir travailler sur la société paysanne bas-iraquienne, il importe d’identifier les acteurs, de les distinguer et de comprendre quelles relations ils entretenaient. Les chercheurs s’y sont bien entendu attelés. Maria Shatzmiller dans *Labour in the Medieval Islamic World* propose par exemple une liste des termes utilisés en arabe pour les acteurs de l’activité agricole et les date⁸⁶. Parmi les mots qu’elle répertorie, pour l’Iraq, – exclusion faite des termes plus spécifiques comme « creuseur de canaux », le tableau suivant met en miroir nom arabe et traduction anglaise proposée par l’auteur⁸⁷ :

Terme arabe	Traduction anglaise proposée par M. Shatzmiller
<i>akkār</i>	Peasant, farmer, farm

⁸⁶ SHATZMILLER, Maria (1994), *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, Brill.

⁸⁷ SHATZMILLER (1994), *Labour in the Medieval Islamic World*, p.101-102.

<i>irrīs</i>	Peasant, share-cropper
<i>muzāri</i> ⁸	Farmer, peasant
<i>nabaṭ</i>	peasant
<i>tānī</i>	Farmer, landholder
<i>ruzkārī</i>	Day laborer

L'absence dans cette liste de *fallāḥ* étonne. Maria Shatzmiller date le terme du XIV^e siècle et elle localise son utilisation surtout en Égypte⁸⁸. Cette absence, autant que l'explication de l'auteur, surprennent à plus d'un titre car le terme est présent, pour l'Iraq des premiers siècles, dans la chronique d'al-Ṭabarī, chez les juristes et dans *L'Agriculture nabatéenne*⁸⁹.

Deux autres remarques s'imposent. La première tient à la synonymie existante entre plusieurs termes arabes. En effet, pour plusieurs des termes arabes (*akkār*, *irrīs*, *muzāri*⁸, *nabaṭ*), l'auteur traduit par le mot de « paysan » et privilégie donc un générique. Cependant, dans plusieurs de ces cas, M. Shatzmiller ajoute un second terme, celui-ci plus spécifique : « farmer » donc agriculteur ou cultivateur ou « share-cropper » autrement dit métayer. Cette double assignation sémantique est un point très important dans ce contexte et il en sera à nouveau question lors de l'étude des mots en contexte. Elle indique dans le même temps que l'enjeu de l'identification des acteurs est corrélé à celui de la traduction.

Les problèmes posés par la traduction et leurs conséquences en termes d'appréhension de la société paysanne peuvent être présentés à partir de cette tradition relative au Sawād mentionnée, notamment, dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* d'Abū Yūsuf et celui de Yaḥyā b. Ādam ainsi que dans *Futūḥ al-Buldān* d'al-Balāḍurī. Il s'agit d'analyser les traductions qui en ont été proposées par, respectivement, E. Fagnan, A. Ben Shemesh et Ph. Khoury Hitti⁹⁰. Dans les trois cas, cette tradition remonte aux mêmes autorités⁹¹, à savoir : Muḥammad b. Ishāq d'après Ḥārīṭa b. Muḍarrib d'après 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb lui-même⁹². Le passage varie en termes de *lafẓ*

⁸⁸ SHATZMILLER (1994), *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 101.

⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, vol. 4, p. 32 [exemple traduit dans ce chapitre] ; pour Ibn Waḥṣiyya, voir *infra*.

⁹⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 78 traduction de E. Fagnan, p. 57 ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 81 traduction de A. Ben Shemesh, p. 41 ; al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 162 traduction de Ph. Khoury Hitti, vol. 1, p. 423.

⁹¹ Dans la mesure où al-Balāḍurī tient précisément l'anecdote de Yaḥyā b. Ādam lui-même, cette similarité entre les chaînes de garants est peu surprenante.

⁹² Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān* : « al-Husayn b. al-Aswad – Yaḥyā b. Ādam – Israil – Abī Ishāq - Ḥārīṭa b. Muḍarrib » ; Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ* : « – Yaḥyā b. Ādam – Israil – Abī Ishāq - Ḥārīṭa b. Muḍarrib - 'Umar » ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ* : « Muḥammad b. Ishāq - Ḥārīṭa b. Muḍarrib - 'Umar ».

(forme) entre les trois ouvrages mais le sens général est plus ou moins le même. En substance, le contenu est le suivant : ‘Umar b. Ḥaṭṭāb décida de diviser le Sawād entre les musulmans et pour cela ordonna un arpentage. Chaque musulman se verra attribuer, ou disposera, de trois *fallāḥīn* (dans le *Kitāb al-Ḥarāğ* d’Abū Yūsuf, il est indiqué « deux ou trois »). Cette décision prise par ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb fut ensuite amendée puisqu’il fut ordonné de ne pas diviser le Sawād⁹³.

Pas de variation entre les trois traditions : c’est le terme *fallāḥ* qui est utilisé en arabe, confirmant par là même la critique formulée à l’encontre de l’observation erronée de M. Shatzmiller au sujet de ce terme. Dans leurs traductions respectives, les trois auteurs cités précédemment font le choix de rendre *fallāḥīn* par trois termes différents qui n’ont pas la même signification. Alors que Ph. Khoury Hitti préfère le générique « peasant », A. Ben Shemesh fait le choix de celui de « tenant » qui signifie, en français, tenancier ou métayer, autrement dit quelqu’un qui est en charge d’un domaine mais qui n’en est pas propriétaire. Ce terme est plus spécifique que celui de « peasant » et il est en général employé pour traduire le terme de *muzāri*. De plus, alors que Ph. Khoury Hitti s’en tient à une traduction neutre du mot de *fallāḥīn* (qui est d’après nous la plus juste), A. Ben Shemesh interprète le texte, puisqu’il suppose un certain rapport entre ces hommes et la terre d’une part, et entre ces hommes et les musulmans pour lesquels ils seraient mis à disposition d’autre part. Or dans la tradition relative à la division du Sawād, il n’est pas possible de formuler ce genre d’hypothèse. Le choix de traduction de A. Ben Shemesh peut être considéré comme un choix délibéré car, par ailleurs, dans sa traduction il choisit de rendre *fallāḥīn* par « peasants » : « Fear God in treating the peasants and do not kill them⁹⁴ ». E. Fagnan, quant à lui, choisit de rendre le terme arabe par le français « cultivateur ». En français le terme est défini comme désignant une personne dont l’activité consiste à cultiver le sol en vue de la production agricole⁹⁵, il renvoie donc à une fonction, une activité mais il est dans le même temps considéré comme étant un « quasi-synonyme » d’agriculteur et de paysan. Autrement dit, le terme peut être à la fois un générique ou un spécifique et cette imprécision empêche de statuer sur le choix opéré par E. Fagnan. Considérerait-il alors que « cultivateur » avait le même sens que « paysan » ou pensait-il qu’il était limité au sens restreint de celui qui cultive la terre ?

⁹³ Voir *supra*, Chapitre 5, 1.1. L’évènement de la conquête du Sawād, p. 217-224.

⁹⁴ Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 87 : أتقوا الله في الفلاحين، لا تقتلوهم ; traduction de A. Ben Shemesh, p. 46.

⁹⁵ Voir le Trésor de la langue française.

Un choix de traduction n'est donc pas neutre. La traduction pose ainsi de nombreux problèmes en termes d'identification et d'interprétation liés aux complexités des langues et également à un manque de prise en compte des contextes d'emploi des mots. Il est indispensable d'étudier les occurrences en contexte, dans leur situation d'emploi. En cela, notre approche s'apparente à la démarche suivie dans le cadre de l'étymologie sociale⁹⁶. Pour les partisans de cette approche, le sens des mots ne sort pas des mots mais s'élabore avec les causes sociales de leur mise en usage. Il s'agit donc de rendre compte des relations de pouvoir sous-jacentes en s'intéressant à l'étude des contextes et des situations d'emploi des mots.

2.2.2. Les ambiguïtés des génériques : *fallāḥ* et *akkār*

Nicolas Michel rappelle les enjeux sémantiques et interprétatifs propres à une étude de la terminologie sur les paysans⁹⁷:

Malgré toutes les précautions dont il peut s'entourer, l'historien est influencé par la langue qu'il utilise. Traduire *fallāḥ* par « fellah », c'est-à-dire apparemment rester neutre, c'est l'enrober des lieux communs évoqués plus haut ; par « paysan » ou « cultivateur » (*peasant* ou *farmer* en anglais), c'est supposer au mot arabe un sens aussi vague ou ambigu que les mots français. Rappelons qu'en effet tous les paysans ne cultivent pas la terre ; et dans l'entreprise de l'agriculture se superposent des niveaux que les sociétés agraires répartissent souvent entre différents acteurs : la décision d'entreprendre des cultures, la gestion quotidienne des travaux et du cheptel, les actes de semailles, du labour, de la moisson, etc. Les ruralistes sont habitués à la complexité et à l'ambiguïté des termes vernaculaires désignant ces différents niveaux. La richesse du fait est menacée de disparaître dans l'indistinct⁹⁸.

Ainsi Nicolas Michel montre-t-il, à partir de la littérature administrative des XIII^e et XV^e siècles ainsi que du règlement ottoman de 1525 et des vestiges des registres cadastraux que, pour l'Égypte, le *fallāḥ* ne désignait pas n'importe quel paysan de la campagne égyptienne. Au contraire, les *fallāḥūn* faisaient référence à des « entrepreneurs de culture », autrement dit à un groupe de personnes qui avançaient les fonds, les semences, le bétail qui étaient indispensables à la culture. En plus de cela ils portaient pour le village la charge fiscale⁹⁹. En Égypte, le mot et le statut qui l'accompagnait dateraient, selon N. Michel, du règne de Saladin

⁹⁶ Voir par exemple TOURNIER, Michel (1989), « Aux sources du sens, l'étymologie sociale », *Cahiers de la praxématique*, 12, p. 9-20.

⁹⁷ MICHEL, Nicolas (2000), « Devoirs fiscaux et droits fonciers : la condition des fellahs égyptiens », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43/4, p. 521-578. Nous choisissons de reproduire le passage en question qui nous semble utile pour la situation qui nous occupe

⁹⁸ MICHEL (2000), « Devoirs fiscaux et droits fonciers », p. 523-524.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 571.

et de la généralisation du système de l'*iqṭā'* dans les campagnes. L'étude réalisée par N. Michel permet donc de montrer que la réalité cachée derrière la dénomination de *fellahs* était bien plus complexe que la « non-traduction » du mot le laissait entendre.

Cet exercice est-il réalisable pour le Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle ? Dans ce qui suit, il s'agit de montrer la complexité des termes génériques employés pour parler des paysans bas-iraquiens et de voir dans quelle mesure l'ambiguïté de ces termes dans les sources est révélatrice d'une certaine vision de la société paysanne.

Dans l'extrait tiré de l'article de N. Michel, la diversité des actions sur la terre est rappelée de même que le fait que « tous les paysans ne cultiv[aient] pas la terre ». Dans son dictionnaire des termes agricoles, publié en 1957, Muṣṭafa Šihabī distingue plusieurs acteurs. Le *zāri'* (pl. *zurra'*) est ainsi un « agriculteur » qui met en valeur sa terre en utilisant des travailleurs et des *fallāhīn* tandis que le *fallāḥ* et l'*akkār* sont des « cultivateurs » qui travaillent de leurs mains. Le *muzāri'* et le *mu'akkar* sont quant à eux des « métayers ». Par ailleurs, au nombre des mots arabes pour dire « cultivateur », on trouve aussi *ḥarrāt*¹⁰⁰. Il est évident que ces distinctions opérées par l'auteur du dictionnaire, certainement à partir de la réalité linguistique et sociale de son temps, ne sont pas tout à fait opératoires dans la société paysanne bas-iraquienne du II^e/VIII^e siècle.

La distinction entre différentes actions sur la terre est indiquée dans *L'Agriculture nabatéenne*, lorsque son traducteur rappelle les mérites de l'agriculture et des agriculteurs et qu'il précise « le labour (*al-filāḥa*), l'ensemencement (*al-zirā'a*) et l'entretien (*al-'imāra*) sont à l'origine de l'existence des plantes¹⁰¹ ». Trois racines différentes en arabe pour trois actions différentes : *f-l-ḥ* pour le fait de labourer la terre, *z-r-'* l'action de semer les graines et *'-m-r* pour l'entretien nécessaire des plantes ; trois sens que recouvre, dans une certaine mesure, la racine *h-r-t*. Alors qu'*al-filāḥa* possède dans ce passage une signification spécifique, les textes contiennent un nombre d'occurrences du mot *fallāḥūn* qui renvoie de façon générique aux paysans, et non seulement aux laboureurs. En effet, les deux noms les plus souvent utilisés dans les sources du corpus pour désigner les paysans bas-iraquiens sont *fallāḥ* et *akkār*.

Dans *L'agriculture nabatéenne*, les deux sections consacrées à la conduite d'une exploitation agricole dans lesquelles sont peints les portraits du propriétaire (*rabb al-ḍay'a*) et

¹⁰⁰ ŠIHABI, Muṣṭafa (1957), *Dictionnaire français-arabe des termes agricole*, Le Caire.

¹⁰¹ Ibn Waḥšiyya, *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya*, tome 2, p. 702. Dans sa traduction T. Fahd choisit de traduire avec un seul terme celui d'« agriculture », même si en note, il précise que ce sont bien trois termes qui doivent être pris en considération.

de l'intendant (*wakīl*) offrent une matière intéressante pour l'étude de l'emploi de ces deux termes en contexte¹⁰². *Fallāḥ* et *akkār* ne sont tout d'abord jamais utilisés au singulier mais toujours dans leur forme plurielle *fallāḥūn/fallāḥīn* et *akara*. Ils sont donc envisagés comme des collectifs. Ensuite, on observe deux situations d'emploi : soit ils sont employés seuls et semblent alors pouvoir se substituer comme des synonymes, soit ils sont cités ensemble mais distingués l'un de l'autre. Dans le passage concernant l'intendant de l'exploitation, il est précisé que ce dernier doit montrer aux travailleurs du domaine qu'il est attaché aux traditions, on lit : *wa-an tarāhu al-akaratu wa-l-fallāḥūn*¹⁰³. À première vue, les deux noms renverraient alors à deux groupes différents. Cela est par ailleurs observé dans un autre passage qui indique que le propriétaire peut converser avec un homme qui ne fait pas partie ni des *fallāḥūn*, ni des *akara*, ni des gens de passage dans le domaine (*al-matīfīn bi-l-ḡay'a*)¹⁰⁴. Comment comprendre ces deux situations dans une certaine mesure contradictoires ?

Dans la majorité des cas d'emploi, les deux termes sont utilisés comme des synonymes et leur alternance ne semble pas répondre à une logique sémantique spécifique, ils renvoient à ceux qui sont employés sur le domaine et sont encadrés par l'intendant. Leurs fonctions ne peuvent pas être induites du contexte sauf dans un cas où le propriétaire doit poser des questions aux *fallāḥūn* relatives aux arbres (*šaḡar*) et aux cultures (*al-zara'*), ce qui permet de dire que le terme de *fallāḥ* n'est en aucun cas utilisé dans un sens restreint de laboureur, mais qu'il renvoie à toutes les tâches touchant l'exploitation des terres. En d'autres termes, les noms *al-fallāḥūn* et *al-akara* signifient dans ces deux sections, la plupart du temps, ceux qui travaillent de leurs mains sur les terres de l'exploitation, englobant toutes les activités relatives à la culture (labour, ensemencement, entretien, moisson...). Du reste, ils existent tous les deux dans le lexique syriaque pour dire celui qui laboure (en particulier pour *akkār/akoro*), l'agriculteur ou cultivateur (peut-être réservé au *fallāḥ/PoulHono*)¹⁰⁵.

Dans le reste des cas, l'emploi des deux termes peut indiquer que, dans un même texte, deux sens distincts se côtoieraient : l'un général qui renverrait aux travailleurs de la terre, l'autre plus spécifique qui distinguerait des groupes différents au sein de ces travailleurs. La différence tenait peut-être à leur position dans la hiérarchie paysanne : les *akara* ne travaillant que de leurs bras ou se bornant à labourer le sol, les *fallāḥūn* possédant du bétail ou des outils. L'inverse est également envisageable : les *akara* dominant les *fallāḥūn*. C'est notamment

¹⁰² Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 194-209.

¹⁰³ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 203.

¹⁰⁴ Ibn Waḥšiyya, *L'agriculture nabatéenne*, tome 1, p. 195.

¹⁰⁵ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 236-237. Paysan en syriaque *akoro*.

l'opinion de M. A. Ğ. Beg qui s'appuie notamment sur un extrait de *La Configuration de la terre* d'Ibn Ḥawqal dans le passage qu'il consacre à la Haute-Mésopotamie dans lequel on lit « *al-ḥāṣil dūna l-wāṣil bi-ḥaqq al-muqāsama ilā l-akara wa-l-muzāri 'īn...*¹⁰⁶ » et considère que les *akara* étaient des métayers, plaçant alors sur un même pied d'égalité les deux termes « *al-akara wa-l-muzāri 'īn* ». Le système de la *muqāsama* allait en effet de pair avec le système de la *muzāra'*a. Pour autant d'autres occurrences de l'expression « *al-akara wa-l-muzāri 'ūn* » semblent autoriser à considérer qu'une distinction est nécessaire entre *akara* et *muzāri 'ūn*. Il faut en tout cas noter que la nature de la différence entre les groupes auxquels ces termes renverraient est difficilement saisissable à la lecture des sections étudiées.

Il serait également possible de formuler l'hypothèse selon laquelle *akara* et *fallāḥūn* permettaient de distinguer des paysans originaires de régions différentes, d'ethnies différentes. Le terme *akara* serait réservé aux Araméens, des « Nabatéens » originaires de la Mésopotamie tandis que « *fallāḥūn* » indiquerait qu'ils n'étaient pas des locaux mais venaient d'ailleurs (des Arabes ?). Il est nécessaire d'établir une distinction entre ces deux termes et donc entre deux groupes que leur nom permet de signifier.

Il n'en demeure pas moins que l'on peut conclure de l'étude de ce passage que les deux termes *akara* et *fallāḥūn*, dans *L'agriculture nabatéenne*, désignent ceux qui travaillent la terre de manière générale et collective. Leur rapport avec la propriété du sol ne peut être inféré du matériel utilisé. On ne peut établir s'ils possédaient un « lopin » de terre à eux mais étaient employés sur les domaines d'un autre. Il est également possible de formuler l'hypothèse qu'ils étaient des ouvriers agricoles sans terre¹⁰⁷. La nature des relations, contractuelles, entre ces paysans et le propriétaire n'est, en outre, pas déductible de ces sections.

D'autres situations d'emploi permettent de préciser un peu plus le sens social de *akkār*. Dans *Les Conquêtes des pays* d'al-Balāḍurī, dans le passage concernant la revivification de nombreuses terres dans les marais par Maslama b. 'Abd al-Malik, il est précisé « *ta'allafa al-akara wa-l-muzāri 'īn* » autrement dit « il entra en rapport avec des *akara* et des *muzāri 'īn* »¹⁰⁸. Comment comprendre ces deux termes ? Dans la mesure où le contexte est celui de la récupération de terres on peut formuler l'hypothèse selon laquelle les deux noms devraient être compris dans leur sens restreint, respectivement de laboureur et de semeur. Cependant le contexte permet aussi d'interpréter le passage d'une autre manière. En effet, *muzāri'* désigne

¹⁰⁶ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-Ard*, p. 217.

¹⁰⁷ C'est le point de vue de BEG (2003), « Agricultural and Irrigation Labourers », p. 236-237

¹⁰⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178.

également un métayer ou tenancier qui a établi un contrat d'exploitation de la terre avec le propriétaire, selon des modalités sur lesquelles nous reviendrons plus tard¹⁰⁹, et il pourrait tout à fait être compris de la sorte dans le passage en question, *akara* désignant alors les travailleurs de la terre, employés par le métayer. Le contexte dans lequel sont employées les différentes occurrences est donc indispensable pour en comprendre leur sens et leur implication sociale. La difficulté tient donc souvent à déterminer le contexte d'écriture et d'emploi.

Dans un autre passage de *Futūḥ al-Buldān*, lorsqu'est décrit combien Alī b. Abī Ṭālib prélevait sur les terres et sur les hommes du Sawād¹¹⁰, une distinction est opérée entre les *dahāqīn* sur qui sont prélevés 48 *dirhams*, les marchands 24 *dirhams* et « *al-akara wa-sā'ir man baqā minhum* » / « les paysans et tous ceux qui restent », 12 *dirhams*¹¹¹. Placés dans une liste hiérarchique, les *akara* sont donc tout en bas, même s'ils sont les « avant-derniers » dans une certaine mesure. Distincts des marchands quant à leur fonction, ils le sont également des *dahāqīn*. Dans la mesure où ils sont les moins taxés, l'on peut déduire qu'ils étaient parmi les plus pauvres dans l'échelle sociale bas-irakienne. Dans ce contexte, la signification d'*akara* est liée à une position clairement inférieure dans la société paysanne.

Enfin, dans *Le livre des avars*, al-Ġāḥiẓ mettait en scène un *akkār* et son maître¹¹². Son anecdote peint un homme dont la fonction s'apparente à celle d'un domestique et pas seulement à un paysan. Ainsi, l'étude de plusieurs situations d'emploi pour un même terme permet d'affiner ou de confirmer son sens. Dans le Bas-Iraq du II^e/VIII^e siècle, les *akara* étaient des paysans, travaillant généralement la terre mais pouvant occuper d'autres fonctions subalternes, et qui étaient soumis à l'impôt de capitation le moins élevé. La signification sociale du terme peut donc être précisée.

Il apparaît néanmoins que les termes communément utilisés pour parler des paysans bas-irakiens, à savoir *al-fallāḥūn* et *al-akara* sont avant tout des collectifs employés la plupart du temps comme des génériques. Cet emploi générique peut être lié à l'objectif de l'auteur qui, compte tenu de son propos, n'a pas besoin de donner de plus amples précisions, car dans ce cas, il ferait le choix de notions plus précises; c'est certainement le cas dans *L'Agriculture nabatéenne* par exemple. Mais, dans le même temps, le choix du collectif générique révèle un certain rapport de domination et de pouvoir. Les auteurs ne prennent pas nécessairement la

¹⁰⁹ Voir *infra*, IV.

¹¹⁰ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 165.

¹¹¹ *Idem*.

¹¹² Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 129 [trad. p. 185-186].

peine d'être précis, d'opérer des distinctions claires entre les acteurs qui forment un tout par leur condition paysanne. Cela tient notamment à ce que les paysans ne sont ni l'objet, ni le sujet de leurs ouvrages.

Nous sommes donc réduits à dessiner une société paysanne bas-irakienne aux contours flous car le patron qui nous sert de modèle a été réalisé par des auteurs qui connaissaient mal l'objet à reproduire ou s'en désintéressaient. C'est en tout cas ce que nous concluons de l'analyse en contexte des termes directement liés à la question du rapport à la terre.

2.2.3. Des collectifs pour des peuples ? : Zang̃ et Nabaṭ

D'autres collectifs, non construits à partir de racines renvoyant à une action sur la terre, désignaient les paysans bas-iraquiens. « Zang̃ » et « Nabaṭ » appartiennent ainsi au champ lexical de la paysannerie bas-irakienne du II^e/VIII^e siècle. Ils ne désignent cependant pas la même réalité sociale ni ethnique. Dans le chapitre traitant de l'exercice du pouvoir dans la région bas-irakienne au II^e/VIII^e siècle, nous avons évoqué les Zang̃, principalement connus pour leur grande révolte menée par 'Alī b. Muḥammad, à la fin des années 860, qui marqua durablement la région¹¹³. Population servile venant des côtes d'Afrique orientale, les Zang̃ étaient employés à rendre cultivables les terres salines de la région de Baṣra. Un extrait de l'ouvrage anonyme *Kitāb al-'Uyūn* décrit les tâches pour lesquelles ils étaient utilisés, et permet de préciser la courte mention chez al-Ṭabarī qui les décrivait comme des terrassiers : « Les Baṣriens achetèrent des Zang̃ et les envoyèrent dans les marais (*sibāḥ*) afin de nettoyer (*yaksahūna*) ce sel jusqu'à ce qu'ils atteignent le bon sol et rendent ces terres fertiles.¹¹⁴ » On peut déduire que ces Zang̃ avaient été achetés pour entreprendre la récupération des terres qui avaient été concédées par l'État omeyyade dans la région de Baṣra. Aussi le fait que les premières attestations de ces esclaves datent de 70/689¹¹⁵ coïnciderait-il avec le mouvement de concessions terriennes dans un espace où les terres n'étaient pas occupées, car impropres à la culture. En d'autres termes, l'installation des Zang̃ dans la région pourrait être mise en relation directe avec le mouvement de concessions des terres et donc, comme nous l'avons montré dans le chapitre consacré à la fabrication des propriétaires, avec l'investissement

¹¹³ Voir *supra*, Chapitre 4, 3.3.2., p. 203-204.

¹¹⁴ Dans sa thèse *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, Peter Verkinderen traduit et exploite ce passage (p. 180-181) : traduction de l'anglais : "the Baṣrans bought Zanj and sent them into the salt flats (*sibāḥ*) to clear (*yaksahūna*) these until they reached good soil and made them fertile". Référence dans la source : *Kitāb al-'Uyūn*, cod. Berol. F. 53.

¹¹⁵ POPOVIC, Alexandre (1976), *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle*, Paris, P. Geuthner, p. 62.

engagé dans le processus de récupération et de mise en culture de ces terres¹¹⁶. H. Kennedy souligne que l'achat, l'entretien et la gestion d'un important nombre d'esclaves étaient très coûteux et que les paysans libres et rémunérés étaient certainement majoritaires¹¹⁷. À l'échelle de tout le Sawād, il fait en effet peu de doute que la paysannerie servile n'était pas majoritaire. Néanmoins, à l'échelle de l'arrière-pays de Bašra, il est possible que la présence des Zang ait été importante. Dans la région de Bašra, où s'effectuèrent ces importants investissements, une fois remis en culture, les domaines auraient été exploités pour générer d'importants revenus grâce, par exemple, à la culture de la canne à sucre, dans laquelle on utilisait les Zang¹¹⁸. Ainsi, les Zang constituaient une partie de la population paysanne bas-iraquienne, un groupe d'esclaves principalement utilisés dans le sud du Bas-Iraq et directement attachés aux entreprises de récupération de terres et d'exploitation intensive de celles-ci. À lui seul, le mot de Zang permet une identification multiple : une ethnie et une origine géographique, un statut social, un certain rapport avec la terre, des fonctions spécifiques.

Le mot *nabaṭ* est quant à lui plus imprécis en même temps qu'il est plus inclusif. Dans son article sur les travailleurs agricoles dans la vie économique et sociale de l'Iraq sous les califats omeyyades et abbassides, M. A. Ğ. Beg établit un lien entre les *akara* et les *Nabaṭ* puisqu'il considère que les *akara* formaient un important groupe de travailleurs qui devaient être des *Nabaṭ* et que le terme aurait pour signification « paysan du Sawād¹¹⁹ ». H. Al-Sāmmarrāie, quant à lui, fait des nabatéens (francisation de *nabaṭ*) les cultivateurs qui étaient, en nombre, les plus importants dans le Sawād¹²⁰. M. Shatzmiller comptait ce nom au nombre de ceux qui servent à dire « paysan ». Si le lien entre les nabatéens d'Iraq et la paysannerie est clair, le terme ne renvoie pas étymologiquement à une occupation. Tracer son étymologie consiste d'ailleurs en une entreprise difficile. J.-M. Fiey s'est interrogé sur l'origine du mot. Il rappelait ainsi que la racine *n-b-ṭ*, associée à *istanbaṭa* signifiant « tirer de l'eau », ferait référence aux Arabes sédentarisés qui auraient abandonné le nomadisme et le pastoralisme pour l'agriculture, mais il indiquait dans le même temps que le flou entourant le sens de ce mot demeurerait¹²¹. Dans ce cas précis, l'étude du mot dans son contexte d'emploi permet de préciser son sens pour la région iraquienne des premiers siècles de l'Islam.

¹¹⁶ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.2. La concession foncière.

¹¹⁷ KENNEDY (2011) "The Feeding of the Five Hundred Thousand", p. 183

¹¹⁸ CAMPOPIANO (2012), "State, Land Tax and Agriculture in Iraq", p. 28.

¹¹⁹ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 241.

¹²⁰ AL-SĀMMARRĀIE (1972), *Agriculture in Iraq during the third century*, p. 50.

¹²¹ FIEY, Jean-Maurice (1990), « Les Nabaṭ de Kaskar-Wāsiṭ dans les premiers siècles de l'Islam », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 51, p. 65-67.

Les nabatéens/Nabaṭ constituait la population qui peuplait le Bas-Iraq lorsque la conquête islamique de la région eut lieu. Dans un court extrait du *Ta' rīḥ Baġdād* d'al-Baġdādī, on lit que, lorsque les Musulmans firent la conquête du Sawād, ils ne tuèrent pas les Nabaṭ ni les *dahāqīn*, mais qu'ils les soumirent à l'impôt¹²². Il est intéressant de voir que les populations alors associées à cette région sont les Nabaṭ d'une part et les *dahāqīn* d'autre part. Ailleurs, nous avons lu que les *dahāqīn* étaient distingués des *akara*¹²³ et l'on peut donc penser une correspondance entre *akara* et *nabaṭ* qui tiendrait à ce que les Nabaṭ étaient principalement des paysans qui cultivaient la terre. Dans le passage du *Ta' rīḥ Baġdād*, peut-être qu'occupation et origine ethnique, voire statut social, se superposent-ils dans le choix des mots de sorte que *dahāqīn* désigneraient les Perses et les notables du Sawād – même si tous les *dahāqīn* n'étaient pas d'origine persane – tandis que Nabaṭ serait une indication pour les autochtones et leur activité paysanne. Notre opinion est que les nabatéens en Iraq désignaient la population locale d'implantation ancienne dont l'occupation principale avait un lien direct avec la terre.

Dans cette perspective, J. M. Fiey a cherché à délimiter le territoire des Nabaṭ, à partir notamment du relevé des villages indiqués comme « nabatéens » dans le *Mu' ḡam al-Buldān* de Yāqūt et dans l'ouvrage d'Ibn al-Faqīh¹²⁴. Avec l'indication fournie par al-Baġdādī dans le *Ta' rīḥ Baġdād* indiquant que les frontières du royaume des Nabatéens étaient comprises entre al-Anbar et Kaškar¹²⁵, on peut déduire que les populations désignées comme nabatéennes peuplaient principalement le nord du Bas-Iraq et le nord de l'Iraq, soit le cœur du Sawād, là où se situaient les principales terres agricoles qui profitaient de l'immense réseau de canaux¹²⁶. Les Nabatéens du Bas-Iraq sont donc d'abord les autochtones dont l'occupation principale était l'exploitation des terres, ce qui en fait un nom se rapportant à la paysannerie bas-iraquienne sans précision de leur fonction. On ne peut en effet inférer leur lien exact avec la terre : s'ils en étaient les tenanciers, ou les métayers, ou des travailleurs journaliers ; s'ils possédaient ou non leurs terres. Il est dès lors difficile d'établir dans quelle mesure *nabaṭ* faisait référence à la paysannerie sans terre ou s'il pouvait inclure des propriétaires, notamment chrétiens et juifs. Le mot, en propre, ne porte pas une telle précision sémantique. Pour autant, il apparaît qu'il sert à désigner, soit les populations locales dans leur ensemble, soit la paysannerie locale. Le

¹²² Al-Baġdādī, *Ta' rīḥ, Baġdād*, vol. 1, p. 41.

