



LES DYNAMIQUES DE L'ISLAMISATION
EN MÉDITERRANÉE CENTRALE ET EN SICILE :
NOUVELLES PROPOSITIONS
ET DÉCOUVERTES RÉCENTES

LE DINAMICHE DELL'ISLAMIZZAZIONE
NEL MEDITERRANEO CENTRALE E IN SICILIA:
NUOVE PROPOSTE E SCOPERTE RECENTI

édité par

a cura di

Annliese Nef, Fabiola Ardizzone

avec la collaboration de

con la collaborazione di

Lucia Arcifa, Alessandra Bagnera, Elena Pezzini

ESTRATTO - TIRÉ-A-PART

© 2014 Edipuglia srl

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

L'auteur a le droit d'imprimer ou de distribuer des copies de ce document PDF exclusivement à des fins scientifiques ou pédagogiques. Edipuglia se réserve le droit de vendre le PDF, en plus de la version papier. L'auteur a le droit de publier le PDF d'origine sur internet seulement au bout de 24 mois.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

LES *MAWĀLĪ* À FUSTĀṬ AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM ET LEUR INTÉGRATION SOCIALE

Sobhi Bouderbala
(Ifao)

Le renouveau sensible que les études de l'institution de clientèle, le *walā'*, ont connu ces dernières années témoigne de son importance comme vecteur nodal de l'intégration des populations conquises au sein des communautés musulmanes au lendemain des conquêtes islamiques¹. Institution préislamique qui permet à une personne de se joindre à une famille ou tribu qui ne sont pas les siennes par un système de patronage qui stipule des droits, mais aussi des devoirs², elle est reprise après l'Islam dans les régions conquises et devient la condition *sine qua non*, si l'on se fie aux ouvrages juridiques et aux sources narratives, pour qu'une personne puisse intégrer la communauté musulmane. Les juristes musulmans font la différence entre deux types de *walā'* : le *walā' al-'itq*, ou affranchissement ; et le *walā' al-muwālāt*, conclu entre deux personnes de condition libre. Pour eux, seul le *walā' al-'itq* est licite et peu d'écoles juridiques reconnaissent la deuxième forme du *walā'* comme juridiquement valable. Derrière cette interprétation se profile un enjeu majeur : le *walā'* a comme rôle de permettre aux affranchis d'intégrer la société des libres par le lien de la clientèle qui leur assure des droits, mais leur impose aussi des devoirs. Pour l'homme libre, nul besoin de contracter un *walā'*³.

Ce texte tente d'examiner la question des *mawālī* à Fustāt aux deux premiers siècles de l'Islam en mettant

l'accent sur deux aspects : l'intégration des Égyptiens à la nouvelle « communauté » de la ville par le biais de cette institution, en posant la question de savoir s'il s'agissait d'un processus d'islamisation ou d'intégration socioprofessionnelle ; puis nous verrons les conséquences de cette politique en nous concentrant sur un épisode de falsification de généalogie à la fin du II^e/VIII^e siècle qui montre des enjeux socio-ethniques à Fustāt à une époque où les Arabes de la ville avaient perdu leur leadership social et politique au profit de l'élément qui montait en puissance : les Khurāsāniens.

L'intégration des *mawālī* dans la société de Fustāt et ses implications administratives et juridiques

Si l'on se fie à la littérature islamique pré-fatimide⁴, les *mawālī* font leur apparition dans la société de conquête très tôt à Fustāt. L'exemple le plus significatif est celui d'Abū al-Muhājir 'Abd al-Raḥmān al-Balhībī, captif de Balhīb lors de la conquête de ce village du Delta par les Arabes⁵. Affranchi par les Banū al-A'jam b. Sa'd, de la tribu de Tujīb, il devient leur client, *mawlā*. 'Abd al-Raḥmān semble avoir joué un rôle important dans la victoire des Omeyyades en Égypte sur les partisans de 'Alī lors de la première guerre

¹ Dominée depuis les années 80 du dernier siècle par les travaux de CRONE Patricia 1980, p. 49-60 ; CRONE Patricia 1987, p. 35-42 ; CRONE Patricia 2001a, p. 865-874 ; l'institution du *walā'* a fait récemment l'objet d'un important travail collectif, BERNARDS Monique, NAWAS John 2005. Pour une étude sur les *mawālī* en Égypte, fondée sur la documentation papyrologique, voir ONIMUS Clément 2005, p. 81-107.

² Sur le *walā'* préislamique, voir JUDA Jamal 1987, p. 13-57 ; CRONE Patricia 1991, p. 865-866. Pour une analyse plus détaillée,

avec en toile de fond l'ambiguïté du terme *walā'* et sa confusion avec une institution voisine, le *ḥilf* (l'alliance), voir LANDAU-TASSERON Ella 2005, 169-192 ; LANDAU-TASSERON Ella 2006, p. 6-32.