¹²³ Voir *supra*, p. 391.

¹²⁴ FIEY (1990), « Les Nabaṭ de Kaskar-Wāsiṭ dans les premiers siècles de l'Islam », p. 60-65.

¹²⁵ Correspondant donc à ce que nous identifions comme la région traitée dans *L'Agriculture nabatéenne*, voir *supra*, p. 374.

¹²⁶ Al-Baġdādī, *Ta' rīḥ, Baġdād*, vol. 1, p. 79 par exemple.

mot charriait par ailleurs des connotations souvent négatives qui assimilaient les porteurs du nom à des rustres¹²⁷.

L'étude du terme de *nabaṭ*, de ses occurrences et surtout de ses situations d'emploi, pourrait constituer l'objet de plus amples recherches que nous ne pouvons pas réaliser dans le cadre de cette thèse. Nous nous limitons donc à dire que *nabaṭ*, dans les sources que nous avons étudiées, sert à appeler les paysans bas-iraquiens qui étaient installés dans la région de longue date, parlaient l'araméen et qu'ils avaient pour religions principales : le christianisme, le judaïsme et le paganisme. C'est parce que l'agriculture était leur activité première que le terme de *nabaṭ* peut être traduit par paysan mais il faut alors préciser « paysan iraquien ».

2.2.4. Des termes pour des fonctions

Nous avons volontairement choisi de préciser la signification des mots employés le plus souvent dans nos sources et pour lesquels nous pensons que le recours à la prise en compte du contexte d'emploi s'impose : *akara*, *fallāḥūn*, *nabaṭ*, *zanġ*. En effet, en s'attachant à rendre compte des valeurs prises par ces mots et du sens porté par les énoncés dans leur situation d'emploi, nous avons pu analyser les relations entre ces différents noms et ce que l'on pouvait en comprendre de la société paysanne, surtout de la manière dont celle-ci était considérée.

Il existe néanmoins d'autres noms, rencontrés dans les sources, qui renvoient à des occupations directement liées à la terre bas-iraquienne. Dans la région, ces termes se répartissent en deux grands ensembles : l'exploitation des terres d'une part et le système de canalisation d'autre part. Nous l'évoquons lorsque nous discutons l'ambiguïté des termes génériques. Les racines *f-l-h*, *z-r-* et *-m-r* peuvent être employées dans leur sens spécifique de, respectivement, labourer la terre, semer les graines et entretenir les plantes. C'est en particulier le cas de *ḥarrāt* (pl. *ḥarrātūn*) qui désigne un laboureur qui travaillait contre un salaire en monnaie¹²⁸. Il faut mentionner le terme de *ḥaṣṣād* (pl. *ḥawāṣid*) qui fait directement référence au travailleur saisonnier qui était employé au moment des récoltes¹²⁹. Le terme de *fā'il*, qui peut être employé pour parler d'un travailleur agricole non-qualifié, est construit à partir d'une racine arabe (*fā'ala* qui veut dire « faire »). Aussi est-il également utilisé, d'après Maria Shatzmiller pour parler des creuseurs de canaux¹³⁰. De nombreux termes « spécialisés » renvoient ainsi au système d'irrigation dans le Bas-Iraq et aux travailleurs qui creusaient ces canaux comme le

¹²⁷ FIEY (1990), « Les Nabaṭ de Kaskar-Wāsiṭ dans les premiers siècles de l'Islam », p. 73 et ss.

¹²⁸ BEG (2003), « Agricultural and Irrigation Labourers », p. 243.

¹²⁹ BEG (2003), « Agricultural and Irrigation Labourers », p. 244.

¹³⁰ SHATZMILLER (1990), *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 101.

qannā' ou le *ṣāhib al-qunī*, qui devait être plutôt une sorte de contremaître ou le *abbār* qui désigne un creuseur de puits. *Ġarrāfi* désigne quant à lui un travailleur qui œuvrait sur un dispositif d'irrigation appelé *ġarrāf*¹³¹. Ainsi un certain nombre d'autres noms de fonction sont directement dérivés des machines existantes pour l'irrigation, à l'image de *nā'ūra* ou de *dūlāb*, deux types de roues différentes¹³². Le *Kitāb al-Ḥawī*, ouvrage produit au IV^e/X^e siècle est particulièrement détaillé à cet égard dans la section qui est consacrée à l'irrigation et à ses dispositifs notamment¹³³.

Le champ lexical existant pour parler des paysans bas-iraquiens n'est donc pas restreint. Ces quelques exemples de noms de « travailleurs spécialisés » confirment que les paysans, occupaient diverses fonctions comme le laissait déjà entendre l'extrait d'al-Ṭabarī que nous avons cité pour les distinguer des *dahāqīn*¹³⁴. Ils pouvaient, en particulier, être spécialisés dans la construction, le fonctionnement et l'entretien des systèmes et machines permettant l'irrigation des domaines à cultiver. Pour le II^e/VIII^e siècle, il ne nous est pas possible d'en savoir plus sur ces travailleurs de l'irrigation.

J. Banaji a écrit : « Ce n'était pas la propriété de la terre qui définissait [l']identité [des paysans] aux yeux des membres de l'élite qui établirent les lois et écrivirent les histoires. Ce qui les définissait collectivement était le fait qu'ils [étaient des travailleurs de la terre]¹³⁵ ». Les différents mots utilisés pour parler des paysans bas-iraquiens ne permettent pas d'établir la nature du rapport des paysans avec la terre, à moins de les étudier, comme nous avons tenté de le faire dans leurs contextes d'emploi.

¹³¹ *Idem.*

¹³² BEG (2003), « Agricultural and Irrigation Labourers », p. 244-245.

¹³³ Sur cet ouvrage, voir notamment CAHEN, Claude (1949-1951), « Le service de l'irrigation en Iraq, au début du XI^e siècle », *Bulletin d'Études Orientales*, 13, p. 117-143 ; Dans cet article Cl. Cahen édite et traduit certains passages. La source apporte de nombreuses indications utiles concernant un « service des eaux » (p. 142.). Cl. Cahen qualifie cet ouvrage de « traité de mathématique à l'usage des agents du fisc iraquien » (p. 117) et considère qu'il a certainement été rédigé sous les derniers Būyides. Ḥ. el-Samarraie considère qu'il s'agirait de l'œuvre d'al-Būrġānī (*Agriculture in Iraq during the Third century*, p. 20-21), un mathématicien-astronome de la seconde moitié du IV^e/X^e siècle qui aurait notamment basé son propos sur les informations de 'Abdallāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Šaqqāq. Cl. Cahen, quant à lui, considère que le *Kitāb al-Ḥawī* est l'œuvre d'un autre auteur qui se serait inspiré partiellement du travail d'al-Būrġānī (1952, « Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Iraq būyide d'après un traité de mathématiques », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, rep. dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* [En ligne]). Plus récemment, U. Rebstock s'est intéressé à ce texte et reprend la discussion (voir notamment (2002-2003), « Réhabilitation d'un texte mathématique malconnu », *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 15, p. 175-184). Il propose notamment un travail sur les sources de cet ouvrage.

¹³⁴ Voir *supra*, p. 383.

¹³⁵ BANAJI (2009), « Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages »: « It was not the ownership of land that defined their identity in the eyes of the members of the élite who drafted the laws or wrote histories. What defined them collectively was the fact of rural labour » (p. 80).

III. Communauté rurale, paysages fonciers, condition paysanne

L'identification est une étape indispensable pour comprendre la société paysanne du Bas-Iraq mais elle n'interroge pas spécifiquement le rapport des acteurs ruraux avec la terre. Nous essaierons, dans un premier temps, d'évaluer en quoi les types de domaines fonciers vont de pair avec certains types de paysans (métayers, esclaves, etc.). Dans un second temps, nous poserons la question du statut ou de la condition de ces paysans par rapport à la terre.

3.1. Types de paysans, types de terres ?

L'étude du sens de « domaine foncier » dans le Proche-Orient constitue l'un des trois critères discutés par Jairus Banaji pour rendre compte de la paysannerie « orientale »¹³⁶. Il évoque, en particulier, la propriété de villages, provenant des traditions sassanides et arméniennes et qui contrastait avec le modèle des grands domaines byzantins¹³⁷. Nous avons déjà évoqué ces « villages-domaines » décrits par M. Morony lorsque nous nous interrogeons sur l'échelle administrative du village¹³⁸. Cette forme foncière est en effet attestée pour l'époque sassanide dans le Fārs : on lit ainsi dans le *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī, que Mihr Narsī, qui avait une position importante dans l'administration sassanide, fonda quatre villages non loin du village dont il était originaire Abuwān, en même temps qu'il disposa trois « jardins » (*bāgāt*) avec respectivement 12 000 palmiers à dattes, 12 000 oliviers et 12 000 cyprès¹³⁹. Au moment de la conquête de l'Iraq, l'existence de cette forme foncière est confirmée par un passage d'al-Balāḍurī dans lequel est rapporté que le calife 'Utmān concéda à Sa'd b. Abī Waqqās le village de Hurmuz¹⁴⁰. On pourrait enfin évoquer le cas du village al-Dūqara, non loin de Wāsiṭ, qui appartenait à l'Église syro-orientale¹⁴¹. C'est donc que les « villages-

¹³⁶ BANAJI (2009), "Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages", p. 79 et 84-86.

¹³⁷ BANAJI (2009), "Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages", p. 84.

¹³⁸ Voir *supra*, Chapitre 3, 3.3. L'échelle administrative du village ?, p. 159-163.

¹³⁹ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 3, p. 80 [cité dans BANAJI (2009), p. 80].

¹⁴⁰ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 166.

¹⁴¹ Situé non loin de Wāsiṭ, on apprend dans *Aḥbār faṭārikat kursi l-mašraq* de Marī b. Sulaymān, lorsqu'il évoque le patriarche Ḥnānīšo', que le patriarche Ya'qūb fut dans l'obligation de mettre en gage (*arhana*) le village d'al-Dūqara, qui se trouvait non loin de Wāsiṭ, chez Abū l-'Abbās al-Faḍl Sulaymān al-Ṭusī – un officier khurasanien ayant participé au siège de Wāsiṭ lors de la prise de pouvoir des Abbassides et qui était, sous al-Mansūr, chef de la garde et responsable du sceau (*al-ḥātim*) – pour le compte de la fortune de 'Īsā b. Sahlāfā (p. 64). Pas plus de détails concernant le contexte de cette mise en gage n'est indiqué si ce n'est que lorsque Ḥnānīšo' tenta de récupérer le village auprès d'Abū l-'Abbās, ce dernier le tua et le village quitta les propriétés de l'Église. Le cas du village d'al-Dūqara est intéressant car il indique qu'il faut compter au nombre des propriétés de l'Église, des villages entiers, dont on ignore cependant quelle superficie les terres de ces villages représentaient et l'on ne peut exclure qu'elles aient été insignifiantes. Yāqūt le mentionne dans une très courte entrée dans *Mu'ḡam al-Buldān*, vol. 3, p. 484.

domaines » doivent être comptés au nombre des formes foncières de la région. À l'époque sassanide ils étaient administrés par les *dahāqīn*, lorsqu'ils appartenaient à la famille royale sassanide, ou à ses délégués. Les paysans qui exploitaient les terres arables de ces villages n'en étaient donc pas les propriétaires. Les « villages-domaines » qui avaient appartenu à la famille royale sassanide et dont les *dahāqīn* accaparèrent certaines des terres au moment de la conquête, vinrent vraisemblablement, augmenter les domaines de l'État omeyyade puis abbasside, grâce à la récupération des registres sassanides au début de la période omeyyade¹⁴². Certains de ces « villages-domaines » à l'époque sassanide appartenaient à l'Église ou à la communauté juive¹⁴³. Il ne peut par ailleurs être exclu que, comme l'indique l'exemple relevé chez al-Balāḍurī, des individus indépendants, de riches propriétaires, en aient eu la possession.

Cette forme foncière du « village-domaine » dans laquelle les paysans ne sont pas propriétaires des terres mais les exploitent pour d'autres n'empêche en rien que des propriétaires paysans riches aient existé. Au contraire, avec J. Banaji, nous pensons que non seulement il faut les compter au nombre des propriétaires de la région mais aussi que ceux-ci devaient représenter un petit groupe de notables paysans qui resta probablement stable sur de nombreuses générations, et dont pouvaient faire partie les *dahāqīn*¹⁴⁴. L'existence de petits paysans propriétaires ne doit en outre pas être exclue. Par exemple, dans l'anecdote du repas partagé entre al-Mahdī et un paysan « propriétaire d'un potager »¹⁴⁵, deux interprétations sont possibles : soit le paysan en question possédait effectivement un petit domaine dont il exploitait seul ou avec sa famille le sol, soit le choix du terme de « potager » renvoie à une culture vivrière, ayant une fonction de subsistance, et ne dit donc rien d'une « exploitation agricole » à proprement parler. Il est tout à fait possible, comme pour l'époque sassanide¹⁴⁶, que certains paysans possédaient des terres mais étaient dans le même temps métayers ou employés sur d'autres terres car leur domaine ne leur suffisait pas pour assurer leur subsistance. D'après les sources juives, le Talmud notamment, la plupart des terres possédées par des juifs auraient été

¹⁴² Voir *supra*, p. 159, 189, 229.

¹⁴³ Voir par exemple MORONY, Michael and VILLAGOMEZ, Cynthia (1999), "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam", dans G. J. Rerink and A.C. Klugkist, *After Bardaisan. Studies on Continuities and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain, Peeters, *Orientalia Lovaniensa Analecta* 89, p. 303-316.

¹⁴⁴ BANAJI (2009), "Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages", p. 85-86.

¹⁴⁵ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-ḍahab*, tome 6, p. 227-228.

¹⁴⁶ REZAKHANI, Khodadad, MORONY, Michael (2014), "Markets for land, labour and capital in the Late Antique Iraq, A.D. 200-700", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57/2, p. 254.

cultivées par leurs propriétaires, dans le cadre de la petite propriété tout du moins¹⁴⁷, car pour les grands domaines, comme ceux de l'exilarque, le métayage est également attesté¹⁴⁸.

La concomitance de plusieurs réalités foncières dans un même espace, celui du Bas-Iraq, est l'observation la plus vraisemblable compte tenu des informations collectées. Cela oblige néanmoins à penser l'étude à différentes échelles et à tenter de rendre compte des paysages fonciers à l'échelle infrarégionale. Ainsi, le sud du Bas-Iraq, où furent localisées les entreprises de récupération de terres adossées à un grand mouvement de concessions foncières, fut également la région dans laquelle se trouvaient, en nombre, les Zangġ, ce qui laisserait penser que sur les larges domaines récupérés grâce aux lourds investissements, les propriétaires firent appel à des esclaves pour cultiver les terres. Pour autant, on ne peut cependant pas exclure l'exploitation de ces terres par le biais de conventions de métayage. Sur les terres qui appartenaient à l'État, le métayage était de mise et il est donc possible, également, de considérer l'importance de cette pratique à la lumière du développement de ces domaines fonciers étatiques, du moins ils connurent un développement constant tout au long du II^e/VIII^e siècle, expliquant peut-être pourquoi les juristes de la fin du siècle, comme Abū Yūsuf, s'appliquèrent à en défendre l'usage¹⁴⁹.

La difficulté tient donc aussi à ce qu'un type de terre ne détermine pas nécessairement un type de paysan ni une modalité de relation conventionnelle entre celui-ci et le propriétaire. Par exemple, le paysan pouvait louer la terre d'un autre à court terme ou être le métayer sur de grands domaines moyennant un partage de la récolte. A minima, il faut donc postuler une diversité de la société paysanne, même si certaines caractéristiques semblent dominantes.

3. 2. La condition paysanne et le rapport à la terre

Ceux qui composaient la société paysanne bas-iraquienne étaient des ouvriers agricoles, des métayers, des tenanciers entrepreneurs de culture, des petits propriétaires, des esclaves. Dans cette liste, le statut des esclaves est le seul qui fait le moins de doute : ils n'étaient pas libres de circuler, ils étaient assignés à la terre, partie prenante de la propriété de celui qui la détenait. Qu'en étaient-ils des autres paysans ? Étaient-ils attachés à la terre qu'ils cultivaient ? Contraints dans leurs mouvements et leurs déplacements ?

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 254.

¹⁴⁸ *idem*

¹⁴⁹ Voir *infra*, IV.

Une anecdote est utilisée par les chercheurs qui discutent du statut des paysans dans le Sawād¹⁵⁰. L'évènement a lieu pendant le gouvernorat d'al-Ḥağğāğ en 83/702-3 et est rapporté dans différentes chroniques¹⁵¹ ; il y est question des populations, anciennement *dimmi*, nouvellement converties à l'islam qui ont rejoint les villes de garnisons, provoquant la diminution du *ḥarāğ*. Al-Ḥağğāğ ordonne alors que ces derniers soient renvoyés dans leur village.

De cet épisode, il est conclu que les paysans se trouvaient dans un statut de « semi-dépendance » parce qu'ils étaient attachés à la terre et politiquement contraints dans leur déplacement. Il faut noter cependant que les transmetteurs de cette anecdote ne parlent pas des paysans, mais des néo-musulmans qui se trouvaient dans le cadre de la *dimma*. Il peut certes être déduit qu'il s'agissait de paysans puisqu'il est exigé qu'ils soient renvoyés dans leur village (*qarya*) et que leur départ est mis en relation avec une diminution de l'impôt mais il ne faut pas perdre de vue que les thèmes de ce *ḥabar* sont de nature fiscale, ce qui est confirmé par le choix des termes *ahl al-dimma*, *ḥarāğ*, *ğizya*. Al-Ḥağğāğ est contacté par ses délégués en charge de l'impôt (*ummāl*) et il est important de prendre plus de précaution quant à l'interprétation à donner à ce passage, constamment utilisé pour conclure à cette non-liberté des déplacements.

Le *ḥabar* se rapporte à la décision d'un homme, al-Ḥağğāğ, en réponse à une situation à un moment particulier ; il n'est pas nécessairement le signe d'une politique spécifique de l'État¹⁵². Si on replace le passage dans le contexte littéraire du *Ta'riḥ* d'al-Ṭabarī, il se trouve dans la section consacrée à la révolte d'Ibn al-Aš'at et l'action du gouverneur est présentée comme permettant d'expliquer le ralliement des Bašriens à Ibn al-Aš'at. Dans l'économie du texte, le *ḥabar* qui précède rapporte l'exécution d'un seigneur non-arabe qui avait rejoint la révolte, Fayruz Ḥusayn, après qu'il a été torturé par al-Ḥağğāğ et le *ḥabar* suivant est un autre exemple de la répression d'al-Ḥağğāğ et du nombre de personnes tuées¹⁵³. On pourrait plutôt lire ce *ḥabar* sur le renvoi des convertis à l'islam ayant émigré à Bašra vers leurs campagnes comme l'une des causes de la révolte des Bašriens contre le gouverneur. La relation de cause à effet est d'ailleurs explicite et inscrit donc la révolte en réaction à une injustice.

¹⁵⁰ FORAND Paul (1971) "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawad during the First Two Centuries of Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 28; CAMPOPIANO (2011), "Land Tax 'alā l-misāḥa and muqāsama", p. 252.

¹⁵¹ Al-Balāḍurī, *Ansāb al Ašraf*, vol. 7, p. 320 ; Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 6, p. 381 et p. 617.

¹⁵² Dans la seconde mention (p. 617) de cette action chez al-Ṭabarī, on apprend que Yazīb b. Abī Muslim souhaita mettre en place la même politique en Ifriqiyā et fut tué.

¹⁵³ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. 6, p. 381-382.

Dans un article paru en 1971 Paul Forand présente, à partir de la littérature juridique, le statut des habitants du Sawād. À l'exception de certains lieux (comme al-Ḥīra, Bāniqiya, Ulayis) et des terres *ṣawāfi*, le reste du Sawād aurait été considéré comme un *fay' mawqūf* et les paysans auraient directement fait partie de ce *waqf*. Ils auraient donc été immobilisés avec la terre¹⁵⁴. Ces habitants du Sawād n'étaient pas considérés comme des esclaves mais auraient néanmoins été attachés à la terre¹⁵⁵. Bien que P. Forand reconnaisse que lorsque 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb prit la décision de ne pas diviser le Sawād entre les conquérants, la doctrine du *waqf* n'avait pas encore été formulée en tant que telle¹⁵⁶, il affirme que le Sawād fut considéré comme un *fay' mawqūf*. Cette affirmation pose problème car elle ne coïncide pas avec ce qui se trouve dans les sources les plus anciennes que l'auteur sollicite, en particulier chez Abū 'Ubayd¹⁵⁷. On trouve en effet le passage suivant : « ['Umar] fit rester (*aqarra*) les gens du Sawād sur leurs terres et leur imposa la capitation (*ḡizya*) et un impôt sur leurs terres (*tasq*).¹⁵⁸ » Le maintien des paysans sur les terres est donc indiqué mais le fait que ces habitants faisaient partie d'un *waqf* ne peut être ainsi déduit. Le problème de l'analyse de P. Forand tient donc à ce qu'il fait dire aux traditions les plus anciennes, qui ne parlent pas de *waqf*, des propos qu'elles ne tiennent pas. Dans son article sur l'histoire sociale des « classes ouvrières » sous les Abbassides, M. A. Ğ. Beg donne quant à lui deux exemples datés du IV^e/X^e siècle qui témoignent plutôt d'une libre mobilité des paysans entre les domaines¹⁵⁹. La décision prise par al-Ḥaḡḡāḡ de renvoyer les paysans convertis dans leurs villages peut très bien être considérée comme, d'une part, le signe d'une pratique discrétionnaire du pouvoir et, d'autre part, une action pragmatique visant à enrayer la chute des revenus de l'impôt qui serait provoquée par l'abandon des terres et l'arrêt de leur exploitation.

Situés au plus bas de la liste des assujettis à cet impôt, cela indique, par ailleurs, que les paysans pouvaient être comptés au nombre des « gens du Livre ». Les conclusions possiblement formulables quant à leur assignation à la terre ne peuvent être clairement inférées du matériel dont nous disposons, d'autant plus que le II^e/VIII^e siècle constitue une période de formation du droit et d'élaboration d'une tradition au sujet de cette région.

¹⁵⁴ FORAND (1971) "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawad", p. 30-31.

¹⁵⁵ FORAND (1971), "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawad", p. 32-33.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁷ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, p. 120.

¹⁵⁸ فأقر أهل السواد في أرضيهم وضرب على رؤوسهم الجزية...و على أرضيهم الطقس

¹⁵⁹ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 236.

Considérer les types de terre ou la question de la « condition paysanne » ne permet pas, à ce stade, de reconstituer la société paysanne bas-iraquienne. Les questions demeurent, elles, pertinentes ; que ce soit celle d'une relation entre la nature du domaine et la forme de sa propriété et le statut des paysans qui l'exploitent ou celle de l'attachement des paysans aux terres et de leur libre mobilité dans la région. La littérature juridique consacrée aux contrats d'exploitation offre un corpus intéressant pour poursuivre l'investigation.

IV. Les contrats d'exploitation de la terre et leur signification sociale

Dans *Futūḥ al-Buldān* d'al-Balāḍurī, on lit, au sujet de terres attenantes des canaux qu'al-Mahdī a fait creuser et dont les revenus étaient destinés aux habitants de Médine et de La Mecque :

Al-Mahdī impose comme condition à ceux parmi les cultivateurs (*muzāri'ūn*) qui travaillent pour lui, la condition dans laquelle ils sont à ce jour depuis cinquante ans. Cette condition est qu'ils se partagent la moitié, après s'être acquittés des deux cinquième¹⁶⁰.

Se trouve ainsi confirmée, dans ce *ḥabar*, la pratique des contrats d'exploitation dans le Bas-Iraq des premières décennies abbassides. Comme nous l'indiquions précédemment, nous n'avons pas, pour la période et la région étudiées, d'exemple de ces contrats d'exploitation de la terre. Pour autant, certaines des sources de notre corpus, à l'image de ce court extrait d'al-Balāḍurī, au nombre desquelles les recueils de *hadīṭ*-s, les *Kutub al-Ḥarāğ* ou d'autres recueils de droit, conservent des traditions relatives aux discussions qui entourèrent ces contrats d'une part, et aux modalités de ces contrats et de leur réalisation, d'autre part. Cette partie ambitionne donc de partir de cette matière pour interroger, dans un premier temps, l'histoire de ces contrats ; rendre compte, dans un deuxième temps, de la diversité de ceux-ci ; et enfin, envisager la signification sociale de ces contrats pour la société paysanne.

¹⁶⁰ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 177.

4. 1. Le développement historique des contrats d'exploitation de la terre et ses enjeux juridiques

Dans son ouvrage *A history of the early Islamic law of property*, dans le chapitre portant sur l'interdiction du *ribā*, l'usure ou l'intérêt, H. Yanagihashi revient sur le développement de la doctrine des *muḥāqala*, une forme de contrat de métayage¹⁶¹. Plusieurs définitions pour le terme de *muḥāqala*, dont le lien avec *ḥaql* (champ) semble évident, sont proposées par les traditionnistes et juristes. H. Yanagihashi défend l'idée que la définition originelle serait la suivante : « don d'une terre en échange d'une part de ce qui est produit par la terre, le tiers ou le quart¹⁶² ». Ainsi *muḥāqala* serait-il, à l'origine, un contrat de métayage. Revenant sur le développement de la doctrine en Iraq, l'auteur détermine trois étapes. La première est délimitée à partir d'attestations et de traditions confirmant la pratique de la *muzāra'a* – ou contrat d'ensemencement¹⁶³, qui était la forme de *muḥāqala* a priori la plus répandue en Iraq immédiatement après la conquête¹⁶⁴. Ces traditions confirment la pratique de ce type de contrat pour l'exploitation des terres dès le I^e/VII^e siècle, avec des traditionnistes comme Ibn Sīrīn (m. 110/728) indiquant avoir pratiqué la *muzāra'a* sur sa terre¹⁶⁵. La seconde étape est datée de la période omeyyade, du tournant entre le I^e/VII^e et le II^e/VIII^e siècles¹⁶⁶. Elle coïncide avec la diffusion de l'opinion selon laquelle le contrat de métayage devait être interdit. En fait, la location d'une terre contre une somme de monnaie déterminée ou une quantité de biens fixée est admise ; ce qui ne l'est pas est le contrat établi à partir d'un pourcentage du produit de la terre¹⁶⁷. Enfin dans une dernière étape, H. Yanagihashi cite certains juristes qui considèrent ces contrats comme légaux¹⁶⁸. Il présente donc moins une étape qu'il ne tente d'expliquer cette opposition entre les juristes, en particulier ceux qui l'interdisent. Convoquant al-Šaybānī qui cite Abū Ḥanīfa, H. Yanagihashi explique que cette interdiction tiendrait au fait que l'on ne sait pas, au moment de l'établissement du contrat, si la terre va produire quelque chose¹⁶⁹. En

¹⁶¹ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 249-253.

¹⁶² *Ibid.*, p. 251.

¹⁶³ Mais nous allons voir en quoi c'est beaucoup plus que cela

¹⁶⁴ Il faut préciser la différence entre les deux : *muzāra'a* : contrat clair de métayage alors que *muḥāqala* : est aussi défini comme un échange de blé pour du blé. Dans les deux cas, il s'agit d'une forme de contrat de métayage.

¹⁶⁵ Voir par exemple Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, tradition 595, p. 181. YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 254, renvoie au *Šaḥīḥ* d'al-Buḥārī dans la section consacrée à la *muzāra'a*.

¹⁶⁶ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 254. L'auteur s'appuie notamment sur une tradition attribuée à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

¹⁶⁷ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaḥ*, vol. 6, p. 441-444.

¹⁶⁸ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 255 : il s'agit de Ibn Abī Laylā (m. 148/765-6), Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778)

¹⁶⁹ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 255 : voir al-Šaybānī, *Ḥuğğā*, vol. 4, p. 138-41

d'autres termes, stipuler une chose future et inestimable au moment du contrat, cela revient à faire une opération aléatoire, qui est interdite en islam. L'autre problème lié à ces contrats touche à ce qu'ils pouvaient constituer un prêt à intérêt¹⁷⁰. En d'autres termes, l'interdiction de la *muḥāqala* serait directement liée à la prohibition de l'usure ou intérêt. Aussi H. Yanagihashi défend-t-il que l'association agricole aurait été introduite comme un substitut au contrat de métayage qui serait plus avantageux pour les paysans¹⁷¹. Le contrat de métayage, plus avantageux pour le propriétaire, aurait été défendu par les traditionnistes et juristes qui possédaient des terres¹⁷² ; les autres juristes s'y opposaient car ces contrats plaçaient les paysans dans des conditions défavorables.

Les développements proposés par H. Yanagihashi pèchent peut-être parfois par manque de clarté et par une volonté de rechercher une logique systémique là où il importe peut-être plutôt de mettre en évidence les problématiques que les réponses proposées par chacun, à une période où l'élaboration du droit était en pleine ébullition. Ces débats sur les contrats, l'existence d'opinions opposées montrent l'existence d'un champ de forces qui se rencontraient. Par ailleurs, le degré de détails dans lequel entrent non seulement l'auteur mais également les juristes eux-mêmes, dépasse le cadre de cette thèse.

Dans les discussions relatives à la légalité des différents types de contrats pour l'exploitation des terres, les traditions citées remontent parfois jusqu'à la période prophétique et souvent au moins jusqu'au califat de 'Uṭmān (r. 23-35/644-656), au sujet duquel on lit qu'il avait donné (concedé) des domaines en Iraq à cinq compagnons qui faisaient exploiter leurs domaines par des métayers¹⁷³. Par ailleurs l'ancienneté des traditions relevées dans les différentes sources et l'ancienneté du débat autour de la légalité de ces contrats, dès le début du II^e/VIII^e siècle, confirment que la pratique est attestée dans la région du Bas-Iraq pour le II^e/VIII^e siècle¹⁷⁴. La pratique du métayage était la forme d'exploitation de la terre la plus développée dans la région à l'époque sassanide¹⁷⁵. Il s'agissait cependant alors d'un métayage

¹⁷⁰ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 256.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁷² *Ibid.*, p. 260.

¹⁷³ Par exemple: 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaḥ*, vol. 6, p. 447 [15282], Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 163.

¹⁷⁴ Michele CAMPOPIANO considère également qu'il s'agit du contrat le plus développé au II^e/VIII^e siècle dans "Land Tax 'alā l-misāḥa and muqāsama : Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54, 2011, p. 261-263.

¹⁷⁵ NEWMAN (1932), *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia*, p. 54 ; REZAKHANI, MORONY (2014), "Markets for land, labour and capital", p. 254.

à durée indéterminée quand le contrat présenté pour la période islamique est, a priori, clairement délimité dans le temps¹⁷⁶.

H. Yanagihashi se demande comment expliquer l'opposition de certains juristes à ces contrats. Il suppose notamment que les partisans des contrats de métayage pensaient en propriétaires qu'ils étaient¹⁷⁷. En affirmant la légalité de ces contrats, les traditionnistes défendraient ainsi leur position et leurs intérêts économiques tandis que ceux qui s'opposaient à ces contrats le feraient au nom des cultivateurs.

Par ailleurs, alors qu'il cherche à expliquer pourquoi ces juristes s'opposent, H. Yanagihashi ne cherche pas à comprendre pourquoi les oppositions se font jour particulièrement au tournant des I^e/VII^e et II^e/VIII^e siècles. Aussi met-il l'interdiction du contrat de métayage en relation avec la prohibition du *ribā* soit l'accroissement, et en terme technique, l'intérêt ou l'usure. L'origine de cette interdiction remonterait au Coran et à la période prophétique, mais les opinions divergent lorsque l'on rentre dans les différents types « d'accroissement », comme dans le cas de troc de qualités différentes ou à des stades différents de développement de la même espèce, auxquels sont rattachés les contrats d'exploitation de la terre. Peut-être les débats concernant la légalité des contrats d'exploitation de la terre furent-ils concomitants des discussions autour de cette notion de *ribā*. Parce que nous pensons que c'est la pratique qui initie le besoin juridique, ce serait l'observation de l'importance de cette pratique qui aurait suscité les discussions autour de sa légalité du point de vue de l'interdiction coranique du *ribā*. Ces discussions s'inséraient, de manière concomitante, dans le cadre plus large des ventes, si l'on prend les *muṣannaḡ*-s comme références chronologiques. Par ailleurs, le tournant des I^e/VII^e et II^e/VIII^e siècles coïncide avec le développement de l'État marwānide que le règne de 'Abd al-Malik avait initié, et un contrôle plus étroit exercé par cet État sur les terres¹⁷⁸.

Ainsi, d'après H. Yanagihashi, les premières traditions rendraient compte de la pratique du métayage et l'attesteraient pour le I^e/VII^e siècle. Ce n'est qu'à partir du II^e/VIII^e siècle que l'interdiction de cette forme de contrat connut une diffusion, avec les avis des juristes baṣriens, al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) et kūfiote, Ibrāhīm al-Naḥa'ī (m. 96/717), puis avec Abū Ḥanīfa. Il s'agit alors d'une autre étape de la formation du droit qu'Abū Yūsuf puis al-

¹⁷⁶ CAMPOPIANO, Michele, DIJKMAN, Jessica, VAN BAVEL, Bas (2014), "Factors Markets in Early Islamic Iraq, c. 600-1100 AD", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57/2, 2014, p. 269.

¹⁷⁷ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 272-273.

¹⁷⁸ Voir *supra*, Chapitre 2 sur histoire de la formation du droit et Chapitre 4 sur le contrôle marwānide.

Šaybānī dépassent à leur tour. Il importe de rappeler que les discussions juridiques ne sont pas détachées du contexte qui les voit naître. Aussi les développements juridiques concernant ces contrats doivent-ils être replacés dans l’histoire politique et sociale des sociétés dans lesquelles ils existaient. C’est ainsi que les raisons pour lesquelles Abū Yūsuf et al-Šaybānī légalisèrent ces contrats, alors même que leur maître Abū Ḥanīfa s’y opposait, peuvent être rattachées à des considérations socio-fiscales. En cela, nous rejoignons l’avis de H. Yanagihashi qui replace les opinions de deux juristes dans le contexte d’une société qui avait besoin de ces contrats¹⁷⁹ : l’Iraq de la fin du II^e/VIII^e siècle constituait le cœur agricole pour la capitale bagdadienne et une source de richesse indispensable au fonctionnement de l’empire. Cette légalisation sanctionnerait ainsi une réalité paysanne d’exploitation des terres, de même que l’introduction dans le Sawād du système de recouvrement de l’impôt appelé *muqāsama*, à la demande de la population, ne prendrait sens que dans le contexte où les contrats d’exploitation de la terre étaient la pratique majoritaire¹⁸⁰. Il faut aussi garder à l’esprit que les terres dites d’État étaient cultivées par des métayers, ce qui rendait la justification de la licéité de ces types de contrat d’autant plus nécessaire.

4.2 Une pluralité de contrats : diversité des modalités d’exploitation de la terre

Muzāra ‘a, Musāqāt, muḡārāsa, kirā’ al-arḍ, les modalités contractuelles d’exploitation de la terre et de ses plantations nombreuses. Le développement historique des discussions juridiques concernant ces contrats vient d’être tracé. Nous allons maintenant nous arrêter sur la section qu’Abū Yūsuf consacre à la location de la terre en jachère et des palmiers (*fī iḡārati l-arḍ al-bayḍā’ wa-ḍāti l-naḥīl*) dans son *Kitāb al-Ḥarāḡ*¹⁸¹. Sa présentation est applicable à l’Iraq du califat de Hārūn al-Rašīd soit entre 170/786 et 193/809.

4.2.1. Abū Yūsuf et les contrats d’exploitation des terres

Les développements que propose Abū Yūsuf sont rattachés à sa discussion concernant le paiement de l’impôt et il adosse donc sa présentation des différents types de *muzāra ‘a* en usage à celle des modalités du paiement de l’impôt relatives à ces contrats. Avant de présenter les différentes formes prises par ce qu’il désigne comme *muzāra ‘a (wuḡūh al-muzāra ‘a)*, le

¹⁷⁹ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 273.

¹⁸⁰ *Idem.* C’est également l’opinion des auteurs CAMPOPIANO, DIJKMAN, VAN BAVEL (2014), “Factors Markets in Early Islamic Iraq“, p. 269 : parce que la pratique était si répandue, il était donc impossible de la bannir.

¹⁸¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 120-124.

juriste revient sur les débats entourant la licéité de ces contrats ou conventions d'exploitation qui sont, comme cela a été rappelé, au cœur des débats juridiques.

Les juristes du Ḥiğāz et de Médine désapprouvaient les contrats contre un pourcentage de la récolte dans le cas de la location d'une terre dite nue ou en jachère (*al-arḍ al-bayḍā*¹⁸²) mais ils considéraient comme licites ce contrat lorsque se trouvaient déjà sur ces terres arbres et palmiers¹⁸³. En d'autres termes, ces juristes désapprouvaient la *muzāra'a*, contrat d'ensemencement, mais approuvaient la *musāqāt*, qui correspond à un contrat d'irrigation et d'entretien des cultures. C'est en effet ce que l'on lit au sujet de la position de Mālik dans les traditions rapportées par al-Ṭabarī dans *Iḥtilāf al-fuqahā'*. Mālik y distingue le contrat de *musāqāt* pour les palmiers qui est dit *masmū'* de celui pour la terre blanche (*al-arḍ al-bayḍā*) – donc une *muzāra'a* – qui est interdit¹⁸⁴. Les juristes de Kūfa, quant à eux se répartissaient, en deux groupes : soit ils rejetaient les deux formes de contrats, soit ils les considéraient comme licites¹⁸⁵.

Abū Yūsuf présente dans un second temps la position qu'il défend ; il considère licite (*ğā'iz*) ces contrats et il appuie sa position sur une analogie (*qiyās*) avec la situation de commandite ou *muḍāraba*¹⁸⁶, qui est licite alors même que le gain est initialement indéterminé. Le fait que le juriste adosse ici sa position à cette explication rappelle que ce qui était effectivement en jeu avec ces contrats était leur caractère aléatoire, autrement dit l'indétermination du gain, ou dans le cas de la terre, l'indétermination de la récolte. Abū Yūsuf rappelle ensuite l'opposition qui existait entre Ibn Abī Layla (m. 148/765) et Abū Ḥanīfa (m. 150/767) au sujet de ces contrats, le premier les acceptant, le second s'y opposant¹⁸⁷.

Dans un troisième temps, un certain nombre de *hadīṭ*-s sont cités qui vont dans le sens d'une acceptation de ces contrats du type « *ya 'ī arḍ bi-l-tulṭ* ». Une fois les débats entre juristes présentés, la position de l'auteur rappelée et les traditions défendant son propos convoquées,

¹⁸² Remarquons le parallèle intéressant entre l'un des termes choisis pour dire l'Iraq « Sawād », dont la couleur noire renvoie aux nombreuses cultures marquant le territoire et le choix d'un adjectif construit à partir de la couleur blanche « *bayḍā'* » pour dire le fait que la terre n'est pas mise en culture.

¹⁸³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 160.

¹⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Iḥtilāf al-Fuqahā'*, p. 142-143.

¹⁸⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 160.

¹⁸⁶ Un individu remet à un autre de l'argent pour le faire valoir moyennant une part d'un tiers ou d'une moitié.

¹⁸⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 161. Sur Ibn Abī Layla, voir J. SCHACHT, Ch. PELLAT, « Ibn Abī Layla », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne]. Il a été qadi de Kūfa et il représenterait un niveau historique plus ancien que Abū Ḥanīfa.

Abū Yūsuf liste les formes de *muzāra* 'a existantes à son époque (*wa-l-muzāra* 'āt 'indānā 'alā *wuḡūh*)¹⁸⁸ ; il dénombre cinq types¹⁸⁹ :

Le premier [1] prend la forme d'un prêt (*'āriyya*). Le propriétaire prête sa terre pour qu'un autre la lui enseme. Aucun loyer n'est engagé, l'emprunteur est responsable de la culture, fournit semences et bêtes et pourvoit à toutes les dépenses de sorte qu'il récupère toute la récolte¹⁹⁰.

Dans le deuxième cas [2], le propriétaire fait appel à un autre que lui pour prendre en charge tout le processus agricole. Les dépenses et les semences pèsent pour moitié sur chacun des deux contractants. Comme ils apportent chacun la même contribution, ils se partagent à part égale le produit perçu. Cette forme s'apparente donc à un partenariat agricole¹⁹¹.

Le troisième [3] correspond à une location de terre en jachère (*iḡārat arḍ bayḍā* ') contre une somme d'argent pour une durée d'une à deux années. Cette forme revient à louer la terre comme on louerait un lieu d'habitation. Il faut noter que la location d'une terre était autorisée par les juristes comme al-Šāfi 'ī¹⁹². La location d'une terre en jachère par son propriétaire à un tiers contre des *dinars* et des *dihram*-s ou contre toute somme déterminée ou en avance était licites¹⁹³.

La quatrième forme [4] est aussi la seule qui est nominalement désignée par le terme de *muzāra* 'a puisqu'il s'agit du contrat d'ensemencement assorti d'un partage de la récolte, moyennant le tiers ou le quart soit *muzāra* 'a *bi-l-tuḷṭ wa-l-rub* '. Celui-ci est aussi le seul dont la licéité est grandement discutée. Pourtant Abū Yūsuf se contente de rappeler l'opposition d'Abū Ḥanīfa et de signaler à nouveau sa position¹⁹⁴. Il n'entre néanmoins pas dans les détails de ce contrat, il ne donne aucune précision quant à l'apport des graines pour les semences par exemple, ni sur la répartition des apports entre les quatre grands ensembles : terre, bétail, semence, travail.

¹⁸⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 163-164.

¹⁸⁹ Ces cinq formes sont reprises par Abd al-Jabbar Beg dans son article. Il a le mérite de croiser cette source avec le matériel juridique ibadite et zaydite directement iraqien et d'en montrer les convergences.

¹⁹⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 163.

¹⁹¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 163 et BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 239.

¹⁹² Al-Ṭabarī, *Iḥṭilāf al-Fuqahā*, p. 149.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāḡ*, p. 164.

Dans le dernier cas pourtant, il indique qu'il s'agit d'une situation où le propriétaire de la terre, des bœufs et des semences engage un paysan – dans ce cas le mot arabe est *akkār* – pour effectuer le travail sur la terre contre 1/6 ou 1/7 de la récolte¹⁹⁵. [5]

Abū Yūsuf place ces cinq cas dans le groupe des *muzāra'a*, ce qui semble être l'indication d'une double signification du terme : l'une spécifique et une autre plus générale, faisant référence à tous les types de contrats ou conventions d'exploitation de la terre, qui ne supposent pas nécessairement un paiement fondé sur un partage de la récolte (comme dans les cas [1] et [3]). L'on peut interroger le court développement que lui consacre le juriste, en particulier le peu de modalités nécessaires à sa mise en application. Il est vrai que l'objet de l'auteur n'est pas de discuter, dans le détail, de ces divers contrats d'exploitation mais de préciser ceux qui étaient en usage à son époque et comment devait être, dès lors, payé l'impôt. Dans son sens restreint la *muzāra'a* est un terme juridique relatif à la location d'une terre agricole avec un partage du produit. L'auteur de la courte notice dans l'Encyclopédie de l'Islam, M. J. L. Young indique qu'il s'agit

[d'une convention où] le propriétaire d'une terre cultivable la concède à un agriculteur pour une période déterminée durant laquelle celui-ci sème, soigne et recueille une récolte. La semence peut être fournie par l'un ou l'autre des contractants et, lorsque la récolte est achevée, les deux parties se la partagent dans la proportion convenue, la part revenant au propriétaire formant le loyer pour la location de la terre.¹⁹⁶

Pourtant, il apparaît, à lire Abū Yūsuf, que sont rangés dans la catégorie des *muzāra'a* différents types de conventions qui n'impliquent pas nécessairement un partage de la récolte mais qui tous combinent, selon des modalités différentes, quatre éléments nécessaires à la production agricole que sont : la terre, le travail, les semences et le bétail. À cela, pourrait être ajoutée l'eau mais c'est principalement les quatre éléments cités ci-dessus qui sont en jeu. Le métayer peut n'apporter que son travail, dans ce cas on retrouve les modalités exposées dans le cas [5]. Lorsque le propriétaire n'apporte que la terre, on se rapproche d'une forme [1] ou [3]. Sinon il est possible de trouver également les combinaisons suivantes : le propriétaire apporte la terre et les semences, le cultivateur le travail et le bétail ou bien le propriétaire apporte la terre et le bétail et le cultivateur le travail et les semences. Ce dernier agencement est considéré comme invalide par les hanafites¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 164.

¹⁹⁶ YOUNG, M. J. L., "Muzā'ara", *Encyclopédie de l'Islam* [en ligne]

¹⁹⁷ YANAGIHASHI (2004), *A history of the Early Islamic Law of Property*, p. 261-262

S'appuyant sur les juristes ibadites, M. A. Ğ. Beg répertorie un autre type de contrat dont la combinaison a déjà été évoquée : le propriétaire apporte tout et le paysan ne fournit que son travail¹⁹⁸. Contrairement aux autres contrats, cependant, les modalités du partage de la récolte ne sont pas fixées au préalable. Ğabir b. Zayd (m. v. 710-720) considère le contrat comme légal tandis que Rabī' b. Ḥabīb (m. entre 175/791 et 180/796) s'y oppose. Cette forme ne se retrouve nulle part ailleurs mais elle indique la grande diversité de ces contrats de métayage.

Les discussions qui entourent les contrats de *musāqāt* ou d'irrigation, telles que nous les retrouvons, notamment, dans l'ouvrage d'al-Ṭabarī, méritent d'être évoquées dans la mesure où les débats touchent directement la question des contrats de *muzāra'a*. En effet, la question débattue est notamment celle de la part de palmiers présente sur le domaine, qui est l'objet du contrat, par rapport à la terre en jachère. Pour qu'un contrat de *musāqāt* soit autorisé sur une terre qui comporte des parties non mises en culture, il importe que les 2/3 du terrain soient plantés. Si les 2/3 du terrain sont des terres en jachère et qu'1/3 comporte des arbres ou des cultures¹⁹⁹, alors il ne peut s'agir d'un contrat de *musāqāt*, il s'agit d'une location de terre²⁰⁰. L'on comprend ainsi pourquoi le contrat de *muzāra'a* est âprement discuté à propos des terres en jachère ou blanches : car il n'y a pas encore d'arbres ou de cultures présentes sur la terre ; il ne peut donc s'agir que d'une location de la terre. Le degré de détails dans lequel entrent les juristes au sujet des rapports entre *musāqāt* et *muzāra'a* et /ou de terres plantées d'arbres ou de cultures est beaucoup plus grand²⁰¹.

Quelles que soient les formes prises par ces contrats, l'importance des discussions juridiques à leur sujet et les nombreux débats qu'ils suscitaient attestent, d'une part, leur grande diffusion au II^e/VIII^e siècle et, d'autre part, leur diversité. En plaçant les divers types de contrats, conventions et partenariat dans un même groupe et sous une même dénomination, Abū Yūsuf leur donne le même statut et insiste sur leurs points communs : ils garantissent la culture des terres.

Par l'ampleur des débats qui l'entourent, le contrat de *muzāra'a* (dans sa définition restreinte qui implique un partage de la récolte entre le propriétaire et le métayer) devait être le

¹⁹⁸ BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 242-243

¹⁹⁹ Al-Ṭabarī ne fait pas la distinction mais il existe des contrats d'irrigation pour les cultures irriguées (*musāqāt*) et des contrats de plantation pour les arbres *muġārāsa*. (VOGUET (2014) *Le monde rural du Maghreb central*, p. 338-339).

²⁰⁰ Al-Ṭabarī, *Iḥṭilāf al-Fuqahā'*, p. 146-147.

²⁰¹ Al-Ṭabarī, *Iḥṭilāf al-Fuqahā'*, p. 146-168.

plus développé des contrats. Cette observation est partagée par les chercheurs. Au-delà des débats, on peut se demander pourquoi ce contrat, plus que les autres possibilités conventionnelles d'exploitation de la terre, était préféré à d'autres. L'argument selon lequel il placerait le propriétaire en position de force a été évoqué. Notre hypothèse est que l'une des raisons pour laquelle les contrats d'exploitation agricole avec partage de la récolte étaient les plus importants, en nombre, dans le Bas-Iraq tenait à la commodité qu'ils représentaient au sens où ils arrangeaient aussi bien le propriétaire que le paysan.

On ne peut par ailleurs exclure que le terme *muzāra* 'a est, dans les sources consultées, en particulier celles qui ne discutent pas de la question, employé dans son sens plus générique de « contrat de mise en culture », comme le fait Abū Yūsuf. Aussi, ce ne serait pas ce contrat en particulier qui devrait être considéré comme le plus développé mais la pratique de « contrat de mise en culture » qui prendrait de multiples formes. S'il faut repérer des constantes entre tous ces contrats, deux conditions se distinguent : la nécessité de préciser la nature exacte de la prestation et la définition claire de la durée du contrat²⁰².

4.2.2. Fiscalité et contrats de mise en culture : le débat autour du paiement de l'impôt

Nous rappelions précédemment que la discussion d'Abū Yūsuf au sujet des contrats de mise en culture des terres s'insérait dans ses développements sur l'impôt et il importe d'explicitier ce point. Nous pourrions en effet expliquer les débats sur la licéité des contrats d'exploitation de la terre en les inscrivant dans les discussions fiscales que nous avons développées dans le chapitre consacré à la fiscalité du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle²⁰³. Nous y avons fait référence à quelques occasions, notamment en raison de l'existence de ces deux régimes fiscaux que sont le *ḥarāğ* et le *ʿuṣr*, le premier dépendant de la mesure de la superficie du domaine cultivé et de ce qui était cultivé, le second portant uniquement sur la récolte. Dans la section qu'Abū Yūsuf consacre à ces contrats d'exploitation de la terre, il précise pour chaque type comment se répartit l'impôt entre le propriétaire de la terre (*rabb al-arḍ*) et celui qui la cultive.

²⁰² VOGUET (2014) *Le monde rural du Maghreb central*, p. 338.

²⁰³ Voir *supra*, Chapitre 5, p. 217-272.

L'on peut résumer ainsi la thèse d'Abū Yūsuf : si la terre est terre de *ḥarāğ*, celui-ci est toujours imputé au propriétaire de la terre. Pour ce qui est du *'uṣr*, il faut partir de chacun des cinq cas présentés :

[1] Dans le cas d'un prêt de terre : si la terre est *'uṣr*, ce dernier est payé par celui qui cultive la terre.

[2] Dans le cas d'un partenariat agricole : si la terre est *'uṣr*, celui-ci est partagé entre le propriétaire et celui qui cultive la terre.

[3] Dans le cas de la location d'une terre en jachère : le *'uṣr* est payé par le propriétaire selon Abū Ḥanīfa, par le producteur selon Abū Yūsuf.

[4] Dans le cas de la *muzā'ara*, le *'uṣr* est partagé entre le propriétaire et le producteur.

[5] Enfin, dans le cas où le propriétaire emploie des travailleurs agricoles contre une partie de la récolte, tout est à la charge du propriétaire²⁰⁴.

Dans cette présentation d'Abū Yūsuf, la répartition semble relativement simple et dérive des types de contrats d'exploitation de la terre. On trouve des échos de ces opinions juridiques dans la section que Yaḥyā b. Ādam consacre à la question dans le dernier *bāb* de son *Kitāb al-Ḥarāğ*²⁰⁵.

Dans ce cadre général présenté par Abū Yūsuf, rien n'est dit du statut personnel du propriétaire et du producteur. Or nous avons montré dans le chapitre consacré à la fiscalité foncière que le régime fiscal du *'uṣr* était celui des musulmans²⁰⁶. Nous avons par ailleurs rappelé, dans le chapitre consacré à la propriété, les questions théoriques fiscales qui se posaient lorsqu'un musulman achetait une terre *ḥarāğ* et lorsqu'un non-musulman achetait une terre *'uṣr*²⁰⁷. De la même manière, lorsque le partenariat agricole, le métayage ou la location de terre étaient établis entre un musulman et un non-musulman, la répartition présentée par Abū Yūsuf était discutée entre les juristes. C'est ce que l'on peut déduire des opinions collectées par Yaḥyā b. Ādam²⁰⁸.

²⁰⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 163-164.

²⁰⁵ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, traditions 599-640, p. 181-189.

²⁰⁶ Voir *supra*, Chapitre 5, 1.2.2., p. 228-233.

²⁰⁷ Voir *supra*, Chapitre 6, 2.1.2.2., p. 290-295.

²⁰⁸ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, voir notamment traditions : 606, 609, 610-611, 623-624, 626, p. 182-186.

Deux traditions sont à notre avis particulièrement intéressantes à ce sujet. Dans les deux cas, il s'agit d'un *ḍimmi* ou d'une personne protégée par un traité (*mu'āhid*) cultivant la terre d'un musulman qui est terre de *'uṣr* :

- Cas 1 [tradition 623²⁰⁹] : le cultivateur travaille la terre contre le 1/3 ou la moitié de la récolte. Alors, si la récolte dépasse 5 *wasq*-s, le musulman doit payer sa part de *'uṣr* mais ne doit rien payer sinon. On retrouve ici ce que nous avons présenté concernant le paiement de l'impôt *'uṣr*. Quant au cultivateur non-musulman, il ne doit rien payer quelle que soit la récolte.
- Cas 2 [tradition 624 et 626] : si le cultivateur loue la terre contre un revenu fixé, il ne paie pas le *'uṣr* car il s'agit de la *zakāt* et le non-musulman n'est pas soumis à cet impôt. D'un autre côté, le propriétaire de la terre n'est pas propriétaire des cultures : il n'a donc pas à payer d'impôt sur celles-ci.

On remarque que les réponses des juristes s'insèrent tout à fait dans le système de la fiscalité foncière que nous avons présenté²¹⁰. On déduit par ailleurs des opinions présentées par Yaḥyā b. Ādam que les terres *'uṣr* qui étaient exploitées par des non-musulmans pouvaient donc ne pas être taxées si l'on s'en tient à la logique du système. Cette éventualité n'apparaît pas dans l'ouvrage d'Abū Yūsuf. On peut supposer que cela tenait à ce que le juriste, s'adressant au calife dans un ouvrage sur les finances de l'État, n'avait pas intérêt, alors qu'il défendait la légalité des contrats d'exploitation, à préciser que, selon la logique fiscale, ces contrats pouvaient, selon la théorie, entraîner une perte de revenus pour l'État dans le cas des terres de *'uṣr*.

La manière dont sont mis en relation le système de la fiscalité foncière et les contrats d'exploitation des terres rend compte de la superposition des questionnements juridiques et de la manière dont ils étaient amenés à se rencontrer et, potentiellement, à se contredire. L'objectif des ouvrages à intention normative semble avoir notamment été de faire converger ces discussions juridiques autour du foncier.

²⁰⁹ Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-Ḥarāğ*, p. 186 : les trois traditions se trouvent à la même page.

²¹⁰ Voir *supra*, Chapitre 5, notamment I. Le Bas-Iraq et la fabrique de la politique fiscale.

4.2.3. Reflet d'une réalité paysanne bas-iraquienne

Quelles informations concernant la réalité paysanne pouvons-nous tirer de la présentation de ces contrats/conventions ? Tout d'abord, les propriétaires des terres agricoles n'étaient souvent pas ceux qui cultivaient leurs terres ; ils pouvaient n'avoir aucun lien avec la chose agricole : c'est ce que l'on peut déduire des formes [1] de prêt de terre ou [3] de location de terre en jachère contre de l'argent pour une durée déterminée. Ces deux formes ne peuvent pas, strictement parlant, être considérées comme du métayage, puisqu'il n'y est pas question d'un partage de la récolte. Elles s'apparentent plutôt, dans le cas [3], à un fermage. La forme qui semble la plus répandue pour l'exploitation des terres était le métayage que l'on retrouve dans les cas [2] et [4]. Dans les deux cas, un partage de la récolte est en jeu, en même temps, qu'un apport des éléments nécessaires à la culture. Le métayer, qui prenait en charge tout ou une partie des dépenses et fournissait tout ou une partie des semences, ne peut pas être placé à la même échelle socio-économique que celui qui, comme dans le cas [5], n'apportait que son « travail » contre un faible pourcentage de la récolte. Celui-là est d'ailleurs appelé *akkār*, alors que le métayer est nommé *muzāri*²¹¹. Comparé au *akkār* qui peut être considéré comme un « ouvrier agricole », le *muzāri*²¹² s'apparente plutôt à un entrepreneur agricole qui pouvait lui aussi employer des *akara* pour travailler la terre. Ces derniers pouvaient, comme dans le cas [5], travailler la terre dans le cadre d'une convention, mais cela n'exclut pas l'existence de journaliers. R. Newman indique qu'à l'époque sassanide, il existait deux catégories de travailleurs : ceux qui disposaient d'un contrat, ce qui incluait les métayers ou tenanciers mais aussi certains paysans plus pauvres ; et les journaliers²¹¹. C'est dire que le système de la tenure qui impliquait tous ces contrats était complexe²¹² et, dans le même temps, développé et diffus dans la région bas-iraquienne.

Comment situer le métayer ou le tenancier par rapport, d'une part, à l'intendant (*wakīl*) et, d'autre part, au *dihqān* dans la société paysanne ? Pour les époques marwānide et abbasside, il a été établi que les intendants étaient plutôt des représentants des propriétaires sur le terrain mais qu'il était plus difficile de savoir s'ils intervenaient à l'échelle de l'exploitation agricole²¹³. En d'autres termes, ils occupaient une place d'intermédiaire entre les métayers ou les tenanciers et les propriétaires des domaines en location. Ils n'étaient pas, ou peut-être plus, comme l'implique la section qui leur est consacrée dans *L'agriculture nabatéenne*, des sortes

²¹¹ NEWMAN (1932), *The Agricultural life of the Jews*, p. 62-67.

²¹² BEG (2003), "Agricultural and Irrigation Labourers", p. 279

²¹³ Voir *supra*, p. 378-380.

de contremaîtres gestionnaires. Peut-être cela révèle-t-il une évolution de la société paysanne à l'époque islamique, le propriétaire ayant plus systématiquement recours aux entrepreneurs de culture, n'ayant plus aucun lien avec la chose agricole. Il importe par ailleurs de ne pas négliger la diversité de l'organisation rurale et de distinguer, par exemple, entre grande et petite propriété, dont les modalités d'exploitation étaient peut-être différentes.

Les *dahāqīn* étaient quant à eux, au II^e/VIII^e siècle dans le Bas-Iraq, de petits propriétaires ruraux qui pouvaient avoir conservé des fonctions administratives à l'échelle villageoise. La relation liant propriétaire et exploitant de la terre en vertu d'une convention de fermage ou de métayage implique que, dans la mesure où le propriétaire est celui qui fournit la terre, l'autre contractant n'est lui pas propriétaire de la terre qu'il exploite. Le métayer serait donc un paysan sans terre, à moins d'envisager qu'il ait pu posséder ses propres parcelles à côté de celles qu'il exploitait pour un autre. Cette hypothèse ferait des métayers de potentiels *dahāqīn* qui, en tant que paysans les plus riches du village, auraient été également les seuls à être en mesure d'assumer les dépenses relatives à l'entretien d'une terre. L'idée selon laquelle les métayers constitueraient un groupe socio-économique moins élevé que les *dahāqīn* que ces derniers solliciteraient pour l'exploitation de leurs domaines semble néanmoins tout aussi plausible. À supposer une diversité de « l'être *dihqān* », l'on pourrait donc penser qu'il pouvait être un métayer qui possédait ses propres terres puisque le métayer tout comme le fermier étaient suffisamment riches pour posséder du bétail et des semences. Le métayer pouvait également être un paysan sans terres. Cette supposition implique deux choses : que le métayer, s'il est un paysan sans-terre, comme le suppose la présentation de la *muzāra 'a*, avait, dans la société paysanne bas-iraquienne, une position inférieure au propriétaire, mais supérieure aux paysans qui s'apparentaient à des ouvriers agricoles, comme dans l'extrait des *Futūḥ al-Buldān* utilisé plus haut qui distinguait *muzāri 'ūn* et *akara*²¹⁴. Deuxièmement, cette supposition autour du rapport des métayers avec la propriété foncière pose la question, dans le contexte d'une modification de la domination politique, d'un éventuel déclassement de ces derniers.

Avant d'aborder ce questionnement nécessaire pour apprécier au mieux la société paysanne bas-iraquienne, il importe de préciser que, dans le corpus juridique, les termes employés ne permettent en aucun cas d'inférer l'appartenance religieuse des protagonistes, alors même que nous savons, d'autre part, que la société paysanne était principalement composée de non-musulmans pour le siècle qui nous occupe et que ces métayers étaient, selon

²¹⁴ Voir *supra*, p. 391.

des probabilités assez grandes, juifs, chrétiens, et dans une moindre mesure zoroastriens ou païens.

4.3. *Métayers : des anciens propriétaires ?*

Bien que les discussions juridiques repérables dans les sources sur les contrats d'exploitation de la terre dépassent la question circonscrite de la société paysanne, elles confirment néanmoins une réalité : l'existence d'entrepreneurs de culture²¹⁵ travaillant pour des propriétaires, et de fait, une exploitation des terres agricoles faite sur le modèle d'un partage de la récolte et, dans certains cas, des semences. Le postulat est que ce mode d'exploitation de la terre était l'un des plus développés au cours du II^e/VIII^e siècle dans la région à l'étude, et qu'il connut, certainement au cours de ce même siècle, une diffusion. J. Banaji le compte au nombre de ses trois arguments pour caractériser la paysannerie en « Orient » et interroger son rapport avec la propriété²¹⁶.