³ Pour un tour d'horizon complet sur la question, ainsi qu'une mise au point du débat historiographique, voir MITTER Ulrike 2005, p. 71-73.

⁴ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922 : AL-KINDĪ 1912 ; IBN YŪNUS 2000.

⁵ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 83.

civile, et c'est probablement pour cette raison que Mu'āwiya, premier calife omeyyade, le hisse à un haut rang administratif et social puisque, selon une notice du livre perdu d'al-Kindī, *Kitāb al-mawālī*, conservé dans le *Ta'rīkh Dimashq* d'Ibn 'Asākir, il le nomme 'arīf⁶ (gestionnaire administratif) des *mawālī* de Tujīb, lui accorde le salaire le plus élevé, *sharaf al-'aṭā'* (200 dinars par an) et lui fait construire une maison à Fustāt sur la façade de laquelle on écrit :

هذه الدار لعبد الرحمن سيد موالى تجيب⁷

Cette maison est celle de 'Abd al-Raḥmān, seigneur des *mawālī* de Tujīb.

Nous pouvons citer aussi le cas de 'Āmir, *mawlā* de 'Abd Allāh b. Yazīd b. Bardha' al-Jamalī, de la tribu de Murād. D'après un texte d'al-Kindī, conservé par Ibn 'Asākir, cet homme d'origine arménienne s'était converti à l'islam en Syrie, avant d'accompagner 'Amr dans sa marche sur l'Égypte. Sur place, il aurait accédé à un rang de choix auprès du général en chef, au point de lui servir de conseiller personnel⁸. Il atteignit, lui aussi, le grade administratif le plus élevé en touchant le *sharaf al-'aṭā'*, et en occupant le poste de 'arīf des *mawālī* de la puissante tribu de Madhḥij⁹. On peut citer également le cas de 'Abd al-Raḥmān b. Yuḥannis, *mawlā* des Banū Abdhā, de Tujīb, qui fut le 'arīf des *mawālī* de cette tribu. Eu égard à son rang dans l'administration, il touchait le salaire le plus élevé¹⁰.

La documentation papyrologique du I^{er}/VII^e siècle apporte, quant à elle, de plus amples informations quant à la présence des *mawālī* dans la société de conquête, c'est-à-dire dans le *jund*. Un papyrus grec du long gouvernement de 'Abd al-'Azīz b. Marwān (65/684-85/705) retient particulièrement l'attention. Le *P.Lond.* IV 1447 décline une liste de personnes auxquelles sont octroyés des moyens de subsistance (*dapané*). On y trouve essentiellement des *mawālī*

appartenant à la famille omeyyade (*mawālī* de 'Abd al-'Azīz b. Marwān, de son père Marwān b. al-Ḥakam et de sa fille Umm 'Āṣim), mais aussi des *muhājirūn*. On trouve également des fonctionnaires chrétiens occupant des postes dans l'administration centrale de Fustāt (notaires, messagers, etc.). Clément Onimus pense, en se fondant sur ce document, que la différence entre les *muhājirūn* et les *mawālī* n'était pas si nette puisqu'il relève le cas d'un *mawlā* cité dans la liste des *muhājirūn*, et que, par conséquent, les deux termes – *muhājirūn* et *mawālī* – étaient complémentaires¹¹. Cette interprétation dérive d'une mauvaise appréciation du terme technique *muhājirūn*, qu'on croise dans les documents grecs d'époque islamique. Ce vocable désigne exclusivement les membres du *jund*, dans le sens de personnes enregistrés dans le *dīwān al-jund*, et touchant une rétribution double : une en espèce (le 'aṭā') et une en nature (le *rizq*, *rizikon* en grec). Plusieurs documents arabes de la chancellerie de Qurra b. Sharīk ont pour objet les envois de l'argent de l'impôt de capitation permettant de payer la solde du *jund*¹². D'autres lettres concernent l'envoi du blé (*darībat al-ṭa'ām*) aux greniers pour l'entretien du *jund* et la fourniture du *rizq*¹³. L'équivalent du terme *jund* en grec est *mogaritai*, qui n'est qu'une hellénisation du terme arabe de *muhājirūn*¹⁴. Quand le *P.Lond.* IV 1447 liste des *muhājirūn* et des *mawālī*, il faut comprendre que, parmi les *muhājirūn*, donc parmi les membres du *jund*, il y avait des *mawālī* inscrits dans le *dīwān* et touchant cette double rétribution. Et cela n'a rien de surprenant : les quelques cas relevés montrent déjà la présence d'un nombre considérable de clients-*mawālī* dans le *dīwān al-jund* d'Égypte, un nombre suffisamment élevé pour justifier la nomination d'un fonctionnaire chargé des affaires de cette catégorie sociale. Bien entendu, les fonctionnaires cités sont nommés eu égard à leur connaissance des affaires des nouveaux *mawālī*, qui étaient probablement non-arabisés à cette époque précoce (début d'époque

⁶ Sur la fonction de 'arīf, voir AL-'ALĪ Sālīh, CAHEN Claude 1986, p. 649-651. Pour le cas égyptien, voir BOUDERBALA Sobhi 2008, p. 261-268.