Qui étaient ces métayers ? Nous venons de tenter de les situer par rapport aux *dahāqīn* et de comprendre ce qui pouvait être déduit de leur rapport à la terre. La question qui est corrélée est la suivante : dans quelle mesure le métayage, largement répandu dans le Bas-Iraq, était-il le signe d'une diminution de la petite propriété dans la région dès le II^e/VIII^e siècle ?

Le mouvement de diminution de la petite propriété face à l'affermissement du pouvoir des grands propriétaires est discuté par Claude Cahen dans son article consacré à « L'évolution de l'*iqṭā'* »²¹⁷. Il corréle la détérioration de la condition paysanne et la dépossession des petits propriétaires paysans à la diffusion de l'*iqṭā'*, qui s'accélère pendant la période bouyide²¹⁸. Ce phénomène est chronologiquement postérieur à notre période et l'*iqṭā'*, dans la forme décrite par C. Cahen, n'existe par ailleurs pas sous cette forme au II^e/VIII^e siècle. Ce qui aurait existé cependant et qui est compté par C. Cahen au nombre des explications de la diminution de la petite propriété sont les pratiques de mise sous protection. Cette dernière consiste à placer sa propriété sous la protection d'une personne plus puissante en inscrivant son domaine au nombre

²¹⁵ À l'époque islamique, cela ne concernait vraisemblablement pas les *wukalā'*.

²¹⁶ BANAJI (2009), "Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages", p. 82-84 et p. 79.

²¹⁷ CAHEN, Claude (1953), « L'évolution de l'*iqṭā'* du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, 8/1, p. 25-52.

²¹⁸ CAHEN (1953), « L'évolution de l'*iqṭā'* du IX^e au XIII^e siècle », p. 34.

des siens. Le protecteur était désormais celui dont le nom était inscrit dans les registres et il prenait en charge le paiement de l'impôt²¹⁹.

Pour le Bas-Iraq, pour l'époque qui nous occupe, un seul exemple a été repéré dans le corpus. Plusieurs sources en ont gardé la trace dont al-Balāḍurī dans les *Conquêtes des pays*. L'anecdote est d'autre part contenue dans deux ouvrages issus de la littérature de géographie administrative, celui de Qudāma b. Ğa'far (m. entre 328/939-40 et 337/948) qui s'appuie sur al-Balāḍurī, et celui de Ibn Ḥuradāḍbih (m. entre 272/885 et 300/912)²²⁰. Voici la traduction du passage tel qu'il peut être lu dans *Futūḥ al-Buldān* :

Abū Mas'ūd m'a rapporté d'après 'Awāna : des brèches dans les digues (*al-buṭūq*) apparurent au temps d'al-Ḥaġġāġ. Ce dernier écrivit à al-Walīd b. 'Abd al-Malik pour l'informer qu'il estimait à 3 000 000 dirhams la somme nécessaire pour les réparer. Al-Walīd jugea la somme trop élevée. Maslama b. 'Abd al-Malik lui dit alors : « J'accepte de payer cette somme à condition que tu me concèdes les terres basses²²¹ sur lesquelles reste l'eau, après avoir dépensé les 3 000 000 dirhams dont la dépense est laissée au bon conseil et à la confiance d'al-Ḥaġġāġ ». Al-Walīd accepta cette proposition. Maslama obtint des terres des cantons (*tasāsīġ*) contigus, creusa al-Sibayn et convainquit des paysans (*akara*) et des métayers (*al-muzāri'īn*) [de travailler ces terres] et ces terres furent cultivées. Des gens (*al-nās*) placèrent sous sa protection de nombreux domaines (*diyā*) pour qu'il en prenne possession (*li-l-ta'azruz²²² bihi*)²²³.

Dans ce passage, les raisons ayant motivé la mise sous protection par ces gens de leurs terres ne sont pas indiquées. La *talġi'a* est néanmoins présentée comme volontaire. Par ailleurs, la fin du passage laisse entendre que ce processus résulta en la prise de possession par Maslama de ces terres, les propriétaires devenant alors des métayers. Pour être mieux compris et en tirer tous les enseignements, cet exemple doit être contextualisé. L'anecdote est datée de la fin du gouvernorat d'al-Ḥaġġāġ. Elle a lieu après l'année 86/705 qui marque le début du règne d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik. Quelques années auparavant en 81-83/700-702 la révolte d'Ibn al-

²¹⁹ Al-Ḥwārazmī, *Mafāṭīḥ al-'ulūm*, p. 73 ; CAHEN (1953), « L'évolution de l'iqṭā' du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », p. 31 et CAHEN, Claude (1956), « Notes pour l'histoire de la ḥimāya », *Mélanges Louis Massignon*, vol. 1, p. 287-303 [réédité dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale, Études arabes, médiévales et modernes*, Damas, Presses de l'Ifpo, 1977, p. 271-285 et [En ligne] <https://books.openedition.org/ifpo/6371>]

²²⁰ Ibn Ḥuradāḍbih, *al-Masālik wa-l-mamālik*, p. 241 ; Qudāma b. Ğa'far, *Kitāb al-ḥarāġ wa-ṣinā'at al-kitāba*, p. 169.

²²¹ Dans Ibn Ḥuradāḍbih, le sens est différent puisqu'on lit « *an ta'īnī ḥarāġ al-ardīn al-muḥafaḍa* », autrement dit Maslama souhaiterait qu'on lui donne l'impôt de ces terres. Cela ne fait pas sens à la lecture de la suite du passage en question et on peut formuler l'hypothèse que l'auteur applique ici une lecture postérieure à l'évènement. En effet, ce don de l'impôt des terres correspond à l'iqṭā' tel qu'on peut l'observer à partir de la fin du III^e/IX^e siècle et non pas aux concessions de terres du II^e/VIII^e siècle qui correspond pourtant parfaitement à la situation décrite dans cette anecdote.

²²² Erreur dans l'édition de *Futūḥ al-Buldān* dans laquelle on lit *tagazuz*, ce qui n'existe pas. Nous avons corrigé à partir de Ibn Ḥuradāḍbih et Qudāma b. Ğa'far.

²²³ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178.

Aš‘aṭ avait eu des conséquences sur les systèmes d’irrigation de la région²²⁴. De nouvelles brèches apparurent et al-Ḥağğāğ refusa de les combler afin de punir les *dahāqīn* qu’il soupçonnait d’avoir rejoint les rangs d’Ibn al-Aš‘aṭ²²⁵. Cet évènement nous semble devoir être mis en relation avec l’anecdote concernant la *talği`a* bas-irakienne dans la mesure où il s’insère dans un contexte similaire, celui de la nécessité de remettre en état le système d’irrigation et de drainage. Il est possible que les propriétaires de terres qui recommandèrent leurs terres à Maslama faisaient partie du groupe des *dahāqīn*. Ils devaient dans tous les cas se trouver dans une situation difficile liée au non-entretien des digues qui ne leur permettait pas ou plus d’assurer la culture de leurs domaines et donc de répondre aux exigences fiscales. Si les brèches qui empêchaient le bon déroulement de l’agriculture sur ces terres dataient effectivement de la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ et que l’État, via l’investissement privé de Maslama, n’entreprit la mise en œuvre des travaux d’intérêt public qu’environ cinq ans plus tard, nous pouvons formuler l’hypothèse que certains des propriétaires des terres contiguës aux domaines que le calife concéda à Maslama devaient être alors ruinés ou du moins en grande difficulté. Se dessine par ailleurs en creux l’une des explications principales à ce phénomène de *talği`a* et *ḥimāya* : des considérations financières, en particulier fiscales. Nous n’avons cependant pas identifié d’autres exemples de cette pratique pour le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle.

Que ce soit avec la diffusion de l’*iqṭā`* ou dans le cadre de la *talği`a*, le déclassement de ces petits propriétaires est rattaché aux enjeux fiscaux. Ces derniers seraient la cause de ce déclassement dans la mesure où ils auraient obligé, comme cela a été montré, à faire appel, dans le cas de la *talği`a*, à un plus grand propriétaire, celui qui inscrivait son nom dans le registre fiscal et avançait donc, comme dans le cas de la *qabāla*, l’impôt²²⁶.

C. Cahen et H. al-Sāmarraīe expliquent que ce qui s’apparentait initialement à une propriété en quelque sorte partagée devint avec le temps la propriété du protecteur²²⁷. Le propriétaire originel continuant à exploiter « sa » terre mais en tant que métayer. L’observation est défendue également par Philip Ackerman-Liebermann qui pense que cette pratique pourrait participer à expliquer la diminution de la petite propriété juive dans la région et un déclassement de ces propriétaires vers le métayage²²⁸. L’auteur s’appuie sur un *responsum* du

²²⁴ Sur la révolte, voir *supra*, Chapitre 4, 1.1., p. 176-180.

²²⁵ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-Buldān*, p. 178. Le passage se situe dans la section consacrée aux marais « al-Baṭā`ih » et le *ḥabar* est rapporté par Abū Mas`ūd al-Kūfī.

²²⁶ Voir *supra*, Chapitre 5, p. 262.

²²⁷ CAHEN (1953), « L’évolution de l’*iqṭā`* », p. 31 ; EL-SAMARRAIE (1970), *Agriculture in Iraq*, p. 131.

²²⁸ ACKERMAN-LIBERMANN, Philip (2015), “Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq under the Early Abbasids”, *Jewish History*, 29, p. 123.

gaon Moses b. Jacob, qui fut à la tête de l'académie de Sura entre 820 et 830, dans lequel est indiqué que les juifs n'avaient pas de terre, ainsi que sur un décret (*taqqanah*) gaonique, datant de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle (en 787), qui abroge un précédent talmudique qui interdisait aux orphelins de solder la dette de leurs parents décédés à partir de propriétés mobilières²²⁹. Ces documents sont interprétés comme signalant une diminution de la propriété foncière dans la région. Cette diminution est directement mise en lien avec la politique fiscale des Abbassides qui expliquerait la pratique de la *talḡi 'a* et donc un déclasserment social²³⁰. Pour autant, et c'est là notamment la thèse de P. Ackerman-Liebermann, cela ne signifie pas, comme ont voulu le conclure certains²³¹, que les juifs n'étaient plus engagés dans l'exploitation agricole. Ils l'étaient toujours mais non plus en tant que propriétaires, comme métayers. Cela remet donc en question la thèse d'un processus d'abandon des villages – notamment ceux qui se situaient entre Ḥīra et al-Madā'in dans le Sawād de Kūfa et qui étaient principalement peuplés par des populations de confession juive – qui aurait été concomitant d'un processus d'urbanisation, en particulier après la fondation de Bagdad²³². La théorie qui est parallèlement remise en question par P. Ackerman-Liebermann est celle selon laquelle les juifs du Sawād abandonnèrent l'agriculture pour d'autres activités comme le commerce.

Dès lors, un mouvement de « déclasserment économique » – dans la mesure où la propriété foncière était un signe de richesse – s'observerait au sein de la société paysanne bas-iraquienne et ses signes sont attestés dès le II^e/VIII^e siècle. On pourrait considérer que le passage de la propriété au métayage résulta d'un choix rationnel de propriétaires ne pouvant plus supporter les frais d'entretien de leurs terres ainsi que les charges fiscales. Dans ce contexte, le métayage peut être interprété comme le choix du travail sur le capital. La question se pose par ailleurs d'évaluer dans quelle mesure ce processus de diminution de la petite propriété était spécifique à cette période ou s'il constituait un phénomène socio-culturel qu'il faut envisager sur une temporalité plus longue que notre période d'étude. La question mérite d'être posée parce que le processus qui consiste, pour des grands propriétaires, à prendre possession de plus petites propriétés peut être repéré à l'époque sassanide dans la région à l'étude. R. Newman

²²⁹ ACKERMAN-LIBERMANN (2015), "Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq", p. 115.

²³⁰ *Ibid.*, p. 123124.

²³¹ *Ibid.*: les auteurs dont Ph. Ackerman-Liebermann remet les conclusions sur ce point en question sont : JACOBS, Louise (1957), « The Economic Conditions of the Jews in Babylon in Talmudic Times Compared with Palestine », *Journal of Semitic Studies*, 2/4, p. 359; MANN (1917), "The Responsa of the Babylonian Geonim, I" et BRODY (1998), *The Geonim of Babylonia*, p. 83.

²³² ACKERMAN-LIBERMANN (2015), "Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq", p. 114-116. Ph. Ackerman-Liebermann défend quant à lui qu'il n'y eut pas nécessairement émigration vers les villes et pas nécessairement changement de fonction de l'agriculture au commerce.

montre par exemple qu'au cours des derniers siècles de l'Empire sassanide, les riches propriétaires juifs tirèrent avantage des difficultés auxquelles les petits paysans propriétaires juifs faisaient face en rachetant leurs dettes et augmentant ainsi le nombre et la taille de leurs domaines²³³. Quoiqu'il en fût, il apparaît que ce processus pourrait permettre de comprendre la diffusion de la pratique des contrats de métayage dans le Bas-Iraq. Il faut cependant réaffirmer que les métayers demeuraient des agriculteurs constituant un groupe socio-économique relativement élevé dans la société paysanne.

Conclusion

Au cours du II^e/VIII^e siècle, nous observons une évolution de la structuration socio-économique dans le Bas-Iraq. Au regard de ce que nous avons montré dans les chapitres consacrés à la fabrique des propriétaires et aux conflits fonciers, nous pouvons formuler l'hypothèse d'une concentration de la richesse foncière, qui fut notamment liée à une politique volontariste de l'État, que ce soit les Omeyyades ou les Abbassides. Ce processus, associé aux concessions foncières, en particulier dans le sud du Bas-Iraq, donna un pouvoir politique, ce que nous avons identifié comme l'une des formes du « pouvoir de la terre ». Il poussait ses détenteurs à augmenter leur pouvoir économique ; de l'augmentation de ce dernier dépendait l'augmentation de leur pouvoir politique. Ce contexte fut particulièrement favorable à la diffusion du métayage.

De l'autre côté, les petits propriétaires n'avaient plus forcément les moyens d'entretenir leurs propriétés, dans un territoire dans lequel les cultures dépendaient de systèmes d'irrigation qui devaient être continuellement maintenus en état. Dans ce contexte, ce qui peut être interprété comme une forme de déclassement de ces petits propriétaires devenus métayers pourrait aussi être envisagé comme une forme d'adaptation. Ces petits propriétaires décidaient alors de faire reposer leur subsistance sur leur travail, dans le cadre des contrats d'exploitation des terres dont ils étaient les cultivateurs, et non plus ou pas seulement sur leurs propriétés foncières.

Les grands perdants sont peut-être les *dahāqīn*, donc la classe moyenne des propriétaires. Leur tentative d'accaparement des terres royales sassanides au moment des conquêtes se solda par un échec lorsqu'à l'époque sufyānide, les Omeyyades entreprirent de récupérer les terres

²³³ NEWMAN (1932), *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia*, p. 33-46.

royales en mettant la main sur les registres. Le début du II^e/VIII^e siècle semble coïncider, pour eux, avec une perte progressive de leur influence administrative et politique à l'échelle locale bas-irakienne. Avec la diminution du rôle de l'État dans la remise en état des canaux et dans la revivification des terres, ils eurent peut-être à subir des pertes foncières.

CONCLUSION GENERALE : LA « TERRE DES HOMMES »

Les Bas-Iraq et la terre

Le soin que nous avons apporté à la description de la région avait pour objectif de préciser la géographie bas-iraquienne. Plusieurs paysages, résultant tous d'un certain rapport avec le Tigre et l'Euphrate ont pu être distingués. Nous avons ainsi montré dans les chapitres consacrés aussi bien à la fiscalité et à la propriété que ces caractéristiques géographiques, en particulier celles du sud du Bas-Iraq, se traduisaient par un certain rapport à la terre qui singularisait la région bašrienne. Cette focale est certes littéraire, parce qu'elle reflète les intérêts des auteurs des sources à notre disposition, qui mettent l'accent sur l'action de l'État et sert, en particulier dans les *Futūḥ al-Buldān*, un objectif argumentatif. Dans le même temps, cette spécificité bašrienne est le signe de l'existence d'autres réalités foncières autour de Kūfa et Wāsiṭ, deux espaces où les enjeux de revivification n'étaient pas aussi présents.

Le nord du Bas-Iraq, l'immédiat arrière-pays de Bagdad à partir de 145/762, correspondait à la région des grands canaux et constituait un espace qui n'avait pas été touché par la crue qui précéda de peu la conquête de la région. Les nombreux villages étaient principalement peuplés par des populations juives, chrétiennes, païennes et zoroastriennes, ces mêmes populations qui restèrent propriétaires de leurs terres. Les formes de cette propriété étaient multiples, des villages-domaines, de grandes propriétés, des petits domaines. Le corpus que nous avons étudié ne nous permet de rendre compte de ces différents paysages que très imparfaitement. Une partie des terres – peut-être la majeure partie – de la famille royale sassanide se situaient par ailleurs autour de Wāsiṭ, celles-ci furent récupérées par l'État. Une partie d'entre elles fut concédée, l'autre fut cultivée par des métayers pour l'État.

Une évolution du pouvoir de la terre au cours du II^e/VIII^e siècle ?

Le siècle envisagé est marqué par un changement de dynastie dont nous avons précisé, dans cette thèse, la nature des mutations introduites dans la région bas-iraquienne. Assurément, le bouleversement provoqué par la prise de pouvoir des Abbassides en 132/750 concerna directement le foncier. La repolarisation de l'Empire islamique, au cours de la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle en Iraq, fut d'abord politique et administrative. La région bas-iraquienne, celle où fut fondée la capitale bagdadienne, se trouvait au centre de l'empire des Abbassides. La société bas-iraquienne perdit ainsi une forme d'autonomie politique, juridique et administrative,

qu'elle avait tenté de défendre au cours de la période marwānide. Cette centralisation du pouvoir abbasside en Iraq provoqua ainsi une périphérisation que nous avons qualifiée de paradoxale. En se confondant avec la région califale, le Bas-Iraq perdait aussi, dans une certaine mesure, son devenir historiographique.

Les bouleversements furent aussi bien économiques et sociaux. Économiquement, les Abbassides exercèrent un contrôle fiscal plus grand sur la région qui se manifesta dans les sources de notre corpus par les revendications pour un impôt moins lourd et les dénonciations des comportements des administrateurs. Une demande pour plus de « justice fiscale » peut ainsi être repérée pour la fin du II^e/VIII^e siècle dans les sources, même si la dimension topique ne doit pas être négligée.

Le chapitre consacré à la fabrique des propriétaires ainsi que celui portant sur les conflits ont par ailleurs rendu compte des rapports de force entre la société des élites foncières bas-iraquiennes et l'État abbasside, en particulier dans le cas de Bašra, particulièrement documenté. La prise de pouvoir des Abbassides s'est accompagnée, dans la région, d'une pression sur les terres. Nous pouvons interpréter les conflits fonciers de la fin du siècle à la lumière de cette installation des Abbassides en Iraq et d'une politique d'accaparement des terres face contre laquelle les propriétaires se défendirent par la voie de la justice, que ce soit dans le cadre de procès ou de la cour des *mazālīm*. Cette tension entre l'État abbasside et la société des notables fonciers bas-iraquiens a par ailleurs été mise en avant dans le cadre du débat sur le statut fiscal des terres bašriennes avec un rapport de force qui s'établit, vraisemblablement, en faveur des propriétaires qui parvinrent à imposer leurs conditions à l'État abbasside.

Les dernières décennies du II^e/VIII^e siècle et les premières du siècle suivant coïncident avec la mise en forme des premiers *kutub al-ḥarāğ* auxquels nous avons consacré des développements conséquents dans plusieurs des chapitres de cette thèse¹. Ces ouvrages proposèrent une formalisation de la jurisprudence fiscale qui s'appuyait sur une mise en récit singulière du passé. Ce moment littéraire de la fin du siècle, qui semble trouver une motivation dans le contexte économique et fiscal, ne doit pas éclipser la période marwānide qui occupe toute la première partie de la période enquêtée.

Si l'on peut effectivement conclure que l'installation des Abbassides en Iraq modifia les équilibres fonciers, les discussions fiscales et juridiques, l'exercice d'un contrôle par l'État sur les terres par la maîtrise de leur devenir fiscal et agricole, et l'instrumentalisation de la terre

¹ Voir les chapitres deux, cinq, six et huit.

à des fins politiques et économiques remontent tous à la période marwānide et, déjà, pour certains aspects, à la période sufyānide.

En Iraq, les Marwānides usèrent de la propriété, par les concessions foncières, comme d'un moyen pragmatique de rétribution des fidélités et de « privatisation » des investissements nécessaires à la mise en valeur des terres. On rappellera que les terres concédées étaient des terres disponibles, au sens où rien ne montre qu'elles furent confisquées aux propriétaires de la région, à l'exception peut-être de celles qui appartenaient à la famille royale sassanide, et dont les *dahāqīn*, qui en étaient leurs administrateurs, avaient pu prendre possession au moment des conquêtes. Les conquérants et leurs héritiers n'étaient pas libres d'en disposer. Ils se trouvaient en quelque sorte dépossédés du droit de disposer du sol comme ils le souhaitaient. Les âpres débats que l'on distingue concernant la légalité de la vente des terres *ḥarāğ* confirme en partie cela.

L'installation des Abbassides en Iraq changea la donne dans la mesure où l'État ne s'arrogeait plus seulement le contrôle sur la distribution des terres, il cherchait à les accaparer et, sinon, à les taxer selon le régime qui lui était le plus avantageux. Cela ne signifie pas que les Marwānides ne cherchèrent pas à accaparer des terres et à taxer la terre à leur avantage, nous observons juste, à partir de la documentation à notre disposition, une forme de basculement avec la nouvelle centralité de l'Iraq après 132/750.

Une certaine idée du bon gouvernement

Les sources de notre corpus constituent des canaux pour accéder à la terre bas-iraquienne et à sa société tout en produisant un certain tableau de celle-ci. C'est la raison pour laquelle nous avons cherché à mettre en évidence les projets historiographiques, en prenant en compte la situation des *aḥbār* dans l'œuvre et en s'attardant sur le travail de composition. Nous avons porté ce soin à la fabrication des sources, en particulier dans le cadre de notre étude sur la fiscalité dans le Bas-Iraq et ainsi mis en évidence le régime d'historicité des *kutub al-ḥarāğ*.

Dans « Gouverner par la prose », nous avons ainsi montré que les élites qui ont produit les sources, opèrent avec leur matière – les *aḥbār*, les *ḥadīṭ*-s –, un peu comme les administrateurs avec les eaux de la région : ils disposent d'un matériel abondant en volume qu'ils doivent tenter de canaliser, au nom de la raison d'État. Les sources sont composées pour édifier ceux qui détiennent le pouvoir. La matière est ainsi mise en forme, rationalisée en quelque sorte, de manière à ce que ce qui pourrait apparaître comme contradictoire, voire chaotique, dans les traditions, puisse servir d'exemples à suivre pour ceux qui participent à la

politique de l'État. C'est ainsi que ces auteurs proposent, chacun, un tableau idéal de la société foncière bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle, orienté par une certaine idée du bon gouvernement.

Dans cette littérature est affirmée la nécessité de l'État islamique, en particulier, pour le sujet qui nous occupe, par rapport à la terre et à son contrôle. L'institutionnalisation de cet État s'exprime par sa capacité à dire le temps (chapitre 1), à dire les relations entre les hommes et entre les hommes et l'État (chapitre 2) et à dire l'espace (chapitre 3). Les auteurs proposent un tableau cohérent, en particulier en matière de droit. Dans les ouvrages sur la fiscalité, nous avons identifié une certaine interprétation de l'histoire des débuts de l'Islam, un certain usage du passé, visant à légitimer l'*imām* dans son rôle de contrôle de la politique fiscale et du devenir des terres. Ces ouvrages présentent, à la fin du II^e/VIII^e et au début du III^e/IX^e siècles, une formalisation juridique de l'histoire et une proposition de système. Parallèlement à ce régime d'historicité singulier, la question fiscale est l'espace d'un discours sur le bon gouvernement, dans lequel l'impôt dépasse le simple cadre d'une transaction financière entre contribuables et État, mais constitue un contrat social à part entière.

Une vision idéale de la société foncière bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle

La société foncière apparaît comme un édifice stratifié et fonctionnaliste où la centralité de l'État est justifiée. Dans « Dire et contrôler l'espace bas-iraqien » puis, dans la deuxième partie, « l'État à l'épreuve de la terre », nous avons ainsi précisé les contours de l'exercice de cet État, omeyyade puis abbasside et ses manifestations dans le Bas-Iraq. L'État exerçait un contrôle sur les terres bas-iraquiennes en découpant administrativement la région, en mesurant les terres et en imposant les superficies et les récoltes. Le pouvoir se manifestait par les représentants du calife, en particulier les gouverneurs mais aussi tous les intermédiaires et les fonctionnaires en charge de l'impôt et de la sécurité. Le maître mot pour comprendre la nature de leur pouvoir est le concept de délégation. Avec eux, un ensemble d'acteurs reconnus par le calife, disposant d'une autonomie d'action plus ou moins grande, possédaient un pouvoir de gouvernance sur certaines strates de cette société, à l'image des représentants non-musulmans sur leurs communautés religieuses. Cette autonomie se retrouve notamment en matière de droit, concernant les successions et le partage des patrimoines familiaux.

L'*imām*, en l'occurrence 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, est présenté comme celui qui décida que ces populations non-musulmanes resteraient propriétaires de leurs terres en échange du paiement d'un impôt sur celles-ci, le *ḥarāğ*. L'État est ainsi présenté comme le garant de la

continuité foncière dans la région bas-iraquienne. Nous avons par ailleurs expliqué en quoi cet État était, dans le Bas-Iraq, faiseur de propriétaires, avec le processus des concessions foncières. Ce dernier concerna particulièrement, mais pas exclusivement, la région bašrienne et atteste l'usage de la propriété comme d'un instrument politique, économique et financier.

Les élites propriétaires foncières bas-iraquiennes, qu'elles aient acquis leurs domaines par héritage, achat ou concession, disposaient non seulement d'un patrimoine foncier, source de richesse, mais aussi d'un pouvoir politique et économique. La nature de la propriété de leur domaine dépendait des modalités d'acquisition de celui-ci. Nous avons ainsi mis en évidence la particularité de la propriété d'une *qaṭī'a*, qui était conditionnée à la mise en culture de la terre et aussi, à une forme d'allégeance politique qu'un soupçon de trahison ou de mauvais comportement pouvait mettre à mal. Il reste que, même dans le cas des acquisitions par transmission de patrimoine ou par l'achat, la fiscalité foncière que l'État appliquait sur les terres bas-iraquiennes faisait de la mise en culture un critère de la propriété.

Dans le chapitre que nous avons consacré à la géographie du Bas-Iraq, compris dans la région du Sawād au point de se confondre avec elle, nous avons insisté sur ses conditions hydrographiques et paysagères singulières. Disposant d'un réseau de canaux anciens et garantissant une irrigation relativement maîtrisée dans le nord de la région à hauteur de Kūfa et de Wāsiṭ, le Bas-Iraq est aussi au II^e/VIII^e siècle un espace de marais, étendu entre Kūfa, Wāsiṭ et Bašra. Pour conquérir les terres marécageuses et mettre en culture des terres mortes, les propriétaires devaient investir des sommes que l'on peut imaginer importantes. Il ne faut par ailleurs pas négliger la part d'investissements qu'exigeait l'entretien du système d'irrigation ailleurs dans la région.

Petits et moyens propriétaires du Bas-Iraq ne parvinrent que difficilement à supporter ces coûts, de sorte qu'ils vendirent leurs terres, ou placèrent ces dernières sous la protection d'un plus grand propriétaire. Les contrats d'exploitation des terres, notamment le métayage, semblent en effet avoir été largement diffusés dans la région au II^e/VIII^e siècle comme nous l'avons étudié dans le chapitre consacré à la société paysanne. Les métayers pouvaient être d'anciens propriétaires ; ils devinrent des entrepreneurs de culture sans nécessairement travailler la terre directement. Un processus de concentration de la propriété dans le Bas-Iraq peut être esquissé.

Les paysans travaillaient la terre. Les retrouver dans les sources oblige à un travail sur la terminologie dont on déduit que le monde paysan bas-iraqien était multiple et ses acteurs divers. Les sources ne leur accordent qu'une place limitée. Ils sont tout en bas de l'échelle sociale foncière bas-iraquienne tout en étant eux-mêmes stratifiés.

L'image que nous proposent les sources est un certain modèle de la réalité, une réalité idéalisée par le projet des auteurs dans leurs ouvrages, résultat de leur travail de composition. Mais, même en essayant de canaliser les *ahbār* et les traditions, par des séquences historiographiques par exemple, les auteurs sont débordés par ceux-ci. Il y a le tableau idéal que les auteurs des sources nous donnent à voir et le tableau qui déborde de ces sources, qui sort du lit de la mise en récit.

L'autre tableau de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle : horizontalité et agentivité

Nous avons montré, à partir de ces mêmes sources, que les choses n'étaient pas aussi figées qu'elles ne le laissent paraître. Mettre l'accent sur la « terre » nous a ainsi permis d'introduire de l'immanence dans ce système stratifié.

La société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle comptait de nombreux acteurs qui formaient moins des strates que des composantes. Le pouvoir omeyyade et abbasside n'y était pas absolu ; notre étude du corpus a plutôt mis en évidence le fait que l'État devait composer avec les gens de la terre. Dès le troisième chapitre, nous avons discuté des espaces lisses, ceux-là même qui semblaient échapper à l'État. Nous nous sommes ainsi interrogée sur le contrôle réel qu'il effectuait sur un espace comme celui des marais.

Aussi bien les élites héritières des conquêtes que les populations locales, comme les *dahāqīn* et les paysans, prirent une part active aux révoltes que le Bas-Iraq connu au cours du II^e/VIII^e siècle. En choisissant de commencer notre sujet en 82-83/701-703 avec la révolte d'Ibn al-Aš'at̄ et de le clôturer avec la révolte alide de 199/815, nous avons ainsi mis l'accent sur les capacités d'action des populations bas-iraquiennes et leur tentative de lutter pour leur autonomie politique et foncière. Le septième chapitre, que nous avons fait porter sur les conflits fonciers, indique que les élites bas-iraquiennes pouvaient se défendre contre l'État. Ces élites s'exprimaient dans un espace politique dont nous avons souligné la nature des rapports de forces, en particulier en matière fiscale au sujet du statut des terres de Baṣra (chapitre cinq et six) ou concernant les modifications des modalités de recouvrement de l'impôt foncier (la *muqāsama* dans le chapitre 5).

Les sources, qu'elles soient narratives ou normatives, conservent d'ailleurs les traces de ces rapports de forces politiques, historiographiques, économiques et sociaux qui jalonnèrent le II^e/VIII^e siècle. Dans les sources concernant les questions fiscales, nous avons

repéré ces débats et rapports de force concernant les catégories fiscales, la question de la vente des terres ou encore des contrats d'exploitation des terres. Les résistances entre l'État et les propriétaires bas-iraquiens se manifestèrent, par exemple, à l'occasion des entreprises d'arpentage des terres, comme pendant le gouvernorat de 'Umar b. Hubayra sous le règne du calife marwānide Yazīd b. 'Abd al-Malik. La société foncière bas-iraquienne ne peut être étudiée sans l'État, mais elle existait aussi à côté de lui et ses velléités d'autonomie ne peuvent être ignorées.

Les ouvrages narratifs mettent en avant les concessions foncières comme une modalité d'accession à la propriété foncière au II^e/VIII^e siècle prépondérante, intimement liée à l'État. Les achats et les ventes de terres semblent avoir été tout aussi importantes, en témoignent les débats que les ouvrages juridiques conservent.

À côté des discours dominants, autrement dit les principaux canaux qui composent notre tableau idéal, il faut suivre les plus petits canaux qui finissent par se perdre dans les marais. On parvient ainsi à en distinguer l'existence mais on suit avec difficulté leur chemin et une partie de leur devenir nous échappe. C'est le cas pour un certain nombre de catégories sociales que nous avons esquissées, à l'image de celles de la société paysanne. Aussi, les populations non-musulmanes n'apparaissent pas nécessairement comme des acteurs identifiés dans les chronographies. Cela tient notamment à l'objet de ces ouvrages et à ce que, quand il est question des terres, des termes comme *al-nās*, peuvent les inclure. Les élites propriétaires non-musulmanes ne démontrèrent apparemment pas une volonté d'augmentation de leurs terres mais cherchèrent plutôt à conserver leurs patrimoines. Nous remarquons par ailleurs que l'impôt de *ḥarāğ* semble avoir été moins l'enjeu de débat que l'impôt de *'uṣr*. Cela tenait aussi à ce que les populations non-musulmanes disposaient d'une autonomie juridique, en matière de succession et de mariage par exemple.

Les allers-retours entre les sources normatives et narratives, même si chacune d'elles proposent une représentation idéalisée, dévoilent des écarts et des intrications. À cet égard, nous pensons que les discussions sur les ventes de terres et les contrats d'exploitation, et plus généralement, toutes les relations entre les hommes autour des terres, constituent de bons exemples de la négociation permanente de l'État avec la société. Nous nous situons certes sur le plan littéraire et théorique, et il s'agit, pour les juristes, de proposer un discours cohérent. Il n'en demeure pas moins que la manière dont ces problèmes sont traités, en ce qu'ils croisent la question de la fiscalité, peut être interprétée comme une indication supplémentaire que le souci de l'État pour la terre était sa mise en culture. Les propriétaires, les intendants, les

métayers, les paysans garantissaient cette culture de la terre, d'où la nécessité pour l'État de composer avec eux.

Ainsi le corpus que nous avons étudié dans le cadre de cette thèse à partir de la question foncière permet d'apprécier le processus historique de la genèse de l'État islamique. L'institutionnalisation de celui-ci se dévoile dans la mise en récit que proposent aussi bien les sources narratives à intention historiques que les sources juridiques. Elles sont en cela téléologiques car leur projet éditorial est intimement lié au récit de la nécessité de cet État. Cependant, nous avons cherché à souligner le fait qu'il n'y avait pas d'évidence de l'État islamique et que les deux premiers siècles de l'Islam furent ceux de son affirmation. Celle-ci passa par une négociation permanente entre le pouvoir et la société, en particulier au sujet des terres et de l'impôt, tiré des revenus de celles-ci.

Les autres cours de l'histoire de la société bas-iraquienne

Ce tableau de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle, que nous esquissons au moment de conclure notre thèse, est une proposition d'histoire. Il pourrait être étoffé et complété de multiples manières. Nous n'avons considéré qu'à la marge le corpus juridique produit par les Chiites, par les Ibadites et les Zaydites. Les recherches menées ces dernières années et l'édition de sources normatives ibadites pourraient être exploitées afin de préciser notre compréhension des droits fiscal et foncier dans le Bas-Iraq. Ils pourraient notamment permettre de mieux cerner les débats de la première moitié du II^e/VIII^e siècle que nous avons abordés. Nous souhaiterions par ailleurs poursuivre et approfondir notre investigation de la première moitié II^e/VIII^e siècle en matière d'écriture de l'histoire et du droit, à partir d'une histoire sur leurs acteurs et sur les champs du savoir dans lesquels ils évoluent. À cet égard, un examen plus systématique des *muṣannaf-s* d'Ibn Abī Šayba et de 'Abd al-Razzāq serait assurément pertinent, au même titre qu'une recherche plus approfondie dans l'œuvre d'al-Šāfi'ī.

L'étude de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle pourrait par ailleurs être approfondie par la prise en compte d'une partie de la population bas-iraquienne mentionnée dans notre thèse, mais dont nous n'avons pas exploité le corpus correspondant, à savoir les groupes zoroastriens présents dans la région. Nous pourrions aussi compléter le tableau en nous intéressant aux Sabéens dont l'*Agriculture nabatéenne* faisait mention.

Certaines sources du corpus mériteraient par ailleurs une exploitation systématique comme les *Ansāb al-Ašrāf*, dont nous avons pris la mesure de l'importance et de l'intérêt pour l'histoire du II^e/VIII^e siècle, notamment pour l'histoire de l'Iraq omeyyade et du début de la

période abbasside. La comparaison entre les *Ansāb al-Ašrāf* et *Futūḥ al-Buldān*, que nous avons étudiés dans le cadre de ce travail, constituerait une entreprise scientifique pertinente, aussi bien pour le sujet de la terre, que pour l'étude de la composition des ouvrages et du travail d'historien d'al-Balāḍurī.

Le II^e/VIII^e siècle prend fin dans notre étude en 199/815, la révolte alide à Kūfa, suivie quelques années plus tard par l'installation d'al-Ma'mūn à Bagdad et ce que les historiens ont considéré comme un deuxième temps de la dynastie abbasside. Ce temps, le III^e/IX^e siècle, est notamment marqué par l'importante révolte des Zanġ, vers les années 870, que nous avons évoquée au cours de cette thèse. À cela, il faut ajouter le développement de nouvelles pratiques foncières, à l'image de la concession du revenu des terres, comme modalités de rétribution. Le *Livre des Vizirs* de Hilāl al-Ṣābi' (m. 448/1056), qui renseigne particulièrement sur la fin du III^e/IX^e siècle et les premières décennies du IV^e/X^e siècle, contient de nombreux *aḥbār* en lien avec les questions foncières. Nous pensons qu'il serait pertinent de reproduire l'étude que nous avons proposée pour le II^e/VIII^e siècle, sur ces autres périodes de l'histoire iraquienne afin de compléter cette histoire de la région iraquienne.

En outre, nous avons fait le choix de ne pas encourager la comparaison avec d'autres régions de l'Empire mieux documentées, en particulier l'Égypte. Toutefois, nous pensons qu'un des prolongements de ce travail pourrait prendre la forme d'une mise en regard des deux régions, à la fois pour préciser le tableau bas-iraquien, et pour interroger les dynamismes régionaux.

Épilogue

Ce qui nous a conduit à étudier l'histoire des débuts de l'Islam, dans le cas présent celle du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle, c'était le sentiment d'une ignorance complète de celle-ci. Bien que très présent dans les discours publics, l'Islam et ses commencements échappaient complètement à notre horizon de connaissances. Cet intérêt pour cette civilisation coïncida avec le début de notre formation en tant qu'historienne, et succéda à des années d'études en philosophie et sciences humaines. Ces différentes disciplines influencèrent grandement notre parcours de recherche, qui aboutit, dans le cadre de cette thèse, à cet essai d'histoire de la société bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle.

Ce qui nous attira dans l'histoire, c'est cette position que l'on pourrait presque dire philosophique qui consiste à refuser la téléologie. En d'autres termes, l'attitude de l'historien consiste à ne pas partir du principe que ce qui est advenu devait advenir. Nous avons ainsi

tenté, dans cette thèse, autant que faire se peut, de pratiquer ce que François Châtelet qualifie « d’histoire au présent ». Dario Mantovani, historien du droit romain, décrit cette attitude comme suit :

Ce positionnement correspond à l’une de mes convictions, à savoir que le meilleur mode de faire de l’histoire du droit, ou peut-être de faire de l’histoire tout court, est de s’identifier avec le point de vue des protagonistes. Pour notre cas, les anciens romains, s’efforcer de voir le monde comme eux-mêmes l’ont vu².

C’est ce que nous nous efforçâmes de faire dans cette thèse : tenter de comprendre comment les auteurs des sources voyaient le monde. Cela implique également de ne pas s’enfermer dans une approche comparatiste étroite, pour ne pas dire ethnocentriste. C’est-à-dire essayer de comprendre les concepts utilisés dans les sources arabes, non pas à l’aune de nos conceptions contemporaines et européennes, mais en s’appliquant, dans la mesure du possible, à opérer ce décentrement de soi nécessaire à toute compréhension de ce qui est étranger. L’on pourra objecter que c’est la démarche de tout historien de la deuxième partie du XX^e siècle et de ces premières décennies du XXI^e siècle. Pourtant, dans notre travail, nous avons pu observer à plusieurs reprises que l’historiographie contemporaine, en demeurant dans une logique comparatiste, conservait parfois des reliquats orientalistes³.

En prenant en compte la riche historiographie moderne sur plusieurs points développés dans cette thèse, en nous appliquant à conserver une vigilance critique tout au long de ce travail, nous avons essayé de traiter Modernes et Anciens en égaux.

Nous avons découvert, en prenant garde à maintenir cette attitude d’historien, une société bas-iraquienne complexe, aux frontières mouvantes, composée de groupes sociaux dotés d’une capacité d’agir, dans laquelle l’État est un acteur important mais un acteur parmi d’autres, traversé lui-même par des rapports de forces entre le calife et ses délégués. Nous avons découvert une société avec une mobilité sociale certaine, avec des acteurs économiques conscients du champ dans lequel ils évoluent, un État qui tâtonne et dont la politique produit parfois des effets qu’il ne prévoyait pas, à l’image des conséquences des concessions foncières. En somme, nous avons découvert un espace politique immanent avec des rapports de forces entre les différentes composantes de la société, et qui ont généré différents processus historiques.

² Dario Mantovani, cours du 6 mars 2019 « *En toute chose, le commencement est la partie la plus puissante* » : *le passé juridique des Romains vu par eux-mêmes*, au Collège de France, dans le cadre du cours *Usages juridiques du passé (dans la pensée des juristes romains)*.

³ Voir notamment nos discussions sur la propriété dans le Chapitre 6 – La fabrique des propriétaires (p. 272-280)

Mais peut-être que ce qui nous a amené à adopter la terre comme objet d'étude, à l'investiguer, à enquêter dans les sources, à tenter de la débusquer dans la somme des discours produits dans les premiers siècles de l'Islam, ce sont d'autres paysages, d'autres champs, d'autres marais et d'autres eaux. C'est la campagne que nous avons observée pendant de longues années depuis notre fenêtre, c'est le monde paysan dont nous avons hérité sans le vivre directement, c'est la terre de notre enfance, très loin du sud de l'Iraq.

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

Notices de l'*Encyclopédie de l'Islam, I ou II* [consultées dans leurs versions en ligne]

« Ibn al-Nadīm » (J. W. FÜCK); « 'Āmir b. Sha' bī » (G.H.A. JUYNBOLL); « Djābir al-Dju' fī » (W. MADELUNG); « Al-Haytham ibn 'Adī » (Ch. PELLAT); « Sayf ibn 'Umar » (F. Donner); « Al-Kalbī » (W. ATALLAH); « al-Madā' inī » (U. SEZGIN); « 'Umar b. Shabba » (S. LEDER); « al-Wāqidī » (S. LEDER); « Khālīd al-Ḳasrī » (K. Y. BLANKINSHIP); « al-Balādhurī » (F. ROSENTHAL); « al-Ṭabarī » (Cl. E. BOSWORTH); « al-Ya' kūbī » (M.Q. ZAMAN); « al-Mas'ūdī » (Ch. PELLAT); « al-Djahšiyārī » (D. SOURDEL); « Ibn a-Abbār » (M. BEN CHENEB et Ch. PELLAT); « Al-Djurdjānī » (K. ABU DEEB); « Irāk » (D. SOURDEL, A. MIQUEL); « al-Djāhiz » (Ch. PELLAT); « Ibn al-Mukaffa' » (F. GABRIELI); « al-Rabī' b. Yūnus » (A. S. ATIYA); « Ibn Ṭiḡṭakā » (F. ROSENTHAL); « Yaḥyā b. Ādam » (W. SCHMUCKER); « Sufyān al-Thawrī » (H. P. RADDATZ); « Sufyān b. 'Uyayna » (Susan. A. SPECTORSKY); « Ibn Djuraydj » (Ch. PELLAT); « Sufyān al-Thawrī » (H.P. RADDATZ); « Ḳurrā » (T. NAGEL); « Ibn al-Ash'āth » (L. VECCIA VAGLIERI); « Muhallabides » (P. CRONE); « 'Abd Allāh b. Mu'āwiya » (K. V. ZETTERSTEEN); « al-Ḍaḥḥāk b. Ḳays al-Shaybānī » (L. VECCIA VAGLIERI); « Rabī'a and Muḍar » (H. KINDERMAN); « Ḳadariyya » (J. VAN ESS); « Amīr » (A. A. DURİ); « Zutt » (Cl. BOSWORTH); « Dayr Ḳunnā » (D. SOURDEL); « Sawād » (H. H. SCHAEDEER); « Ibn Ḳhurradādhbih » (M. HADJ-SADOK); « Ibn Rusta » (A. S. MAQBUL); « Niffar » (M. STRECK, M.E.J. RICHARDSON); « al-Furāt » (A. DE VAUMAS); « al-Ash'arī, Abū Burda » (J. SCHACHT, N. TSFARIR); « Dihram » (G.C. MILES); « Kharādj. I. Islam classique » (Cl. CAHEN); « Wakāla » (M. Y. I. DIEN); « Mawāt » (A.-M. DELCAMBRE); « 'Amr b. al-Ahtam » (WENSICK et Ch. PELLAT); « al-Fayḍ b. Abī Ṣāliḥ » (L. VECCIA VAGLIERI); « Kabāla » (Cl. CAHEN), « Ḍay'a » (Cl. CAHEN); « Ibn Abī Layla » (J. SCHACHT, Ch. PELLAT); « 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra », (Cl. E. Bosworth); « Ṣāfi » (A. LAMBTON)

Notices de l'*Encyclopédie de l'Islam, THREE* (consultées en ligne)

« 'Awāna b. al-Ḥakam » (M. SAKLY); « Abū Mikhnāf » (Kh. ATHAMINA); « Abū 'Ubayda » (R. WEIPERT); « Isnā » (S. AERTS); « Ibn 'Abd al-Ḥakam, 'Abdallāh » (J. BROCKOPP); « al-

Ḥasan b. Šālih « (N. HAIDER) ; « al-Ašma‘ī » (R. WEIPERT) ; « Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām » (R. WEIPERT) ; « Ibn Abī Shayba » (L. SCOTT) ; « ‘Abd al-Razzāq » (H. MOTZKI) ; « Ma‘mar b. Rashīd » (S. ANTHONY) ; « Abū l-Sarāyā al-Shaybanī » (J.P. TURNER) ; « Dihqān » (J. PAUL) ; « Khālīd b. Safwān » (J. HAMEEN ANTILA) ; « Aḥdāth » (M. GORDON) ; « ‘Abdallāh b. ‘Āmir » (M. MORONY)

Sources

‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam
Sirāt ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, Bayrūt, ‘Ālam al-kutub, 1984.

‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī
Musannaḥ ‘abd al-Razzāq, al-Qāhira, Dār al-ta’šīl, 2015, 10 vol.

Abdīšo‘ Bar Bahriz
éd. et trad. par W.Selb, *Abīšō‘bar Bahrīz : Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidungen von Rechtsfällen*, Vienna, 1970.

Abū l-Farağ al-Iṣfahānī
Kitāb a-Ağānī, al-Qāhira, al-Hay‘a l-miṣriyya l-‘amma li-l-kutub, 2010, 24 vol.
Kitāb a-Ağānī, Bayrūt, Dār al-Ṭaqāfa, 1955-1961, 25 vol.

Abū Hilāl al-‘Askarī
Kitāb lā ḥtakama hi-hi l-ḥulafā’ ilā l-quḍāt
(2011), *Abū Hilāl al-‘Askarī, Le Livre des califes qui s’en remirent au jugement d’un cadi*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, Cahiers des Annales Islamologiques, 30.

Abū ‘Ubayd, Ibn Sallām
Kitāb al-Amwāl, éd. Sayyid b. Rağīb Abū Anas, Riyād/al-Manšūra, Dār al-faḍīla et Dār al-hadī al-Nabawī, 2007.
traduit par Professor I. A. Khan Nyazee, *Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām. The Book of Revenue: Kitāb al-Amwāl*, Londres, Garnet Publishing Limited, 2003.

Abū Yūsuf
Kitāb al-Ḥarāğ, éd. Muḥammad Ibrāhīm al-Banā, al-Qāhira, Dār al-salām, 2016.
traduit par E. Fagnan, *Le livre de l’impôt foncier*, Paris, Geuthner, 1921 ; traduit par A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, vol. 3, *Abū Yūsuf’s Kitāb al-Kharādj*, Leiden, Brill, 1965-69.

al-Azdī
Ta’rīḥ al-Mawṣil, éd. ‘A. Ḥabība, al-Qāhira, Dār al-taḥrīr, 1967.

Al-Bağdādī

Ta`rīḥ Bağdād, éd. Muṣṭafā `abd al-Qādir `Aṭā, Bayrūt, Dār al-kutub al-`ilmiyya, 1971, 24 vol.

al-Baḥṣal

Ta`rīḥ Wāsiṭ, éd. par Kūrķīs `Awwād, Bayrūt, `Ālam al-kutub, 1986.

al-Balāḍurī

Ansāb al-Ašraf, éd. Suhayl Zakkār et Riyāḍ Ziriklī, Bayrūt, Dār al-fikr, 1996.

Futūḥ al-Buldān, éd. `Abd al-Qādir Muḥammad `Alī, Bayrūt, Dār al-kutub al-`ilmiyya, 2014.

al-Birūnī

al-Aṭār al-bāqiya, éd. E. Sachau, Bayrūt, Dār ṣādir, 1923.

Chronique de Seert

Histoire nestorienne. Chronique de Séert, Texte arabe avec traduction française par Mgr. Addaï SCHER. Première partie (1907) et Seconde partie (1909), Paris, Brepols, Patrologia orientalis 4/3 et 7/2.

Chronique de Zuqnīn

The Chronicle of Zuqnīn part III and IV, A.D. 488-775, traduit par A. Harrak, Toronto, 1999.

Al-Dahabī

Siyar A`lām al-nubalā`i, al-Qāhira, Dār al-ḥadīṭa, 2006, 18 vol.

Al-Ġaḥiz

al-Bayān wa-l-tabayīn, éd. `Abd al Sallam Muḥammad Ḥārūn, al-Qāhira, Maktabat al-ḥānġī, 1985.

Kitāb al-Buḥalā`, édité par T. al-Ḥaġirī, al-Qāhira, Dār al-ma`ārif, 1957 ; traduit par Ch. Pellat, *Le livre des Avars*, Paris, Maisonneuve, 1997 (nouvelle édition avec la préface d'Abdelfattah Kilito).

Al-Ġahṣiyārī

Kitāb al-Wuzarā, édité par `Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, al-Qāhira, 1938.

al-Ġurġānī

Dalā`il al-I`ġāz, al-Qāhira, Maktabat al-ḥānġī, 2004.

Ḥalīfa ibn Ḥayyāt

Ta`rīḥ, éd. Muṣṭafā Naġīb Fawwāz et Ḥikmat Kaṣlī Fawwāz, Bayrūt, Dār al-kutub al-`ilmiyya, 1995.

Hilāl al-Ṣābi`

Tuḥfat al-umarā` fī ta`rīḥ al-wuzarā`, éd. `Abd al-Sattār Aḥmad Farāġ, Maktabat al-a`yān.

Ḥudūd al-‘ālam, Anonyme,
trad. V. Minorsky, *Hudud al-‘Alam “The regions of the world”: a Persian geography 372 A.H.-982 A.D.*, Londres, Messrs Luzac & Co, 1937.

al-Ḥawārizmī
Mafātīḥ al-‘ulūm, éd. Ğawdat Faḥr al-dīn, Bayrūt, Dār al-Manāhil, 1991.

Ibn Abī Šayba
Mušannaḥ Ibn Abī Šayba, éd. Usāma b. Ibrāhīm b. Muḥammad Abū Muḥammad, al-Qāhira, al-Farūq al-ḥadīṯa li-l-ṭabā‘at wa-li-l-našr, 2008, 15 vol.

Ibn Abī Ušaybi‘ah
‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’, éd. Nizār Riḍā, Bayrūt, Maktabat al-ḥayāt, 1965.
A Literary History of Medicine - The ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’ of Ibn Abī Ušaybi‘ah,
ed. et trad. Emilie Savage-Smith, Simon Swain, Geert Jan van Gelder et alii, Leyde, Brill
(Handbook of Oriental Studies, The Near and Middle East, 134), 2019, 5 vol. (vol. 1 : *Essays*
/vol. 2-1 et 2-2 : *Arabic Edition* / vol. 3-1 : *Annotated English Translation* / vol. 3-2 :
Annotated English Translation, Appendices and Indices) ; accessible en Open Access sur le
site de Brill
<<https://dh.brill.com/scholarlyeditions/library/urn:cts:arabicLit:0668IbnAbiUsaibia/>>

Ibn al-Faqīh
Kitāb al-Buldān, ed. Yūsuf al-Hādī, Bayrūt, ‘Ālam al-kutub, 1996.

Ibn Ğubayr
Riḥlat Ibn Ğubayr, Bayrūt, Dār šādir.
Voyageurs arabes, Traduit par Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, La pléiade, 1995.

Ibn Ḥawqal
Šūrat al-Ard, ed. J. H Kraemers, Brill *Liber Imaginis Terrae*, 1938.
trad. J. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la terre*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.

Ibn al-Kalbī (Hišām ibn Muḥammad)
Ğamharat al-nasab, Bayrūt, ‘Ālam al-kutub, 1993 ; traduit par W. Caskel, *Ğamharat an-nasab, das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, Leyde, 1966.

Ibn Ḥuradāqbih
Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik, ed. et trad. M. J. de Goeje, Leyde, Brill, Bibliotheca geographorum Arabicorum, 1967 (2^e édition).

Ibn al-Muqaffa’
Kalīla wa-Dimna, Bayrūt, Dār maktabat al-ma‘ārif, 2014.
Trad. A. Miquel, *Le livre de Kalila et Dimna*, Paris, É. Klincksieck, 1980.

Risālat al-Ṣahāba, édité et traduit par Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' (mort vers 140/757) « conseiller » du calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.

Ibn al-Nadīm

Kitāb al-Fihrist, éd. par G. Flügel, Leipzig, F. C. W. Vogel., Leipzig, 1871-1872.

Ibn Qutayba

Faḍl al-ʿArab, éd. par James Montgomery and Peter Webb, New York, NYU Press, Library of Arabic Literature, 2017.

Ibn Rusta

Kitāb al-a'lāq al-naḥīya, éd. M. J. De Goeje, *Kitāb al-a'lāk an-naḥīya VII / auctore Abū Alī Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh et Kitāb al-baldān / auctore Ahmed ibn abī Jakūb ibn Wādhih al-Kātib al-Jakūbī*, Leiden Brill, Bibliotheca Geographorum Arabicorum VII, 1892.

trad. G. Wiet, *Les atours précieux*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1955.

Ibn Saʿd

Ṭabaqāt al-Kubra, éd. Dr. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, al-Qāhira, Maktabat al-ḥanḡī, vol. 8, 2001.

Ibn Sallām, Muḥammad

Ṭabaqāt al-Ṣuʿarāʾ, éd. Ṭaha Aḡmad Ibrāhīm, Bayrūt, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001.

Ibn Ṭiqṭaqā

al-Fahrī, Bayrūt, Dār ṣādir, 1966.

Ibn Waḡsiyya

Kitāb al-ḥilāḡa l-nabaṭiyya, édité par Toufic Fahd, *L'agriculture nabatéenne : traduction en arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. ʿAlī al-Kasdani connu sous le nom d'Ibn Wahsiyya (IV/Xe siècle)*, Publications de l'Institut français de Damas, Damas, 3 vol. [2 vol d'édition et 1 vol d'études), 1993-1998.

Išoʿ Bar Nūn

Canons, lois et sentences, dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 120-177.

Išoḡt

Livre des Jugements dans SACHAU, Eduard (1914), *Syrische Rechtsbücher*, Berlin, G. Reimer, III, p. 1-201.

al-Kindī, Muḥammad ibn Yusuf ibn Yaʿqūb,

Aḡbār quḍāt Miṣr, éd. et trad. de Mathieu Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2012.

Kitāb al-ʿAyn, Bayrūt, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003, 4 vol.

Livre de la Chasteté

M. J.B. CHABOT (1896), « Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Evêque de Baçrah, publié et traduit par M. J.-B. Chabot », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 16, p. 225-292.

Livre des gouverneurs

Édition et traduction (volume 2) de E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840*, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries, 2 vol., London, 1893.

Marī b. Sulaymān

Aḥbār Faṭārika kursī al-MAšrik min Kitāb al-Mağdal, éd. H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Rome, 1896-1899.

Al-Mas'ūdī

Kitāb al-Tanbīh wa-l-Isrāf, éd. M. J. Goeje, Leyde, Brill, 1893.

Murūğ al-ḍaḥab, éd. et trad. C. Barbier de Meynard, *Les Prairies d'Or*, Paris, Imprimerie nationale, 1861-1877, 9 tomes.

Al-Mawārdī

Aḥkām al-Sulṭāniyya, éd. Aḥmad Ğād, al-Qāhira, Dār al-ḥadīth, 2006.

Trad. E. Fagnan, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1915.

al-Mubarrad

al-Kāmil fī l-luḥa wa-l-adab, éd. 'Abd al-Ḥamīd Handāwī, Royaume d'Arabie Saoudite, Wazāra al-awqāf al-sa'ūdiyya, 1998.

Al-Muqaddasī

Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifa al-aqālīm, éd. M. J. de Goeje, Leiden, Brill, Bibliotheca geographorum Arabicorum, 1967 (3^e édition).

Qudāma b. Ğa'far

Kitāb al-Ḥarāğ wa-šīnā'at al-Kitāba, Bagdād, 1981

Al-Šabūšī

Kitāb al-Diyārāt, éd. 'Awwād Kūrķīs, Bagdād, Maṭba'at al-ma'ārif, 1951.

al-Šaybānī

Ḥuğğa, Bayrūt, 1983, vol. 4,

Siyar, trad. M. Khadduri, *The Islamic law of nations*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966.

Sufyān al-Ṭawrī

Al-Farā'id, éd. Abī 'Abd Allāh 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh al-Halīl, al-Riyāḍ, Dār al-'āšima, 2010.

Suhrāb/ Ibn Sarābiyyūn

Kitāb 'aḡā'ib al-aqālim as-sab'a, éd. H. Von Mzik, *Kitāb 'ajā'ib al-aqālim as-sab'a des Suhrāb, herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum des Britischen Museums in Londen /cod. 23379 add./ (= BAHG5)*, Leipzig, 1929.

Pour la partie sur la Mésopotamie, édition et traduction : LE STRANGE, Guy (1895), « Description of Mesopotamia and Baghdad, written about the year 900 A.D. by Ibn Serapion. The Arabic Text Edited from a MS in the British Museum Library, with Translation and Notes », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Janvier et Avril, p. 1-76 et p. 255-315.

Synodicon Orientale

CHABOT, Jean-Baptiste (1902), *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*

Al-Ṭabarī

Ta'rīḥ, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Égypte, Dār al-ma'ārif, 11 vols, 1927.

Iḥtilāf al-Fuqahā', Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1999.

Timothee I^{er}

Règles des jugements ecclésiastiques et des successions dans SACHAU (1908), *Syrische Rechtsbücher*, II, p. 53-117.

Wakī'

Aḥbār al-quḍāt, éd. 'Abd al-'Azīz Muṣṭafā al-Marāḡī, al-Qāhira, Maṭba'at al-sa'āda, 1947-1950, 3 tomes.

Yaḥyā b. Ādam

Kitāb al-Ḥarāḡ, al-Qāhira, Dār al-šurūq, 1987.

Trad. par A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, vol. 1, *Yaḥyā ben Adam's Kitāb al-Kharādj*, Leiden, Brill, 1958.

al-Ya'qūbī

Kitāb al-Buldān, ed. M. J. de Goeje, Leiden, Brill, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 1892, 2^e édition.

Trad. par G. Wiet, *Les Pays*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1937.

Ta'rīḥ, ed. M. Th. Houtsma, *Ibn Wādhīh qui dicitur al Ja'qūbī Historiae*, Leiden, Brill, 1883, 2 vol.

L'ensemble de l'œuvre a récemment a été traduite en anglais, voir : Référence de la traduction récente par M. S. Gordon, Ch. F. Robinson, E. K. Rowson et M. Fishbein (ed.), *The Works of Ibn Wādhīh al-Ya'qūbī*, Leiden/Boston, Brill, 2018, 3 vol.

Yāqūt

Mu‘ğam al-Buldān, Bayrūt, Dār šādir, 1988, 5 tomes.

Mu‘ğam al-Udabā’, éd. Iḥsān ‘Abbās, Bayrūt, Dār al-ğarb al-islāmī, 1993.

al-Zubayr b. Bakkār

Aḥbar al-Muwaffaqiyyāt, éd. Sāmī Makkī al-‘Ānī, Bayrūt, ‘Ālam al-kitāb lil-ṭibā‘a wa-l-našr wa-l-tawzī’, 2008.

Études

A

ACKERMAN-LIBERMANN, Philip

(2015), “Revisiting Jewish Occupational Choice and Urbanization in Iraq under the Early Abbasids”, *Jewish History*, 29/1, p. 113-135.

ADAMS, Robert McCormick

(1981), *The Heartland of Cities : Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*, Chicago, The University of Chicago Press.

AL-‘ALĪ, Šālih

(1952), « The topographie of Bašra. Preliminary essay based on literary sources », *Sumer*, 8, p. 72-83

(1953), *al-Tanzīmāt al-iğtimā‘iyya wa-l-iqtisādiyya fī l-Bašra fī l-qarn al-āwal al-ḥiğrī* [Early History of Bašra. A Study of the Organisation of an Islamic Mišr], Bagdad, Maṭba‘at al-mağma‘ al-‘ilmī al-‘irāqī.

(1971), “A new version of Ibn al-Mutarrif’s List of Revenues in the Early Times of Hārūn al-Rashīd”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 303-310.

(1986), *Ḥiṭaṭ al-Bašra wa-minṭaqatihā*, Bagdad, Maṭba‘at al-Mağma‘ al-‘ilmī al-‘Irāqī.

ALKABASH, Said

(2011), *Les sources de la fiscalité en Islam des origines à la chute des Omeyyades*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de Madame le Professeur Françoise Micheau, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

ARJOMAND, Said Amir

(1994), “‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’ and the Abbasid Revolution”, *Iranian Studies*, 27, p. 9-36.

ANDERSSON, Tobias

(2019), *Early Sunni historiography: a study of the Tārīkh of Khālifa b. Khayyāt*, Leiden/Boston, Brill.

ASA EGER, A.

(2011), “The Swamps of Home : Marsh Formation and Settlement in the Early Medieval Near East”, *Journal of Near Eastern Studies*, 70/1, p. 55-79.

B

BAALBAKI, Ramzi, AGHA, Saleh Said, KHALIDI, Tarif (ed.)

(2011) *Poetry and History, The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beirut, American University of Beirut Press.

BANAJI, Janus

(2009), “Aristocracies, Peasantries and the Framing of the Early Middle Ages”, *Journal of Agrarian Change*, 9/1, p. 59-91.

BEG, Muḥammad Abdul Jabbar

(2003), “The social history of the laboring classes in Iraq under the Abbasids”, in M. Morony (ed.), *Manufacturing and Labour*, Aldershot, Hampshire, p. 235-251, d’abord paru dans *Islamic Culture*, 47, 1973, p. 13-30.

BENCHEIKH, Jamel Eddine

(1989), *Poétique arabe, Précédée de : Essai sur un discours critique*, Paris, Gallimard, Tel.

BERKES, Lajos

(2017), *Dorfverwaltung Und Dorfgemeinschaft in Ägypten Von Diokletian Zu Den Abbasiden*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

BERNARDS, Monique

(2005), “Medieval Muslim Scholarship and Social Network Analysis: A Study of the Basra/Kufa Dichotomy in Arabic Grammar”, in S. Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam : Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*, Boston/Leiden, Brill, p. 129-141.

BESSON, A. F. L., CONRAD, L. I.

(1993), “On some Umayyad Poetry in the History of al-Ṭabarī”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/2, 1993, p. 191-206.

BIANQUIS, Thierry, GUICHARD, Pierre et TILLIER, Mathieu (dir.)
(2012), *Les débuts du monde musulman (vii^e-x^e siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Puf.

BLANKINSHIP, Khaled
(1994), *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, State University of New York Press.

BLIGH-ABRAMSKI, Irit
(1988), "Evolution versus Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbasid Regime 133/750-320/932", *Der Islam*, 65, p. 226-243.

BONNER, Michael
(2001), "The Kitāb al-kasb Attributed to al-Shaybānī : Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth", *Journal of the American Oriental Society*, 121/3, p. 410-427.

BORRUT, Antoine
(2005), « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58, p. 59-364.

(2011), *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/682-809)*, Leyde/Boston, Brill

(2011), « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Revue des Études sur les mondes musulmans et la méditerranée*, 129, p. 17-30.

(2014), "Court Astrologers and Historical Writing in Early 'Abbāsīd Baghdād: An appraisal", in J. Scheiner and D. Janos, *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād, 750-1000 C.E.*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, p. 455-503.

BORRUT, Antoine, COBB, Paul M. (ed.)
(2010), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill.

BORRUT, Antoine, DONNER Fred M. (ed.)
(2016), *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

BOSWORTH, Clifford E.
(2004), "Wāsiṭ: the Rise and Disappearance of Great Islamic City", *Graeco-Arabica*, 9/10, p. 69-88.

BOUDERBALA, Sobhi

(2008), *Ġund Miṣr : Étude de l'administration militaire dans l'Égypte des débuts de l'Islam (642-833)*, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Madame le Professeur Françoise Micheau, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

BROCK, Sebastian

(1976), "Syriac Sources for the Seventh Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, p. 17-36

BRODY, Robert

(1998), *The geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press.

BULLIET, Richard

(1972), *The Patricians of Nishapur: a Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge mass., Harvard University Press.

(1980), "Sedentarization of Nomads in the Seventh Century: The Arabs in Kūfa and Baṣra", in P. C. Salzman (ed.), *When Nomads Settle*, New York, Praeger, p. 35-47.

C

CAHEN, Claude

(1949-1951), « Le service de l'irrigation en Iraq, au début du XI^e siècle », *Bulletin d'Études Orientales*, 13, p. 117-143.

(1953), « L'évolution de l'iqṭā' du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisation*, 8/1, p. 25-52.

(1954), « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica*, 1/2, p. 136-192.

(1956), « Notes pour l'histoire de la ḥimāya », *Mélanges Louis Massignon*, vol. 1, p. 287-303 [réédité dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale, Études arabes, médiévales et modernes*, Damas, Presses de l'Ifpo, 1977, p. 271-285 et [En ligne] <https://books.openedition.org/ifpo/6371>]

(1967), « Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman pour l'historien », *Atti del III Congresso di studi Arabi e Islamici* (Ravello, 1966), Naples, p. 239-247 [réédité dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, Presses de l'Ifpo, 1977, p. 81-89 [en ligne] <https://books.openedition.org/ifpo/6363?lang=fr>]

(1971), « Miscellanea. Notes pour une histoire de l'agriculture dans les pays musulmans médiévaux. I, Coup d'œil sur la littérature agronomique musulmane hors d'Espagne », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14, p. 63-68 .

(1982), « La communauté rurale dans le monde musulman médiéval », *Recueil de la société Jean Bodin*, 42, *Les communautés rurales*, p. 9-27.

CALDER, Norman

(1993), *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press.

CAMPOPIANO, Michele

(2011), « Land Tax *'alā l-misāḥa* and *muqāsama* : Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54, p. 239-269.

(2012), « State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries) », *Studia Islamica*, 107, p. 1-37.

(2013), « L'administration des impôts en Iraq et en Iran de la fin de la période sassanide à la crise du califat abbasside », dans X. Ballestin et E. Pastor (éd.), *Lo que vino de Oriente. Horizontes praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, Oxford, British Archaeological Reports, p. 17-28.

(2015), « Fiscalité et structures économiques et sociales en Iraq de la conquête arabe à la crise du califat abbasside (vii^e-x^e siècles) », dans S. Gilotte et E. Voguet (dir.), *Terroirs d'Al-Andalus et du Maghreb (viii^e-xv^e siècle)*, *Peuplements, ressources et sainteté*, Paris, Éditions Bouchènes, p. 51-77.

CAMPOPIANO, Michele, DIJKMAN, Jessica, VAN BAVEL, Bas

(2014), « Factors Markets in Early Islamic Iraq, c. 600-1100 AD », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57/2, p. 262-289.

CHAMBERLAIN, Michael

(1994), *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHAUMONT, Éric

(1998), « Legs et succession dans le droit musulman », dans J. Beaucamp et G. Dragon (éd.), *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, Paris, De Boccard, p. 35-51.

CHEDDADI, Abdesselam

(2004), *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire : émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au ii^e/viii^e siècle*, Arles, Actes Sud, Sindbad.

CHEIKH-MOUSSA, Abdallah

(1996), « L'historien et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, 43, p. 152-188.

COMPAGNON, Antoine

(2016), *La seconde main*, Paris, Seuil.

CONRAD, Laurence I.

(1992), "Syriac Perspectives on Bilād al-Shām During the Abbasid Period", in M. A. Al-Bakhit and R. Schick (ed.), *Bilād al-Shām During the Abbasid Period (132 AH/750 AD-451 AH/1059 AD): Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām*, Lajnat Ta'riḥ Bilād al-Šām, Amman, p. 1-44.

(1993), "Recovering Lost Texts : Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society*, 113/2, p. 258-263.

COOK Michael

(1981), *Early Muslim Dogma. A source critical study*, Cambridge/New-York, Cambridge University Press.

(1997), "The Opponents of the Writing of the Tradition in Early Islam", *Arabica*, 44, p. 437-530.

COULSON, Noel

(1964), *A history of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

CRONE, Patricia

(1980), *Slaves on horses, The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press.

(1994), "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?", *Islam*, 71, p. 1-57.

(2008), *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c. 600-850*, Aldershot, Ashgate.

CRONE, Patricia, HINDS, Martin

(1986), *God's caliphs, Religious Authority in the First centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

D

DECOBERT, Christian

(1991), *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil.

(2010) « Notule sur le patrimonialisme omeyyade », in A. Borrut et P. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 213-255.

DEJUGNAT, Yann

(2010) *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus : genèse et affirmation d'une culture du voyage (v^e-vii^e/xi^e-xiii^e siècle)*, thèse de doctorat en histoire sous la direction de Monsieur le Professeur Christophe Picard, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

DELATTRE, Alain, LEGENDRE, Marie, SIJPESTEIJN, Petra M. (ed.)

(2018), *Authority and Control in the countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill.

DELEUZE, Gilles

(1986), *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix

Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille plateaux, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DENNETT, Clement

(1950), *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard, Harvard University Press.

DENOIX, Sylvie

(2002), « Les notion de « privé » et de « public » dans le monde musulman sunnite médiéval », dans M. Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Tunis, Institut de Recherches sur le Maghreb contemporain [En ligne : <http://books.openedition.org/irmc/259>]

DESHAZO, Alan S., BATES, Michael L.

(1974), "The Umayyad Governors of al-'Irāq and the Changing Annulet Patterns of their Dirhams", *The Numismatic Chronicle*, 14, p. 110-118.

DJAÏT, Hichem

(1986), *al-Kūfa, naissance de la ville islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

DONNER, Fred

(1984), "Tribal Settlement in Basra During the First Century A. H.", in T. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, American University of Beirut, p. 97-120.

(1986), "The Formation of the Islamic State", *Journal of the American Oriental Society*, 196, p. 283-296.

(1998), *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press

(2010) “Umayyad efforts at legitimation: the Umayyads’ silent heritage”, in A. Borrut, P. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 187-213.

DURI, ‘Abd al-Azīz al-

(1962), “The Iraq School of History in the Ninth Century – A Sletch”, in B. Lewis, P. M. Holt (ed.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, p. 46-53.

(1969), “The Origins of *iqta*’ in Islam”, *Al-Abhath*, 22, p. 3-22.

(1974), “Notes on Taxation in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, p. 136-144.

(1974), *Ta’rīḥ al-‘Irāq al-Iqtiṣadi fī l-qarn al-rābi‘ al-ḥiḡrī*, Beirut [2nd edition].

(1979), “Landlord and peasant in Early Islam”, *Der Islam*, 5, p. 97-105.

(1983), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, ed. et trad. de L. I. Conrad, Princeton, Princeton University Press

(2011), *Early Islamic Institutions, Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and Abbasids*, London, I. B. Tauris.

E

EBSTEIN, Michael

(2010), “Shurṭa Chiefs in Baṣra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study”, *Al-Qantara*, 31, p. 103-147.

ECO, Umberto

(1985), *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset,

EDDE, Anne-Marie

(1999), *La principauté ayyoubide d’Alep (579/1183-658/1260)* (Freiburger Islamstudien, 21), Stuttgart, F. Steiner.

(2009), « Documents et archives d’Orient : conclusions provisoires et tendances de la recherche actuelle », *L’autorité de l’écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, Actes du 39^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (1^{er}-4 mai 2008), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 308-320.

ELAD, Amikam

(1995), "Aspects of the Transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd Caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19, p. 89-132.

(2016), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Ṭālibīs and Early 'Abbāsīds in Conflicts*, Leiden/Boston, Brill.

EL YAMANI, Mohamed Saad Eddine

(2014), *Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : entre histoire et littérature*, thèse de Littérature, sous la direction de Viviane Comerro, Institut National des Langues et Civilisations Orientales,

F

FAHD, Toufic

(1970), « Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'agriculture nabatéenne » », *Studia Islamica*, 32, p. 109-128.

(1973), « Genèse et causes des couleurs d'après l'agriculture nabatéenne », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, p. 319-329.

(1974), « Le calendrier des travaux agricoles d'après *al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* », dans J. M. Barral (éd.), *Orientalia hispanica*, Leyde, Brill, Vol I : Arabica-Islamica, p. 245-272.

(1977), « Matériaux pour l'histoire de l'agriculture en Irak : *al-Filāḥa n-Nabaṭiyya* », in *Handbuch der Orientalistik*, I, Abt., 6. Band, 6. Absch., Teil 1, Leyde, Brill, p. 2763-377 [reproduit dans *L'agriculture nabatéenne*, vol. 3, p. 175-279]

(1983) « La communauté rurale selon l'agriculture nabatéenne », dans *Les communautés rurales, 2^e partie : Antiquités, Recueils de la société de J. Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 56, Paris, Dessain et Tolra, p. 479-480 [reproduit dans Ibn Waḥṣiyya (1993-1998), *L'agriculture nabatéenne*, vol. 3, p. 279-311].

FELLER, Laurent

(2005), « Enrichissement, accumulation et circulation des biens », dans L. Feller et Ch. Wickham (éd.), *Le marché de la terre au Moyen-Âge*, Rome, Collection de l'École française de Rome,

FIEY, Jean-Maurice

(1968), *Assyrie Chrétienne III*, Beyrouth, Imprimerie catholique.

(1968), « Résidences et sépultures des patriarches syriaques-orientaux », *Le Muséon*, 98, p. 149-168.

(1980), *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, C. S. C. O., 11.

(1988), « Îchô'dnah, métropolitaine de Basra, et son œuvre », *L'Orient Syrien* 11, p. 431-450.

(1990), « Les Nabaṭ de Kaskar-Wāsiṭ dans les premiers siècles de l'Islam », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 51, p. 49-87.

FORAND, Paul

(1971) "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawad during the First Two Centuries of Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14/1, p. 25-37.

FOUCAULT, Michel

(1971), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 septembre 1970*, Paris, Gallimard.

(2004), *Sécurité, territoire, population*, Paris, éditions du Seuil.

FRANK, Daniel (ed.)

(1995), *The Jews of medieval Islam: Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish studies, University college London, 1992*, Leiden/New York, Brill.

FRANTZ-MURPHY, Gladys

(2001), *Arabic Agricultural Leases and Tax Receipts from Egypt, 148-427 A.H./765-1035 A.D.*, Vienne.

FRANZ, Kurt

(2004), *Kompilation in arabischen Chroniken: die Überlieferung vom Aufstand der Zanğ zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. Bis im 15. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter.

G

GEORGE, Alain, MARSHAM, Andrew (ed.)

(2018), *Power, Patronage and Memory in Early Islam, Perspectives on Umayyad Elites*, Oxford, Oxford University Press.

GÖRKE, Andreas

(2003), *Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, Princeton, Darwin Press.

GIBB, Hamilton A.R.

(1955), "The fiscal rescript of 'Umar II", *Arabica*, 2, p. 1-16.

GIL, Moshe

(1980), « Religion and Realities in Islamic Taxation », *Israel Oriental Studies*, 10, p. 24-26 [non consulté].

(1995), “The Exilarchate”, in D. Frank (ed.), *The Jews of medieval Islam: Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish studies, University college London, 1992*, Leiden/New York, Brill, p. 33-67.

(2004), *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden/Boston, Brill.

GILLIOT, Claude

(1990), *Exégèse, langue et théologie en Islam, L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)*, Paris, Vrin.

GOITEIN, Shelomo D.

(1966), “The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times”, in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill, p. 217-242.

(1968), “A Plea for the Periodization of Islamic History”, *Journal of the American Oriental Society*, 88/2, p. 224-228

GUESSOUS, Azeddine

(1996), « Le rescrit fiscal de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz : une nouvelle appréciation », *Der Islam*, 73, p. 113-137.

GÜNTHER, Sebastian

(2005), “Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32/1, p. 75-98.

(2009), “Al-Nawfalī’s Lost History: The Issue of a Ninth-Century Shi‘ite Source used by al-Ṭabarī and Abū l-Faraj al-Iṣfahānī”, *British Journal of middle Eastern Studies*, 36, p. 241-266.

H

HAIDER, Najam

(2011), *The Origins of the Shi‘a, Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, New York, Cambridge University Press.

(2013), “The geography of the Isnād: possibilities for the reconstruction of local ritual practice in the 2nd/8th century”, *Der Islam*, 90, p. 306-346.

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko

(2006), *The Last Pagans of Iraq, Ibn Wahshiyya and his Nabatean agriculture*, Leiden/Boston, Brill.

HAQUE, Ziaul

(1977), *Landlord and peasant in early Islam: A study of the Legal Doctrine of Muzāra‘a or Sharecropping*, Islamabad, Islamic Research Institute.

HASFI, Ibrahim

(1976), « Recherches sur le genre *ṭabaqāt* dans la littérature arabe », *Arabica*, 23, p. 227-265.

HARTOG, François

(2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du passé*, Paris, Seuil.

HAWTING, Gerald

(1986), *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, 661-750*, London/New York, Routledge.

HECK, Paul

(2002), *The construction of knowledge in Islamic civilization, Qudāma b. Ġa‘far and his Kitāb al-Kharāj and šinā‘at al-kitāba*, Leiden/Boston/Cologne, Brill.

HEINRICHS, Wolfhart

(1997), “Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature”, in J. Harris and K. Reichl, *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, Cambridge, D. S. Brewer, p. 249-275.

HENNIGAN, Peter

(2004), *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third Century A.H. Ḥanaḫī Legal Discourse*, Boston/Leiden, Brill.

EL-HIBRI, Tayeb

(1999), *Reinterpreting Islamic Historiography. Harun al Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press.

(2010), *Parable and Politics in Early Islamic History : The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press.

HINDS, Martin

(1991), *An Early Islamic family from Oman: al-‘Awtabī’s account of the Muhallabids*, Manchester, University of Manchester.

HOYLAND, Robert G.

(1997), *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press.

HUMPHREYS, Stephen

(1995), *Islamic History: a framework for inquiry*, London/New-York, I.B. Tauris.

HURVITZ, Nimrod

(2000), "Schools of Law and the Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalī madhab", *Islamic Law and Society*, 7, p. 37-63.

(2001), "Mihna as Self-Defence", *Studia Islamica*, 92, p. 93-111.

(2002), *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, London/New York, Routledge Curzon.

J

JACOBS, Louise

(1957), "The Economic Conditions of the Jews in Babylon in Talmudic Times Compared with Palestine", *Journal of Semitic Studies*, 2/4, p. 349-359.

JANY, Jonas

(2005), "The four sources of Law in Zoroastrian and Islamic jurisprudence", *Islamic Law and Society*, 13/3, p. 291-332.

(2012), *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A comparison of Theory and Practice*, Farnham, Ashgate.

JOHANSEN, Baber

(1988), *The Islamic Law and Land Tax and Rent: the peasants'loss of property rights as interpreted in the Hanafite legal literature of the Mamluk and Ottoman periods*, London, Croom Helm.

JOKISCH, Benjamin

(2007), *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin.

JUDD, Steven C.

(2005), "Character Development in al Tabari et al Baladhuri's Narratives of Late Umayyad History", in S. Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Methods of Portrayal*, Boston/Leiden, Brill, p. 209-226.

(2010), "Medieval explanations for the fall of the Umayyads", in A. Borrut, P. M. Cobb (ed), *Umayyad Legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, Brill, p. 89-104.

(2014), *Religious scholars and the Umayyads. Piety minded Supporters of the Marwanīd Caliphate*, London/New York, Routledge.

(2017), “Ibn ‘Asākir’s Peculiar Biography of Khālid al-Qasrī,” in S. Judd and J. Scheiner (ed.), *New Perspectives on Ibn ‘Asākir in Islamic Historiography*, Leiden/Boston, Brill, p. 139-155.

JULLIEN, Christelle

(2009), « Recherches sur la *Livre de la Chasteté* : contribution à la géographie historique de l’empire Sassanide », dans R. Gyselen (éd.), *Sources pour l’histoire et la géographie du monde iranien (224-710)*, Bures-sur-Yvette, GECMO, p. 173-183.

(2009) « Voyage au centre de l’Église syro-orientale », dans J.-M. Durand et A. Jacquet (éd.), *Centre et périphérie : Approches nouvelles des Orientalistes. Actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 31 mai et le 1er juin 2006, Paris - Collège de France.*, Paris, Jean Maisonneuve, p. 161-169.

K

KALLEK, Cengiz

(1998), “Economics views of Abu Ubaid”, *Journal of Economics and Management*, 6/1, p. 1-21.

(2001), “Yaḥyā ibn Ādam's Kitāb al-Kharāj: Religious Guidelines for Public Finance”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 44, p. 104-122.

KATBI, Ghaida Khazna

(2010), *Islamic Land Tax – al Kharāj. From the Islamic Conquests to the ‘Abbāsīd Period*, London, I. B. Tauris.

KAUFHOLD, Hubert

(2012), “Sources of the Canon Law in the Eastern Churches”, in W. Hartmann et K. Pennington (ed.), *The History of Byzantine and Eastern canon law to 1500*, Washington, Catholic University of America Press, p. 215-342.

KENNEDY, Hugh

(1981), *The Early Abbasid Caliphate: A political history*, London/Totowa, Croom Helm/Barnes&Noble.

(1981), “Central government and provincial élites in the early ‘Abbasid Caliphate”, *BSOAS*, 44, p. 26-38.

(2001), *The armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, London/New-York, Routledge.

(2002), « Military Pay and the Economy of the Early Islamic State », *Historical Research*, 75, p. 155-169.

(2004), “Elites Incomes in the Early Islamic State”, in J. F. Haldon, L. Conrad (ed.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, p. 13-28.

(2011), “The Feeding of the Five Hundred Thousand: Cities and Agriculture in Early Islamic Mesopotamia”, *Iraq*, 73, p. 177-199.

(2014), « Landholding and Law in the Early Islamic State », in J. Hudson et A. Rodriguez (ed.), *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Leiden/Boston, Brill, p. 157-181.

KHALIDI, Tarif

(1993), *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press

KILPATRICK, Hillary

(2003), *Making the Great Book of Songs, Compilation and the Author's Craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*, London/New York, Routledge Curzon.

(2003), « Monastery through Muslim eyes : the *diyārāt* books », in D. Thomas (ed.), *Christians at the heart of Islamic Rule, Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden/Boston, Brill, p. 19-37.

KISTER, M. J., PLESSNER, M.

(1976-1977), « Notes on Caskel's *Ġamharat an-nasab* », *Oriens*, p. 48-68.

KISTER, Meir J.

(1991), « Land Property and *Jihād* », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 34, p. 270-311.

(1960), « The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitāb al-Kharādj of Yahya ibn Adam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, p. 326-334.

KOURI, Massaoud

(2016), *Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'islam : les Banū Umayya et les Banū Ziyād*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Madame le Professeur Françoise Micheau et Monsieur le Professeur Brahim Jalda, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et Université de la Manouba

L

LAGARDERE, Vincent

(1993), *Campagnes et paysans d'al-Andalus, VIIIe-XVe siècles*, Paris, Maisonneuve et Larose.

LAMBTON, Ann

(1953), *Landlord and Peasant in Persia, A study of land tenure and land revenue administration*, Oxford, Oxford University Press.

LANDAU-TASSERON, Ella

(2004), « On the Reconstruction of Los Soruces », *Al-Qantara*, 25/1, p. 54-91.

LANDRON, Bénédicte

(1981-82), « Les relations originelles entre Chrétiens de l'Est et Musulmans », *Parole d'Orient*, 10, p. 197-222.

(1994), *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam*, Paris, Cariscript.

LAPIDUS, Ira M.

(1973), "The Evolution of Muslim Urban Society", *Comparatives Studies in Society and History*, p. 21-50.

(1981), "Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early Abbasid Caliphs", in A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East, 700-1900. Studies in Economic and Social History*, Princeton, Darwin, p. 177-208.

(1982), "The Arab Conquest and the Formation of Islamic Society", in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the first Century of Islamic Society*, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 49-72.

LASSNER, Jacob

(1979), "Provincial Administration under the Early 'Abbāsids: the Ruling Family and the Amṣār of Iraq", *Studia Islamica*, 50, p. 21-35.

(1980), *The Shaping of 'Abbāsīd Rule*, Princeton, Princeton University Press.

(1986), *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*, New Haven, American Oriental Society.

LEDER, Stefan

(1990), « Features of the novel in Early Historiography: the downfall of Ḥālīd ibn 'Abd Allāh al-Qasrī », *Oriens*, 32, p. 72-96.

(1999), “The literary use of the *khabar*: a basic form of historical writing”, in A. Cameron and L.I. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam), Princeton, Darwin Press, p. 278-279.

LEES, G. M, FALCON, N. L

(1952), « The Geographical History of the Mesopotamian Plains », *The Geographical Journal*, 118/1, p. 24-39.

LEGENDRE, Marie

(2014), *La Moyenne-Égypte du VI^e au IX^e siècle. Apport d’une perspective régionale à l’étude d’une société entre Byzance et l’Islam*, thèse d’archéologie islamique sous la direction de J-P. van Staëvel et S. Denoix, Université Paris-Sorbonne.

(2018), “Landowners, Caliphs and State Policy over landholdings in the Egyptian Countryside. Theory and Practice”, in A. Delattre, M. Legendre and P. Sijpesteijn (ed.), *Authority and Control in the countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill, p. 392-420.

LE STRANGE, Guy

(1905), *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge, University Press.

LEVY-RUBIN, Milka

(2011), *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press.

LIBSON, Gideon

(2003), *Jewish and Islamic Law, A comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge, Harvard University Press

LINDSTEDT, Ilkka

(2013), “The transmission of al-Madā’inī’s historical material to al-Balādhurī and al-Ṭabarī: a comparison and analysis of two *khabars*”, in S. Akar, J. Hämeen-Anttila et I. Nokso-Koivisto (ed.), *Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg*, *Studia Orientalia*, vol. 114, p. 41-65.

(2014), “The role of al-Madā’inī’s Students in the Transmission of His Material”, *Der Islam*, vol. 91, p. 305-307.

(2017), “al-Madā’inī and the Narratives of the ‘Abbāsīd *Dawla*”, *Studia Orientalia Electronica*, 5, p. 65-150.

LIVINGSTON, Daisy

(2018), "Life in the Egyptian Valley under Ikhsīdid and Fāṭimid Rule: Insights from Documentary Sources", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61, p. 426-460.

LOKKEGAARD, Frede

(1950) *Islamic Taxation in the Classical period, with special reference to circumstances in Iraq*, Copenhagen, Branner & Korch.

LUCAS, Noémie

(2020), "Landowners in Lower-Iraq, Types and Interplay", in *Transregional and Regional Elites: Connecting the Early Islamic Empire*, in H. Hagemann and S. Heidemann (ed.), *Studies in the History and Culture of the Middle East*, Berlin, De Gruyter, p. 69-98: <https://doi.org/10.1515/9783110669800-004>

(à paraître) "Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq during the first two centuries of Islam: Assessing the role of the Islamic State", in F. Bessard and H. Kennedy (ed.), *The Early Islamic Economy: Economic integration and social change in the Islamic world system (800-1000)*

(à paraître), « Lectures et mutations du paysage des marais bas-iraquiens (al-Batā'ih) aux premiers siècles de l'islam », *Hypothèses*.

LUCAS, Noémie, ZHANI, Samir

(soumis) « Comment écrire le gouverneur omeyyade ? Étude de la figure de Ḥālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī dans le *Kitāb al-Aġānī* », *Arabica*.

LYNCH, Ryan J.

(2020), *Arab Conquests and Early Islamic Historiography, The Futuḥ al-Buldān of al-Balādhurī*, London, I.B. Tauris.

M

MADELUNG, Wilfred

(1974), « The Origins of the Controversy concerning the Creation of the Koran », dans J.M. Barral (éd.), *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, vol. 1, Leyde, Brill, p. 504-525 (repris dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, London, 1985).

MANN, Jacob

(1917), « The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History », *The Jewish Quarterly Review*, 7, p. 457-490.

(1919), “The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, II. The Political Status of the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, 10/1, p. 121-151.

(1919-1920), “The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, III. The Economic Conditions of the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, 10, 2/3, p. 309-365.

MARINCOLA, John

(1997), *Authority and tradition in ancient historiography*, Cambridge, Cambridge University Press.

MASON, Herbert

(1937), “The role of the Azdite Muhallabid family in Marw’s anti-Umayyad struggle”, *Arabica*, 14, p. 191-207

MASSIGNON, Louis

(1940), « Explication du plan de Kūfa », *Mélanges Masperio*, III, p. 337-360.

(1954), « Explication du plan de Baṣra », *Westöslicher Abhandlung*, p. 155-174.

MELCHERT, Christopher

(1996), “Religious Policies of the Caliphs from al- Mutawakkil to al-Muqtadir, A H 232-295 / A D 847-908”, *Islamic Law and Society*, 3, p. 316-342.

(1997), “The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal”, *Arabica*, 44, p. 234-253.

(1997), *The formation for the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden/Boston, Brill.

(2002), “The Piety of the Hadith Folk”, *International Journal of Middle East Studies* 3, 34, p. 425-439.

MESCHONNIC, Henri

(1995), *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrace, Verdier.

MICHEAU, Françoise

(2012), *Les débuts de l’Islam, Jalons pour un nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre.

MICHEL, Nicolas

(2000), « Devoirs fiscaux et droits fonciers : la condition des fellahs égyptiens », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43/4, p. 521-578.

MILLIOT, Louis, BLANC, François-Paul
(2001), *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Dalloz.

MINUTI, Rolando
(2013), « Oriental Despotism », publié le 3 mai 2013 sur *European History Online (EGO)*, publié par le Leibniz Institute of European History. URL: <http://www.ieg-ego.eu/minutir-2012-en>

MIQUEL, André
(1967), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du xi^e siècle, tome 1, Géographes et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Paris/La Haye, Mouton & Compagnie.

(1975), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du xi^e siècle, tome 2, Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*, Paris/La Haye, Mouton & Compagnie.

(1980), *La géographie humaine, tome 3, Le milieu naturel*, Paris/La Haye, Mouton & Compagnie.

MORABIA, Alfred
(1964), « Recherches sur quelques noms de couleurs en arabe classique », *Studia Islamica*, 21, p. 61-99.

MORONY, Michael
(1976), "The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq", *Iran*, 14, p. 41-59.

(1981), « Landholding in Seventh-Century Iraq : Late Sasanian and Early Islamic Patterns », in A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East, 700-900 : Studies in Economic and Social History*, Princeton, Darwin Press, p. 135-175.

(1981), "Bayn al-Fitnatayn: Problems in the Periodization of Early Islamic History", *Journal of Near Eastern Studies*, 40/3, "Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Part One", p. 247-251.

(1982), « Continuity and Change in the Administrative Geography in the Late Sassanian and Early Islamic al-‘Irāq », *Iran*, 20, p. 1-49.

(1984), "Landholding and Social Change in Lower al-‘Irāq in the Early Islamic period", in Th. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, American History of Beirut, p. 209-222.

(1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press.

(1994), "Land Use and Settlement Patterns in Late Sasanian and Early Islamic Iraq", in G.R.D. Kind and A. Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, Land Use and Settlements Patterns*, vol. 2, Princeton, The Darwin Press, p. 221-227.

(2004), "Social Elites in Iraq after the Conquest", in J. F. Haldon, L. Conrad (ed.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, p. 275-282.

MORONY, Michael, VILLAGOMEZ, Cynthia

(1999), « Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam », in G. J. Rerink and A.C. Klugkist, *After Bardaisan. Studies on Continuities and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Louvain, Peeters, *Orientalia Lovaniensa Analecta* 89, p. 303-316.

MOTZKI, Harald

(2002), *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden/Boston, Brill.

MUNT, Harry

(2018), "Local Historians and Their Cities: The Urban Topography of al-Azdī's Mosul and al-Sahmī's Jurjan", in N. Hermes et G. Head (ed.), *The City in Arabic Literature: Classical and Modern Perspectives*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 19-37.

(2018), "Caliphal Estates and Properties around Medina in the Umayyad Period", in A. Delattre, M. Legendre and P. M. Sijpesteijn (ed.), *Authority and Control in the Countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill, p. 432-464.

N

NAGEL, Tilman

(1975), *Rechtleitung und Kalifat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität.

NĀĠI, A. J., 'ALĪ, Y. N

(1981), "The suqs of Basrah: commercial Organisation and Activity in Medieval Islamic city", *Journal of the Economic and Social history of the Orient*, 24, p. 298-309.

NAWAS, John

(1995), "An early muslim philosopher of history, Khalifa b. Khayyat (d. 240 A.H/854 A.D) and the encyclopedic tradition of islamic historiography", *Orientalia Lovamensia periodica*, 26, p. 163-169.

(1996), "The Miḥna of 218 H. D/833 A.D Revisited : An Empirical Study », *Journal of the American Oriental Society*, 116/4, p. 698-708.

(2006), "The Birth of an elite: Mawali and Arab Ulama", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, p. 74-91.

NEF, Annliese

(2016), « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 139, Les Fatimides et la Méditerranéen centrale Xe-XIIIe siècles [En ligne : <https://journals.openedition.org/remmm/9441>].

NEF, Annliese, TILLIER, Mathieu

(2011), « Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique », *Annales Islamologiques*, 45, p. 1-16.

NEUBAUER, Adolf

(1868), *La géographie du Talmud*, Paris, Lévy Frères.

NELSON, H. S.

(1962), "An abandoned irrigation system in Southern Iraq", *Sumer*, 18, p. 67-72.

NEWMAN, Rabbi. J.

(1932), *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia*, London, Oxford University Press.

NICOL, Norman

(1919), *Early 'Abbasid Administration in the central and eastern provinces, 132-218 A. H./750-833*, Ph.D. Dissertation, Seattle, University of Michigan, non publiée.

NOTH, Albrecht

(2008), "On the relationship in the caliphate between central power and the provinces: The 'ṣulḥ'-'anwa' traditions for Egypt and Iraq", in F. Donner (ed.), *The Expansion of Early Islamic State*, London, Routledge, p. 177-188.

NOTH, Albrecht, CONRAD, Lawrence I.

(1994), *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, trad. M. Bonner, Princeton, The Darwin Press

O

OPPENHEIMER, Aharon

(1983), *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, L. Reichert.

ORTHMANN, Eva

(2001) « Qays et Yaman : le problème des sources », *Asiatische Studien*, 55, p. 1033-1042 .

OSMAN, Ghada

(2011), "Oral vs. Written Transmission: the Case of Ṭabarī and Ibn Sa'd", *Arabica*, 48, p. 66-80.

OUEFERLLI, Mohamed, VOGUET, Élise

(2009), « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 126, « Le monde rural dans l'occident musulman médiéval » [En ligne : <https://journals.openedition.org/remmm/6359>].

P

PAYNE, Richard

(2015), "East Syrian Bishops, Elite Households, and Iranian Law after the Muslim Conquest", *Iranian Studies*, 48/1, p. 5-32.

PELLAT, Charles

(1953), *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiẓ*, Paris, A. Maisonneuve.

PETRY, Carl F.

(1981), *The Civilian elite of Cairo in the later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.

PICARD, Christophe

(2012), « Les élites rurales du monde musulman méditerranéen. Les enjeux historiographiques », *Mélanges de l'École française de Rome*, « Les élites rurales méditerranéennes au Moyen Âge », 124-2, [En ligne] <https://journals.openedition.org/mefrm/713>

POPOVIC, Alexandre

(1976), *La révolte des esclaves en Iraq au iii^e/ix^e siècle*, Paris, P. Geuthner.

(2002), « La révolte des Zandj, esclaves noirs importés en Mésopotamie – Problèmes de sources et perspectives », *Cahiers de la méditerranée*, n°65, p. 159-167.

POURNELLE, Jennifer R.

« Marshland of cities : Deltaic Landscapes and the Evolution of Early Mesopotamian Civilizations », Ph.D.diss., University of California, San Diego.

POWERS, David S.

(1993), "The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach", *Arab Law Quarterly*, 8/1, p. 13-29.

(2006), « Inheritance », in J. W. MERI (ed.), *Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia*, New York, Routledge, p. 388.

DE PREMARE, Alfred-Louis

(2009), *Les fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.

PUTMAN, Hans

(1984), *L'Église et l'islam sous Timothée I (780-823), Une étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbassides*, Beyrouth, Dar el Mashreq éditeurs.

Q

AL-QĀDĪ, Wadād

(1995) « Biographical Dictionaries : Inner structure and Cultural significance », in G. N. Atiyeh, *The Book in the Islamic World, The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, p. 93-123.

(2006) « Population Census and Land Surveys under the Umayyads (21-132/661-750) », *Der Islam*, 83, p. 341-416.

(2010), « The Names of Estates in State Registers before and after the arabization of the Dīwāns », in A. Borrut, P. M. Cobb (ed.), *Umayyad Legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde/Boston, Brill, p. 255-281.

R

REBSTOCK, Ulrich

(2002-2003), « Réhabilitation d'un texte mathématique malconnu », *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 15, p. 175-184.

REZAKHANI, Khodadad, MORONY, Michael

(2014), "Markets for land, labour and capital in the Late Antique Iraq, A.D. 200-700", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57/2, p. 231-261.

ROBINSON, Chase F.

(2000), *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press.

(2003), *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press.

RODINSON, Maxime

(2014), *Islam et capitalisme*, Paris, Demopolis.

ROMANOV, Maxim

(2013), *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunnī World (661-1300 CE)*. Ph.D. dissertation, University of Michigan, consultable sur: <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/102300>.

S

AL-SALIMI, Abdulrahman

(2018), *Early Islamic Law in Baṣra in the 2nd/8th Century. Aqwāl Qatāda b. Di‘ama al-Sadūsī*, Leyde/Boston, Brill

EL-SĀMARRAIE, Ḥusām Qawām

(1972), *Agriculture in Iraq during the 3rd Century, A. H.*, Beyrouth, Librairie du Liban.

SANLAVILLE, Paul

(1989), « Considérations sur l'évolution de la Basse Mésopotamie au cours des derniers millénaires », *Paléorient*, 15/2, p. 5-27.

SAN NICOLO, Mariano

(1948), « Al Baṣra », *Sumer*, 4, p. 136-141.

(1954), « al-Kūfa », *Sumer*, 10, p. 153-155.

SATO, Tsugitaka

(1982), « The iqtā‘ system of Iraq under the Biwayhids », *Orient*, 18, p. 83-106.

SCHACHT, Josef

(1950), *The Origins of Mohamman Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press.

(1950), “Element in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32/3-4, p. 9-17.

(1983), *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SCHEINER, Jens

(2012), “Steuern und Gelehrtentum in der frühen ‘Abbāsidenzeit: Das Kitab al-Amwāl des Abū ‘Ubayd al-Qasīm b. Sallām, Teil 1: Abū ‘Ubayd Steuersystematik und die Rolle des Herrschers”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 162/1, p. 53-93.

(2012), “Steuern und Gelehrtentum in der frühen ‘Abbāsidenzeit: Das Kitab al-Amwāl des Abū ‘Ubayd al-Qasīm b. Sallām, Teil 2: Abū ‘Ubayd juristische Argumentation”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 162/2, p. 317-352.

SCHOELER, Gregor

(2003), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France

SCOTT, Lucas

(2008), "Where are the legal *Ḥadīth* ? A Study of the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba", *Islamic Law and Society*, 15/3, p. 283-314.

SEZGIN, Fuad

(1967-) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 11 vols.

SHABAN, Muhammad

(1976), *Islamic History, A New Interpretation, A.D 600-750 (A.H. 132)*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

SHATZMILLER, Maria

(1994), *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, Brill.

ŠIHABI, Muṣṭafa

(1957), *Dictionnaire français-arabe des termes agricole*, Le Caire.

SHIMIZU, Makoto

(1965), "Les finances publiques de l'État 'abbāsside", *Der Islam*, 42/1, p. 1-24.

SHOSHAN, Boaz

(2004), *Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Ṭabarī's History*, Leiden/Boston, Brill.

SIMONSEN, Jorgen B.

(1988), *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, Copenhagen, Akademisk Forlag.

SIMONSOHN, Uriel

(2009), "Seeking Justice among the 'outsiders': Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam", *Church History and Religious Culture*, 89/1.

SIMPSON, John St

(2015), "The Land behind Ctesiphon: The Archeology of Babylonia during the period of the Babylonian Talmud", in Markham J. Geller (ed.). *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, Leiden, Brill, p. 6-38.

SKINNER, Quentin

(2012), *La vérité et l'historien*, Paris, Éditions EHESS.

SOURDEL, Dominique

(1954), « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica*, p. 307-323.

(1955), « Les cadis de Baṣra d'après Wakī' », *Arabica*, p. 111-114.

(1955), « La valeur littéraire et documentaire du "Livre des Vizirs" d'al-Ġahšiyārī », *Arabica*, p. 193-210.

(1959-1960), *Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damas, Institut français de Damas.

(1999), *L'État impérial des califes abbassides, VIII^e-X^e siècles*, Paris, PUF

SPRENGLING, Martin

(1939), "From Persian to Arabic", *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 56, p. 175-336.

T

TABĀTABĀ'Ī, Hossein Modarressi

(1983), *Kharāj in Islamic Law*, London, Anchor Press.

TESTART, Alain

(2003), « Propriété et non-propriété de la Terre. L'illusion de la propriété collective archaïque (1^{ère} partie) », *Études rurales*, 165-166, p. 209-242.

TILLIER, Mathieu

(2006), « Un traité politique du II^e/VIII^e siècle. L'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī au calife al-Mahdī », *Annales islamologiques*, 40, p. 139-170.

(2009), *Les cadis d'Iraq et l'État Abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Presses de l'Ifpo.

(2009) « Le statut et la conservation des archives judiciaires dans l'Orient abbasside (II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècle) : un réexamen », *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident), Actes du 39^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (1^{er}-4 mai 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 208-218.

(2009), « Qadi-s and the political use of the mazalim jurisdiction under the Abbassids », in Ch. Lange, M. Fierro (ed.), *Public violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-8th Centuries, CE*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 42-66.

(2014), « Judicial Authority and Qāḍīs' Autonomy under the Abbasids », *al-Masaq*, 26, p. 119-131.

(2015), « Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade », *Bulletin d'Études Orientales*, 63, p. 147-190.

(2017) *L'invention du cadi, la justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne.

THOMAS, David, MALLETT, Alex (ed.)

(2010), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Leiden/Boston, Brill

TROUPEAU, Gérard

(1995), « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », dans *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Greath Yarmouth, Variorum Reprints, article initialement paru en 1975, p. 265-279.

TOURNIER, Maurice

(1989), « Aux sources du sens, l'étymologie sociale », *Cahiers de praximétrie*, 12, p. 9-20.

(2002), *Propos d'étymologie sociale, 3 tomes*, Lyon, ENS Éditions.

U

UDOVITCH, Abraham L.

(1970), *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press.

V

VAJDA, Georges

(1983), *La Transmission du savoir en Islam : VIIe-XVIIIe siècles*, éd. par N. Cottart, Londres, Variorum Reprints

VALLET, Éric

(2015), « La comptabilité d'État en pays d'Islam : normes et formes (vii^e-xve siècle), dans O. Matteoni, P. Beck (dir.), *Classer, dire, compter : Discipline du chiffre et fabrique d'une norme comptable à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique.

[En ligne : <https://books.openedition.org/igpde/4112?lang=fr#bodyftn9>]

VAN BERCHEM, Max

(1886), *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, Imprimerie Charles Schuchardt.

VAN BERKEL, Maaïke

(2015), “Abbasid Mazālim between Theory and Practice”, *Bulletin des Études Orientales*, 63, p. 229-242

VAN ESS, Josef

(2017-2018), *Theology and Society in the second and third centuries of the Hijra: a History of religious thought in early Islam*, trad. G. Goldbloom, Leiden/Boston, Brill, 4 vol.

VAN RENTERGHEM, Vanessa

(2015), *Les élites bagdadiennes au temps des Seljoukides : Étude d'histoire sociale*, Beyrouth/Damas, Presses de l'Ifpo.

VERKINDEREN, Peter

(2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī. Tracking the traces of 5 rives in Lower Iraq and Ḥūzistān in the Early Islamic Period*, P.h.D. under the supervisors Prof. dr. Michel Tanret and Prof. dr. Caroline Janssen.

(2015) *Waterways of Iraq and Iran in the early Islamic period. Changing rivers and landscapes of the Mesopotamian plain*, London/New York, I. B. Tauris.

(2018), “Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia, Self-Enrichment vs. State Control”, in A. Delattre, M. Legendre and P. Sijpesteijn (ed.), *Authority and Control in the countryside, From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, Leiden/Boston, Brill, p. 500-531.

VOGT, Mathias

(2006), *Figures de califes entre histoire et fiction, al-walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque 'abbāside* (Beiruter Texte und Studien 106), Orient-Institut Beirut.

VOGUET, Élise

(2014), *Le monde rural du Maghreb Central (xiv^e-xv^e siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après la Nawāzil Māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne.

W

WARSHED, Ismail

(2013), « Entre mémoire lettrée et vécu institutionnel : La compilation des *nawāzil* dans le grand Touat (Algérie) aux xviii^e et xix^e siècles », *Studia Islamica*, 108/2, p. 214-254.

WEBB, Peter

(2013), "Poetry and the Early Islamic Historical Tradition: Poetry and Narratives of the Battle of Siffin", in H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, London, I. B. Tauris, p. 119-148.

WEITZ, Lev E.

(2018), *Between Christ and Caliph: law, marriage, and Christian community in early Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

WELLHAUSEN, Julius

(1927), *The Arab kingdom and its fall*, trad. Angl. par M. G. Weir, Calcutta, University of Calcutta.

WOOD, Philip

(2011), "Christian authority under the Early Abbassids : the life of Timothy of Kakushta", *Proche Orient Chrétien*, 61, p. 258-274.

(2011), "The Chroniclers of Zuqin and thier Times (c. 720-775)", *Parole de l'Orient*, 36, p. 549-562.

(2013), *The Chronicle of Seert : Christian Historical Imagination in Late Antiquity Iraq*, Oxford, Oxford University Press.

Y

YANAGIHASHI, Hiroyuki

(2004), *A history of the Early Islamic Law of Property, Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries*, Leiden/Boston, Brill.

Z

ZAMBAUR, Edouard

(1927), *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre, Librarie Orientaliste Heinz Lafaïre.

ANNEXES

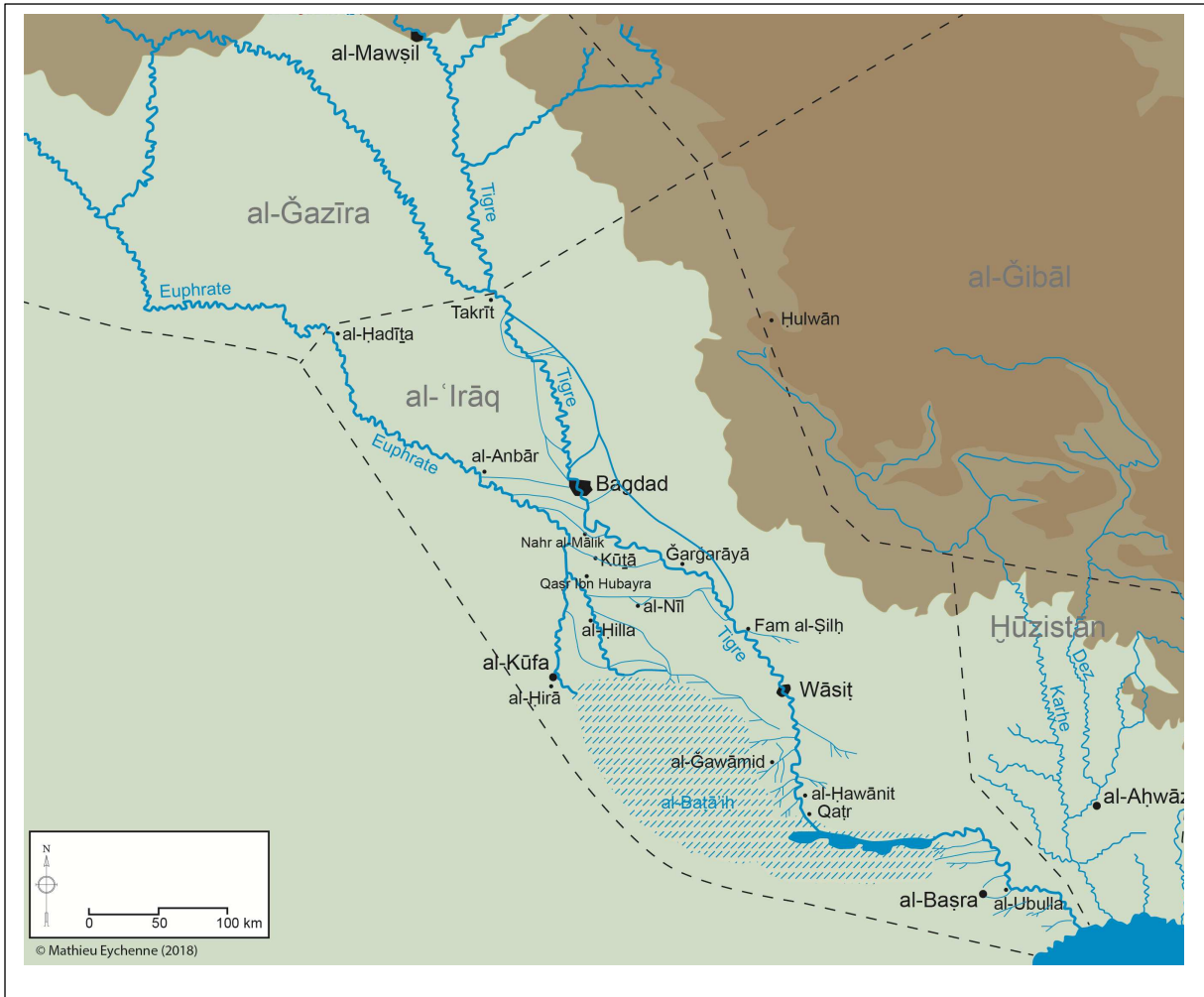


Figure I. Carte de l'Iraq

Réalisée à partir de la carte de G. Le Strange dans *The Lands of the Eastern Caliphate*.

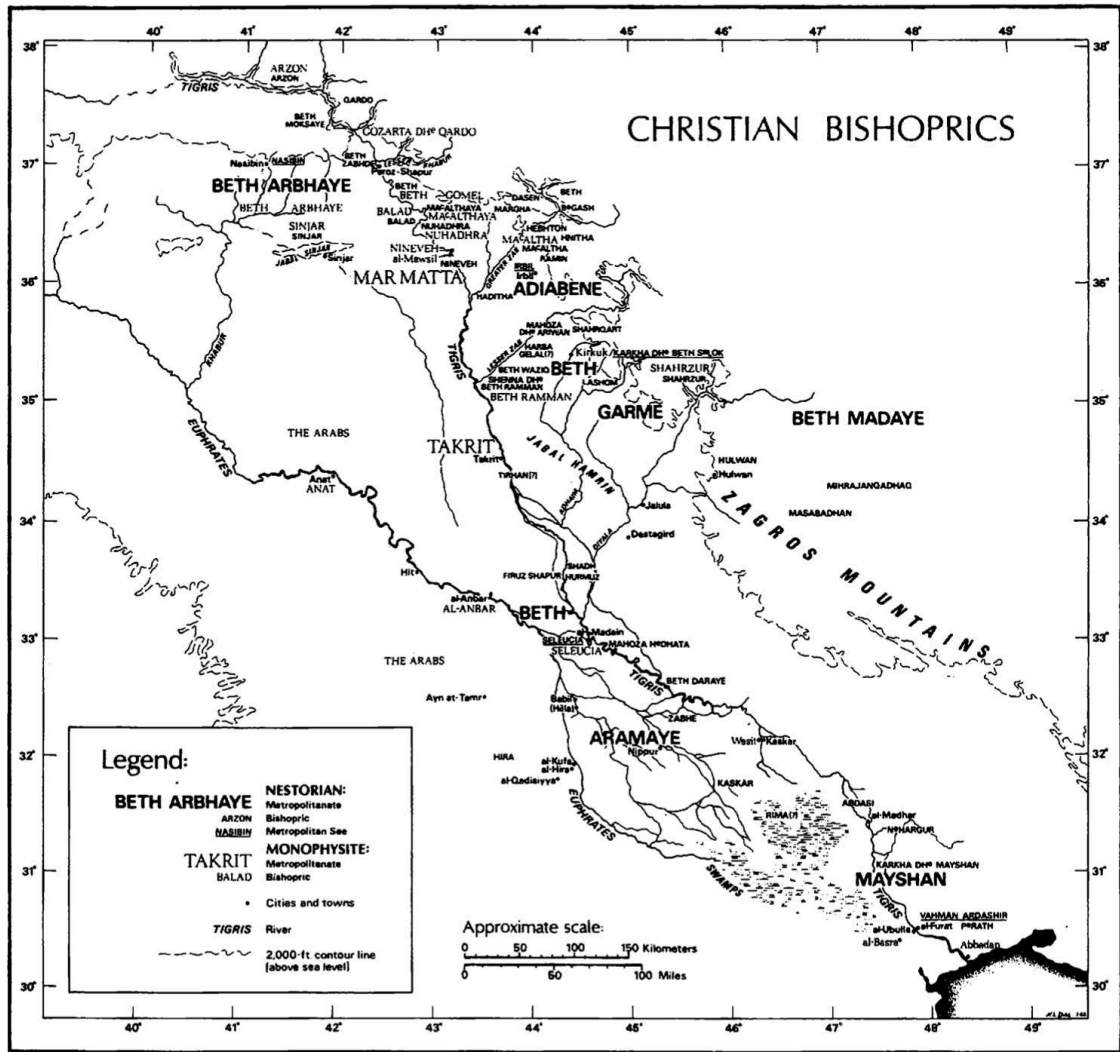


Fig. 7. Christian Bishoprics

Figure 2. Carte des évêchés syro-orientaux en Iraq et Ġazīra

MORONY, Michael (1984), *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 336.

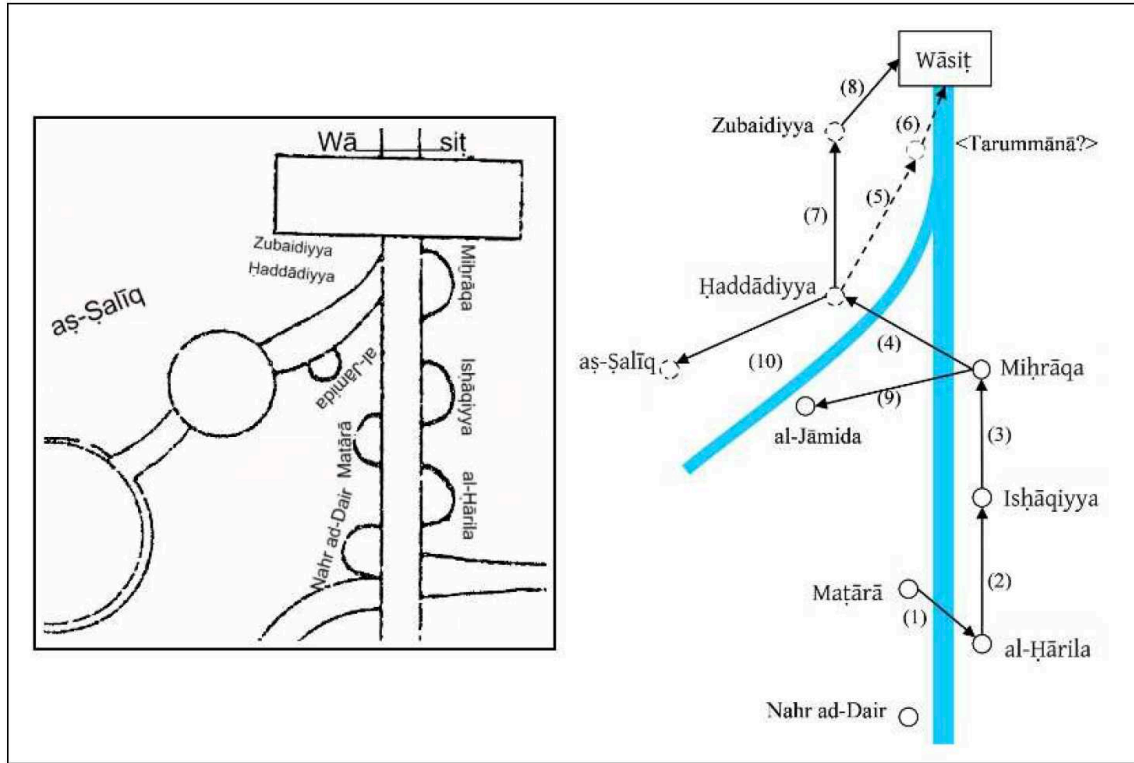


Figure 3. Localisation des villes d'al-Ġāmida et al-Šalīq

Figure reprise à VERKINDEREN, Peter (2009), *Tigris, Euphrates, Kārūn, Karḥe, Jarrāḥī*, p. 166 : Transcription d'un détail d'une carte de l'Iraq présente dans un manuscrit d'*Aḥsan al-taqāsīm* d'al-Muqaddasī avec une reproduction de la route d'al-Baṣra à Wāsiṭ à partir du texte d'al-Muqaddasī.

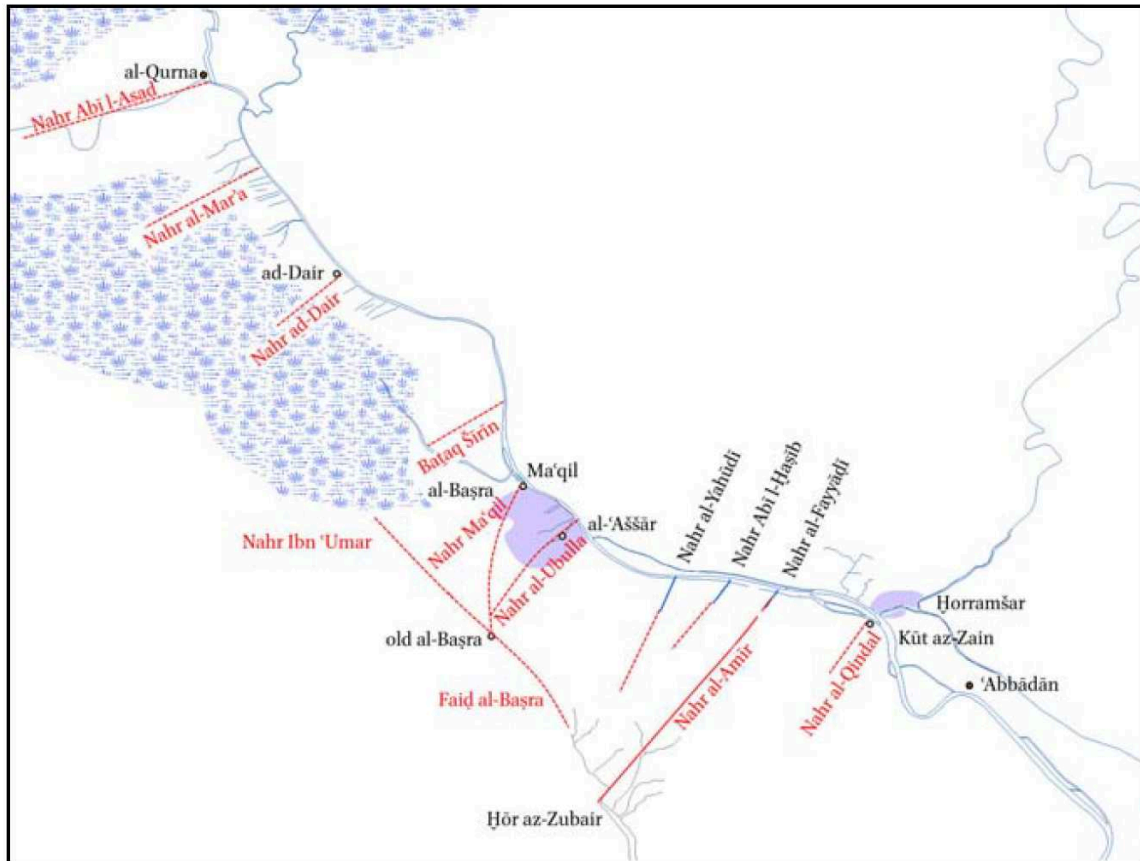
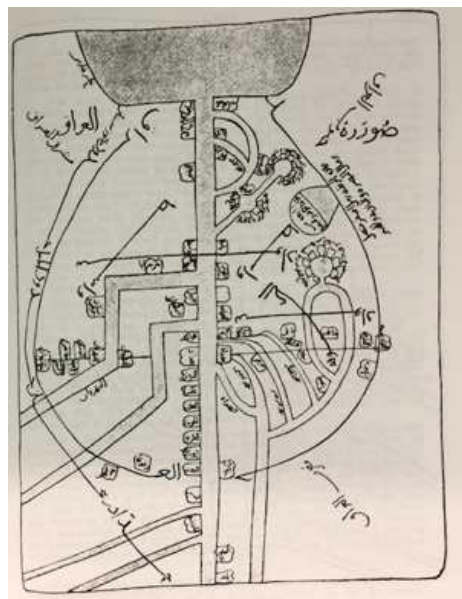
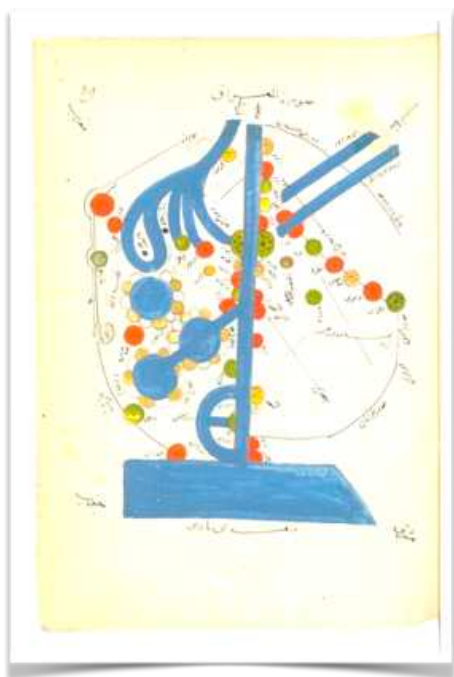


Figure 4. Les principaux canaux sur la rive occidentale du Tigre borgne

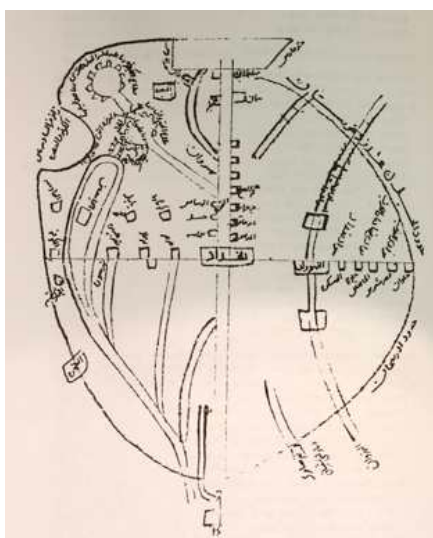
Carte reprise à VERKINDEREN (2018), “Land Reclamation and Irrigation Programs in Early Islamic Southern Mesopotamia, Self-Enrichment vs. State Control”, p. 509 : Principaux canaux sur la rive occidentale du Diġla l-Awrā’ (en noir et bleu: les noms et canaux modernes ; en rouge : les canaux du début de la période islamique).

Tarğama l-Masālik al-Mamālik d'al-Istahri,
Supplément Persan 355, folio. 39 (Iran, vers 1820,
BnF)



Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-Arḍ*, reproduite dans *La configuration de la terre*.

Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-Arḍ*, Arabe 2214, folio 21v
(XV^e siècle, BnF)



Al-Muqaddasī, *al-Aḥsan al-Taqāsīm*, carte tirée du
manuscrit MS. Sprenger 5-Ahlwardt 6034
(Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz,
Berlin), reproduite dans *The Best Divisions for
Knowledge of the regions*, p. 102.

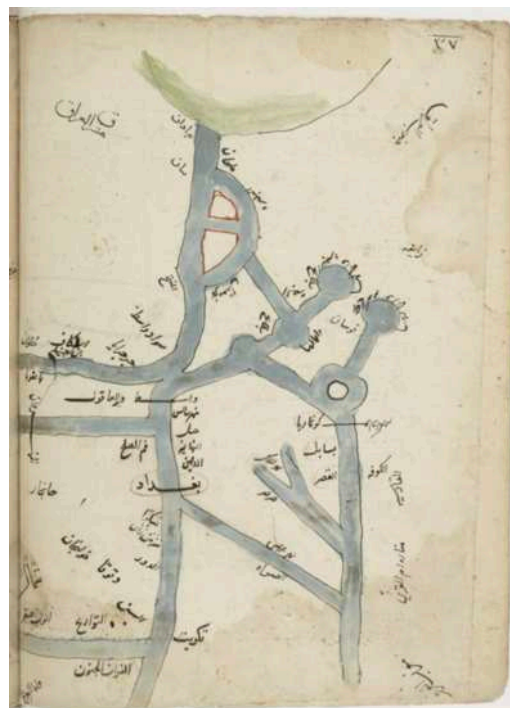


Figure 5. Exemples de cartes de l'Iraq dans les manuscrits médiévaux

Tableau récapitulatif des conflits fonciers bas-iraquiens étudiés dans le Chapitre 7 – Compétitions pour la terre [p. 321-363]

	Nom du conflit	Date	Localisation	Protagonistes	Cause/s	Modalités résolution	Issue	Information sur le terrain	Sources
1	Nahr al-Harb	Période marwānide, vers 700	Environs de Basra	Harb b. Salm b. Ziyād 'Abd al-A' lā b. 'Abd Allāh (b. 'Abd Allāh) b. 'Amir	Conflit de propriété sur un domaine	Procès	'Abd al-A' lā donne la terre à Harb b. Salm b. Ziyād		Al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 215
2	Al-Margāb (conflit 1)	Gouvernorat de Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī/ Califat de Ḥisām b. 'Abd al-Malik	Environs de Basra	Baṣīr b. 'Ubayd Allāh Ḥimyarī b. Hilāl b. Aḥwaz al-Māzinī Ḥālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī Mālik b. al-Munḡir b. al-Ġārūd 'Umar b. Yazīd al-Asīdī Mu'āwiya b. Mu'āwiya 'Abd Allāh b. Abī 'Uḡmān b. 'Abd Allāh b. Ḥālid b. Asīd	Construction d'un canal par Baṣīr sur une concession foncière appartenant Hilāl en vue d'en prendre possession.	Procès jugé par Mālik b. al-Munḡir b. al-Ġārūd	Inconnue	concession foncière de 8000 arpents	Al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 217-218. Yāqūt, <i>Mu'ḡam al-Buldān</i> , V, p. 107-108
3	Al-Sibāḥ	Califat de Ḥārūn al-Raṣīd (r. 786-809) Période du vizirat de Yahyā b. Ḥālid le Barmécide Période de la judicature de 'Umar b. Ḥabīb	Environs de Basra	Yahyā b. Ḥālid (al-Barmakī) Abū Ġa'far al-Fayḍ b. Abī Šāliḥ 'Umar b. Ḥabīb al-Qasabī	Yahyā achète des terres à Ḥārūn al-Raṣīd dans les marais. L'intendant de Yahyā, al-Qasabī, prend possession de terres qui appartenaient à d'autres propriétaires.	Procès jugé par 'Umar b. Ḥabīb	Yahyā b. Ḥālid doit rendre les terres prises illégalement.	Terres qui appartenaient au calife dans les marais, vendues à Yahyā par l'intermédiaire d'un agent.	Wakī', <i>Aḥbār al-quḍāt</i> , II, p. 143-144
4	Al-Quraṣī	Autour des années 720-750	Environs de Basra	'Ubaydallāh b. 'Abd al-A' lā al-Kuraizī 'Ubaydallāh b. 'Umar ibn al-Hakam al-Ṭaqafī	Conflit de propriété sur un domaine	non précisées (arbitrage?)	Division du terrain en deux		al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 217
5a	Al-Subaytiya	Califat d'al-Manṣūr et gouvernorat de Sulaymān b. 'Alī	Environs de Basra	Sulaymān ibn 'Alī Sa'īd b. Abī Arūba Aḥl al-Basra Dāwūd b. Abī Hind Al-Manṣūr	La construction d'un canal pour la mise en valeur d'un domaine dont al-Manṣūr souhaite faire l'acquisition risque de provoquer la salinisation des sols d'autres propriétaires qui s'opposent donc à cette construction et/ou salinisation de leur eau potable	Jeux politiques puis délégation auprès du calife et médiation du gouverneur	Le calife construit le canal et revivifie la terre qu'il donne ensuite à son fils	terre morte qui est revivifiée. Elle est qualifiée de <i>ḡay'a</i>	al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 221-222.
5b				Subayt	Subayt est propriétaire d'un fourré qui se trouve sur le domaine dont al-Manṣūr a fait l'acquisition par revivification. Il n'est pas indemnisé complètement par l'intendant d'al-Manṣūr et demandera jusqu'à sa mort le reste de la somme qui lui est due.	Demande de la somme restante au calife.		fourré (<i>aḡma</i>)	

	Nom du conflit	Date	Localisation	Protagonistes	Cause/s	Modalités résolution	Issue	Information sur le terrain	Sources
6	Nahr Ma'qil	Pendant le règne d'al-Mahdī Judicature de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan Gouvernorat de Muḥammad b. Sulaymān	Non loin de Baṣra « une terre sur le Nahr Ma'qil de 500 garīb-s reliés à Garībās, situés le long du Nahr Ma'qil et de la digue Mus'ab, et s'étendant jusqu'aux abords du Nahr Abī Sabra. »	'Alī b. Muḥammad b. Sulaymān al-Nawfalī Abū l-'Abbās [al-Saffāh] Sulaymān b. 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. al-Ḥarīṭ ibn Nawfal Sulaymān b. 'Abd al-Malik 'Abd al-Malik b. al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf Banū 'Abd al-Malik	Les Banū 'Abd al-Malik cherchent à récupérer une concession que leur aïeul s'est vu confisquer pendant la période marwānide. Ils intriguent avec le cadī 'Ubayd Allāh et dénoncent les propriétaires actuels (Muḥammad b. Sulaymān al-Nawfalī dont le père avait reçu la terre par concession d'al-Saffāh) d'appropriation abusive auprès du calife al-Mahdī.	Procès jugé par 'Ubayd Allāh en faveur de Banū 'abd al-Malik alors que Muḥammad présente un acte indiquant qu'il s'agit de sa terre. Puis intercession du calife al-Mahdī	Les Banū 'Abd al-Malik b. Yūsuf al-Ḥaḡḡāḡ récupèrent la terre qui avait appartenu à leur aïeul et les Banū Sulaymān al-Nawfalī la perdent. Puis récupération de leur terre via l'intercession d'al-Mahdī	Concession foncière	Wakī', <i>Aḥbār al-Qudāt</i> , II, p. 92-95; Traduit par M. Tillier, dans <i>Les cadis d'Iraq et l'Etat abbasside</i> , p. 592-597
7	Nahr Yazīd	Avant 721 car c'est la date du décès de Yazīd b. al-Muḥallab mais certainement après 698, date du décès de 'Ubad Allāh car si c'est sa terre qui est concernée, c'est son fils le protagoniste dans l'histoire.	Environs de Baṣra	Yazīd b. al-Muḥallab 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra Baṣīr b. 'Ubayd Allāh b. Abī Bakra	Yazīd creuse le Nahr Yazīd sur la concession de 'Ubayd Allāh et demande à Baṣīr un document attestant que le canal lui appartient. Baṣīr refuse et menace d'intenter un procès	Non connue	Non connue: hypothèse: Yazīd ne parvient pas à ses fins	Concession foncière	al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 218
8	Muḥallabān	Début de la période abbasside, après le califat d'al-Saffāh, sous al-Manṣūr	Environs de Baṣra	al-Muḡīra b/ al-Muḥallab Sufyān b. Mu'āwiya b. Yazīd b. al-Muḥallab Āl al-Muḥallab	Après que Sufyān b. Mu'āwiya a récupéré un domaine qui était dans les possessions de son oncle et qui avait été confisqué par les Marwanides après la révolte de Yazīd, la famille muḥallabide lui intente un procès en lui revendiquant une partie de la concession au titre de ses droits à l'héritage	Procès	Sufyān reste propriétaire	domaine de 1500 arpents	al-Balāḡūrī, <i>Futūḥ al-Buldān</i> , p. 219
9	Sucession d'Ahōnā	Sous le catholicat de Ḥnānīšo' donc entre 685 et 700. Début de la période marwānide	Kūfa	Ahōnā Sa femme illégitime Les fils d'Ahōnā La diaere Daniel	Le Diaere Daniel et ses frères, les fils d'Ahōnā conteste que la veuve illégitime de leur père, qu'il avait épousé illégalement à Kūfa (appelé aussi Aqola) ait droit à la succession.	Jugement par le patriarche	Aucun droit de la seconde épouse d'Ahōnā sur la succession mais on lui attribue comme domicile pour la durée de sa vie (sans qu'elle ne puisse la vendre ou l'hypothéquer) une des propriétés d'Ahōnā.		Ḥnānīšo', <i>Jugements</i> , XV, p. 26-9
10	Al-Margāb (conflit 2)	Début de la période abbasside, indication sous al-Mahdī, Ḥārūn al-Raṣīd	Environs de Baṣra	Ahl Nahr al-Margāb al-Mahdī Ḥārūn al-Raṣīd 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan Ḡa' far ibn Yahyā	L'armée du calife avait installé son campement sur les terres des <i>ahl al-Margāb</i> et les terres n'ont pas été rendues à leurs propriétaires.	Procès sous al-Mahdī jugé par le cadī de Baṣra 'Ubayd Allāh, puis continuation du conflit sous al-Ḥādī. <i>Mazālim</i> sous Ḥārūn al-Raṣīd devant Ḡa' far b. Yahyā. À chaque fois, refus du calife de rendre la terre.	Ḡa' far b. Yahyā l'acheta donc à al-Rāṣīd pour un montant de 20 000 dirhams et en fit don aux plaignants (dans les <i>Agānī</i> : on lit qu'il le rendit à ses propriétaires). On trouve ensuite des vers d'un poète qui permettent de savoir que ces terres se trouvaient dans les marais ou plutôt terres marécageuses)	Ensemble de terres probablement revivifiées donc possiblement des concessions foncières.	Wakī', <i>Aḥbār al-Qudāt</i> , II, p.92-93. Al-Mawārdī, <i>Aḥkām al-Sultāniyya</i> , p. 148. Al-Iṣṭihānī, <i>Kitāb al-Aḡānī</i> , [édition libanaise], XVIII, p. 156.

TABLE DES MATIERES

<i>Remerciements</i>	9
<i>Note sur les systèmes de transcription, de datation et de référence aux documents</i>	13
<i>Sommaire</i>	15
<i>Introduction</i>	17
<i>Gouverner par la prose</i>	27
Chapitre 1 - La mise en récits de l'histoire du Bas-Iraq au ii^e/viii^e siècle : approches historiographique et méthodologique du corpus narratif	29
I. Les <i>aḥbārīyyūn</i> : production et transmission	30
1.1 Être historien en Iraq au ii ^e /viii ^e siècle : approche d'une production historique	30
1.2. Le moment de construction des autorités historiographiques	36
1.3. Transmettre la contemporanéité : le sens du couple <i>isnād-cun-matn</i>	40
1.3.1. Les modes de transmission	40
1.3.2. Les régimes de vérité	41
1.3.3. Retrouver les sources perdues	44
II. Citation et composition : la production à « intention historique » des iii^e/ix^e et iv^e/x^e siècles pour l'étude du Bas-Iraq et de ses terres	45
2.1. L'apport du paratexte et du contexte : qui étaient les auteurs de la production à « intention historique » des iii ^e /ix ^e et iv ^e /x ^e siècles ?	49
2.1.1. Un temps d'écriture de <i>Sāmarrā'</i> ?	49
2.1.2. Un milieu de production proche des sphères du pouvoir	51
2.2. Le temps des chronographies ?	52
2.3. Introduire son projet : de l'apport des introductions	56
2.4. Citer à comparaître : quelques éléments sur la fabrique de l'histoire	59
2.4.1. L' <i>isnād</i> dans tous ses états	60
2.4.2. Remarques sur la composition	62
2.4.3. La propriété de la <i>ḥikāya</i>	63
2.4.4. Un écriture poétique de l'histoire ?	64
2.5. Contretemps d'une histoire régionale de l'Iraq	68
III. Autres genres, autres temps, autres milieux	70
3.1. Sources non-musulmanes	70
3.2. D'autres genres ?	74
3.2.1. Dictionnaires biographiques (<i>ṭabaqāt</i>) et ouvrages de généalogies : reflets de la structure des sociétés ?	74
3.2.2. <i>Adab</i>	77
3.3. Autres temps ?	79
Chapitre 2 - Le droit fiscal et les sujets juridiques fonciers : une autre approche de l'histoire du Bas-Iraq	81
I. Éléments pour une histoire du droit de la terre	82
1.1. Observations du corpus	82
1.2. Une autre mise en récit de l'histoire de la terre bas-iraquienne	84
1.3. Évaluer la portée des textes du corpus à vocation normative	91
II. Présentation du corpus	92
2.1. La jurisprudence fiscale : une question d'État ?	92

2.1.1. L'édit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : un jalon à réévaluer	93
2.1.2 Les épîtres des premières décennies abbassides : une demande pour plus de justice fiscale et foncière ?	98
2.1.2.1. L'Épître des Compagnons (<i>Risālat al-ṣahāba</i>)	99
2.1.2.2. Le traité politique de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī	102
2.1.3. Le temps des Livres de l'impôt	104
2.1.3.1. Un premier <i>Kitāb al-ḥarāğ</i> ?	104
2.1.3.2. Abū Yūsuf et son <i>Kitāb al-Ḥarāğ</i> : la naissance d'un genre ?	106
2.1.3.3. Le <i>Kitāb al-Ḥarāğ</i> de Yahyā b. Ādam	109
2.1.3.4. Un corpus des livres de l'impôt ?	110
2.1.4. Le <i>Kitāb al-Amwāl</i> d'Ibn Sallām	112
2.1.5. L'impôt dans les autres ouvrages : une autre approche	114
2.2. La terre et les relations entre les hommes	117
2.2.1 Successions et héritages	117
2.2.2. Les autres sujets fonciers : contrats et ventes	119
Chapitre 3 - Dire et contrôler l'espace bas-iraqien	122
I. Les mots et les livres pour le dire	123
1.1. Le Bas-Iraq par ses dénominations	123
1.1.1. Mésopotamie, Babylonie, Iraq	123
1.1.2. « Le pays noir », un mot pour dire le paysage	125
1.1.3. « Al-Sawād wa-huwa l-'Irāq » ?	126
1.1.4. Le Bas-Iraq	130
1.2. Un corpus spécifique ?	130
1.2.1. « L'école classique »	130
1.2.2. Une géographie administrative à visée encyclopédique	132
1.2.3. La géographie de Suhrāb	134
II. Une région entre les eaux	135
2.1. Entre le Tigre et l'Euphrate	136
2.2. Le réseau des canaux de la plaine deltaïque	139
2.2.1. La force dénomminative de Nahr	140
2.2.2. Esquisse du réseau	142
2.3. Les marais	143
III. Le paysage administratif bas-iraqien	147
3.1. Le triangle urbain bas-iraqien : Baṣra, Kūfa et Wāsīt	148
3.2. Des divisions administratives superposées ?	151
3.2.1. Les divisions de l'administration califale	152
3.2.2. La superposition des découpages administratifs : le cas de la géographie ecclésiastique	155
3.2.3. L'existence d'espaces lisses	156
3.3. L'échelle administrative du village ?	159
IV. Quelques remarques sur la richesse de la terre bas-iraquienne	163
4.1. Aperçu du paysage agricole bas-iraqien	163
4.2. Une région riche de l'Empire : l'importance des revenus fiscaux	166
Conclusion	170
L'État à l'épreuve de la terre	173
Chapitre 4 - Gouverner le Bas-Iraq au ii^e/viii^e siècle	175
I. Le Bas-Iraq des Marwānides	176
1.1. La révolte d'Ibn al-Aṣ'at et l'entrée du Bas-Iraq dans le ii ^e /viii ^e siècle	176
1.2. Une région marquée par des soulèvements	180
1.3. La terre du pouvoir des gouverneurs	184
1.4. Expressions et modalités foncières de la souveraineté marwānide sur le Bas-Iraq	187

II. La « révolution abbasside » : une rupture dans l'histoire du Bas-Iraq ?	189
2.1. Lectures tribales de la fin de la période marwānide	190
2.2. « 750 fut-il vraiment un tournant décisif » pour l'histoire du Bas-Iraq ?	193
2.3. Soubresauts politiques et permanence de l'État : la révolution abbasside et le Bas-Iraq	195
2.3.1. Une continuité administrative locale	195
2.3.2. Une nouvelle centralité géographique	196
III. Une région au cœur de l'empire des Abbassides au II^e/VIII^e siècle	197
3.1. Une nouvelle gestion administrative de la province	197
3.2. Être dans la région capitale : une périphérisation paradoxale.....	200
3.3. La fin du II ^e /VIII ^e siècle bas-iraqien	201
3.3.1. La quatrième fitna, le Bas-Iraq et le soulèvement šī'ite de 199/815	201
3.3.2. Le Bas-Iraq et la deuxième partie du III ^e /IX ^e siècle : quelques repères.....	203
IV. Les non-musulmans et le pouvoir dans le Bas-Iraq : organisation, rôle social et intermédiation	204
4.1. L'Église syro-orientale dans le Bas-Iraq.....	205
4.1.1. Hiérarchie ecclésiastique	205
4.1.1.1. Les patriarches syro-orientaux.....	205
4.1.1.2. Les évêques.....	207
4.1.1.3. Les cas des monastères	208
4.1.2. Quelques repères sur les relations entre le pouvoir islamique et le pouvoir syro-oriental au II ^e /VIII ^e siècle	210
4.1.2.1. Califes et <i>catholicoi</i> : conflits et ingérence.....	210
4.1.2.2. Négociateur pour ses coreligionnaires.....	211
4.2. Administrer les communautés juives de Babylonie.....	212
4.2.1. Hiérarchie et organisation.....	212
4.2.1.1. Exilarques	212
4.2.1.2. Gaons	213
4.2.1.3. À l'échelle locale	214
4.2.2. Les relations avec le califat	214
Conclusion	215
Chapitre 5 - La fiscalité du Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle : un régime d'historicité singulier 217	
I. Le Bas-Iraq et la fabrique de la politique fiscale	217
1.1. L'évènement de la conquête du Sawād.....	217
1.1.1. La terre n'est pas un butin comme les autres	217
1.1.2. Un traité par la force : les terres de <i>ḥarāğ</i>	222
1.2. Le statut fiscal des terres des conquérants	224
1.2.1. Débats sur le statut de Bašra et de sa région.....	224
1.2.2. Le statut fiscal des autres terres : les terres de <i>'uṣr</i> ?	228
1.3. La fiscalité comme interprétation de l'histoire	233
1.3.1. Deux régimes fiscaux, deux modes de légitimation	234
1.3.2. Une conception de l'histoire au service de la politique fiscale de l'État.....	235
1.3.3. Un contrepoint narratif	238
II. Une fiscalité pragmatique	241
2.1. Mise en garde linguistique	241
2.2. Variables dans la détermination de l'impôt	243
2.2.1. Le <i>ḥarāğ</i> : superficie, cultures et irrigation ?	243
2.2.2. <i>'uṣr</i> , <i>zakāt</i> , <i>ṣadaqa</i>	245
2.3. Un impôt sur les terres ou sur les récoltes ?.....	247
2.4. Le prélèvement de l'impôt : perspectives sur le recouvrement en fonction d'une proportion de la récolte.....	250
2.4.1. La « <i>Muqāsama</i> » dans <i>Futūḥ al-Buldān</i> d'al-Balāḍurī.....	251
2.4.2. Origine de la « <i>Muqāsama</i> » et modalités	254

2.5. Quelques éléments sur la société des contribuables	260
III. L'impôt qui s'impose : du bon gouvernement.....	264
3.1. L'administration de l'impôt	264
3.2. La fiscalité dans les discours sur le bon gouvernement	266
3.3. Un observatoire du bon gouvernement.....	269
Conclusion.....	270
Chapitre 6 - La fabrique des propriétaires bas-iraqiens.....	272
I. La question de la propriété foncière	272
1.1. La propriété foncière dans le Bas-Iraq.....	272
1.2. Une question historiographique à dépasser : le débat sur l'existence de la propriété foncière privée en Islam.....	276
1.2.1. La propriété des terres <i>ḥarāḡ</i>	276
1.2.2. Dieu et la propriété	278
1.2.3. Le despotisme oriental et le mode de production asiatique.....	279
1.2.4. Les biais de la comparaison.....	280
II. Les modalités d'accession à la propriété.....	281
2.1. Les formes de l'acquisition foncière.....	281
2.1.1. Héritage, famille et patrimoine : quelques éléments sur l'enjeu des successions	282
2.1.1.1 De quoi transmettre la terre est-il le nom ?.....	282
2.1.1.2. Règles de l'héritage : enjeu familial, enjeu social, enjeu communautaire.....	283
2.1.2. Acheter et vendre des terres.....	286
2.1.2.1. Anecdotes de cour et ventes de terres.....	286
2.1.2.2. De l'interdiction des ventes de terres dans la littérature normative.....	290
2.2. La concession foncière.....	295
2.2.1. Le pouvoir de concéder	296
2.2.2. La nature des terres concédées	297
2.2.3. Modalités	299
2.2.4. Le profil des concessionnaires.....	302
2.2.5. Droit sur le foncier, propriété et concession.....	304
III. La propriété comme instrument politique	307
3.1. La terre cultivée : la mise en culture comme critère de la propriété foncière.....	307
3.2. Le cas de Baṣra : une politique de la propriété	310
3.2.1 Un tropisme dans les sources : le dossier sur Baṣra dans <i>Futūḥ al-Buldān</i>	310
3.2.2. L'enjeu de la propriété à travers les revendications fiscales	314
Conclusion.....	317
La terre des gens	319
Chapitre 7- Compétitions pour la terre : les conflits fonciers dans la société bas-iraquienne	321
I. La terre : objet de conflits, espace de rencontre.....	322
1.1. Les patrimoines familiaux face à l'État : quel rapport de force ?.....	323
1.1.1. La société foncière des grandes familles bas-iraquiennes	324
1.1.2. Les Abbassides et les conflits fonciers : une modification des équilibres ?.....	326
1.1.3. Patrimoine foncier, concession et conflits : d'une dynastie à l'autre ?	328
1.2. Les origines de la discorde foncière.....	331
1.2.1. Les conflits de propriété : des cas appropriations frauduleuses ?.....	331
1.2.2. La gestion des successions	335
1.2.3. Conflits et irrigation	337
II. Le fonctionnement de la justice foncière.....	339
2.1. Au cœur des procédures de résolution.....	339

2.1.1. Délimiter son domaine : une condition nécessaire à la comparution	339
2.1.2. La force de la preuve	340
2.1.3. La question des registres	343
2.2. Les acteurs et les lieux de la justice foncière	346
2.2.1. Le rôle du cadī	346
2.2.2. Les <i>maḏālim</i> : une instance privilégiée dans la gestion des litiges fonciers après le tournant abbasside ?	349
2.2.3. Les institutions non-musulmanes	350
2.3. Conflits et organes de résolution : quelle logique ?	351
III. Lumières sur les confiscations des terres par l'État	353
3.1. Une pratique du pouvoir califal	355
3.2. Confisquer pour sanctionner ou sanctionner pour confisquer ?	359
Conclusion.....	361
Chapitre 8 - Esquisse de la société paysanne : le Bas-Iraq des sans terres ?	364
I. « De l'eau, des bras, pas de sources » ?	367
1.1. Au détour des <i>ahbār</i>	368
1.2. La documentation juridique pour l'histoire du monde rural : le cas iraquien.....	371
1.3. Quel usage de la littérature agronomique ?	373
II. Retrouver les paysans bas-iraquiens : un exercice d'identification	377
2.1. Intendants et <i>dahāqīn</i> , des rangs sociaux intermédiaires dans la société paysanne ?	377
2.2. Appeler les paysans par leurs noms	384
2.2.1. L'épineux problème de la terminologie.....	384
2.2.2. Les ambiguïtés des génériques : <i>fallāḥ</i> et <i>akkār</i>	387
2.2.3. Des collectifs pour des peuples ? : <i>Zanğ</i> et <i>Nabaṭ</i>	392
2.2.4. Des termes pour des fonctions.....	395
III. Communauté rurale, paysages fonciers, condition paysanne	397
3.1. Types de paysans, types de terres ?	397
3.2. La condition paysanne et le rapport à la terre	399
IV. Les contrats d'exploitation de la terre et leur signification sociale.....	402
4.1. Le développement historique des contrats d'exploitation de la terre et ses enjeux juridiques	403
4.2 Une pluralité de contrats : diversité des modalités d'exploitation de la terre	406
4.2.1. <i>Abū Yūsuf</i> et les contrats d'exploitation des terres.....	406
4.2.2. Fiscalité et contrats de mise en culture : le débat autour du paiement de l'impôt.....	411
4.2.3. Reflet d'une réalité paysanne bas-iraquienne	414
4.3. <i>Métayers</i> : des anciens propriétaires ?	416
Conclusion.....	420
Conclusion Générale : La « terre des hommes ».....	423
Les Bas-Iraqs et la terre.....	423
Une évolution du pouvoir de la terre au cours du II ^e /VIII ^e siècle ?.....	423
Une certaine idée du bon gouvernement	425
Une vision idéale de la société foncière bas-iraquienne au II ^e /VIII ^e siècle.....	426
L'autre tableau de la société bas-iraquienne au II ^e /VIII ^e siècle : horizontalité et agentivité.....	428
Les autres cours de l'histoire de la société bas-iraquienne	430
Épilogue.....	431
Bibliographie.....	434
Instruments de travail	435
Sources	436
Études.....	442

<i>Annexes</i>	472
<i>Table des matières</i>	480

Résumé

Cette thèse propose un essai d'histoire de la société du sud de l'Iraq au II^e siècle de l'Hégire (VIII^e siècle) à partir d'une réflexion sur le pouvoir de la terre. Elle se concentre sur la région de Basse-Mésopotamie caractérisée par un paysage organisé par le Tigre et l'Euphrate et leur système de canaux, ainsi que par des marais. Nous y étudions la société bas-iraquienne en prenant en considération son hétérogénéité religieuse et sociale. Nous mettons en particulier l'accent sur les relations de cette société de la terre avec l'État au II^e/VIII^e siècle, période pendant laquelle deux dynasties se succédèrent, les Omeyyades jusqu'en 132/750 puis les Abbassides, et nous interrogeons ce changement de pouvoir pour l'histoire foncière de la région.

À partir d'un corpus littéraire, composé en grande partie de sources narratives à intention historique et de sources à vocation normative, en particulier portant sur la jurisprudence fiscale, et qui ne sont, le plus souvent, pas contemporaines de la période envisagée, nous proposons une histoire qui prend en considération la formalisation littéraire et la dimension socio-économique. Ce travail sur la mise en récit de l'histoire et du droit permet de proposer un double tableau de la société foncière bas-iraquienne au II^e/VIII^e siècle : à la fois celui que les sources présentent et celui qui déborde de leur projet historiographique.

Un intérêt particulier est porté à l'analyse du processus historique de la genèse de l'État. Nous montrons comment le pouvoir agit sur la terre bas-iraquienne tout en devant, pour cela, composer avec les gens de la terre. Nous interrogeons donc la manière dont la région est gouvernée, pour considérer particulièrement la question fiscale et la propriété de la terre. Nous mettons l'accent sur les acteurs (les administrateurs, les propriétaires, les paysans) et les processus : les modalités d'acquisition de terres (héritage, achat, concession, revivification), les conflits fonciers, l'exploitation des domaines. Nous observons comment le pouvoir de la terre dans le Bas-Iraq au II^e/VIII^e siècle s'exprime notamment par la capacité d'action des populations à se défendre et à agir sur le pouvoir de l'État sur leurs terres.

Mots-clés

Iraq – Bas-Iraq – paysans – fiscalité – propriété foncière – Basra – Kūfa – métayage – concession foncière – genèse de l'État – écriture de l'histoire – Omeyyades – Abbassides – marais – agentivité

Summary

This thesis offers an attempt at a social history of Southern Iraq during the second/eight century based on a discussion of the power of the land. It concentrates on the region of Lower Mesopotamia, which is characterized by a landscape organized by the Tigris and Euphrates rivers and their system of canals, as well as by marshes. We study Lower Iraqi society, taking into account its religious and social diversity. Particular focus is given to the relationship of this land-related society with the state in the 2nd/8th century, a period during which two dynasties followed one another, the Umayyads until 132/750 and then the Abbasids. This change of power for the land history of the region is then questioned.

Based on a literary corpus, composed largely of later narrative historical sources and normative sources, especially concerning fiscal jurisprudence, we suggest a history that takes into consideration literary forms and the socio-economic aspect. This work on the writing of history and law allows us to propose a twofold portrait of the landed society in Lower-Iraq in the 2nd/8th century: both the one presented by the sources and the one that goes beyond their historiographical project.

Of particular interest is the analysis of the historical process of the formation of the state. We show how power acts in the land of Lower-Iraq, while at the same time having to cope with the “people of the land” in order to do so. We therefore examine how the region is governed, with a particular focus on the fiscal issue and land ownership. We focus on the actors (administrators, owners, peasants) and the processes: the modalities of land acquisition (inheritance, purchase, grants, revivification), land conflicts, and the exploitation of estates. The power of land in Lower Iraq in the 2nd/8th century is demonstrated by the capacity of people to defend themselves and to act on the power of the state over their land.

Keywords

Iraq – Lower-Iraq – peasants – fiscal system – fiscal theory – Umayyad – Abbasid – marshlands – grants – sharecropping – landowning – Basra – Kufa – Islamic State - historiography – agency