⁷ IBN 'ASĀKIR 1996, XXXVI, p. 116.

⁸ IBN 'ASĀKIR 1995, XXVI, p. 136. Ibn 'Asākir cite, une fois de plus, *Kitāb al-mawālī* d'al-Kindī comme source de son information. Le même récit, mais plus restreint, se trouve chez IBN ḤAJAR 1971, V, p. 79, qui se réfère aussi à al-Kindī.

⁹ IBN 'ASĀKIR 1995, XXVI, p. 136 ; CRONE Patricia 2003, p. 288.

¹⁰ IBN YŪNUS 2000, I, p. 317 ; IBN MĀKŪLĀ 1993, I, p. 10 ; JUDA Jamal 1989, p. 132.

¹¹ ONIMUS Clément 2005, p. 84. Ce document, jumelé avec d'autres, a été interprété différemment par DÉCOBERT Christian 1991, p. 89. Pour ce dernier, le clivage se situait essentiellement entre Arabes et Égyptiens. L'analyse de GASCOU Jean 1984, p. 105-106, nous paraît, dans ce cadre, plus appropriée, quand il place la distinction sociale dans l'Égypte omeyyade entre musulmans et chrétiens, et non pas entre Arabes et Coptes.

¹² *P.Chrest.Khoury* I 90 ; *P.Cair.Arab.* III 148.

¹³ *P.Chrest.Khoury* I 91.

¹⁴ Voir à titre d'exemple *P.Lond.* IV 1335, 1349.

omeyyade). Par conséquent, ces *'arīf-s mawālī* représentaient le lien entre le gouvernement de Fustāṭ et cette population chrétienne intégrée dans l'administration et la ville.

Si les *mawālī* étaient présents dans la société des conquérants dès le début, la question de leur conversion reste problématique. Les sources ne donnent aucun indice sur une nécessaire conversion à l'islam pour pouvoir intégrer la société des vainqueurs. Quelques documents papyrologiques incitent à penser que les *mawālī* pouvaient encore garder, à cette époque précoce, leur religion d'origine, et que le lien ainsi institué n'était que social, impliquant l'intégration d'une personne dans une famille arabe par l'adoption de sa *nisba* tribale¹⁵. C'est ce que suggère également un graffiti copte du monastère de Baouit, dont la lecture a été révisée tout récemment par Jean-Luc Fournet. Ce texte daté du début du VIII^e siècle mentionne en effet un certain Geōrgios, fils de Sergios, *mawālā* de 'Abd Allāh b. 'Amr. Le nom de l'auteur du graffiti, ainsi que la référence à Jésus dans la formule d'ouverture (*Seigneur Dieu, Jésus-Christ, soit notre Secours*) ne laisse aucun doute sur la non-conversion de Geōrgios. Jean-Luc Fournet est en droit de se demander de quelle nature était ce *walā'*, puisqu'il ne correspond pas aux deux catégories juridiques évoquées plus haut – *walā' al-'itq* et *walā' al-muwālāt* –, il en conclut à un autre type de *walā'* très peu documenté : le lien de clientèle entre un musulman et un chrétien libre¹⁶. Dans ce cas, le *walā'* serait donc une continuité de celui de la période préislamique, sans motivation ni contrainte religieuse. Il convient de rappeler qu'à cette période formative du droit islamique, les normes juridiques n'étaient pas encore établies et fixées. Nous sommes donc en présence d'une pratique sociale, vraisemblablement sans fondement juridique. Ce n'est que plus tard que les juristes théoriseront l'institution du *walā'* en gommant probablement ce type-là.

Ces quelques exemples, qui montrent une intégration

certaine des *mawālī* d'origine locale dans la société de Fustāṭ au sein du *jund Miṣr*¹⁷, ne peuvent pas, en revanche, nous éclairer sur le processus de « clientélisation » des Égyptiens à Fustāṭ durant les premières décennies de l'islam, les sources ne mettant l'accent que sur des clients célèbres qui avaient atteint un haut rang social dans la ville et pouvaient prétendre à la postérité. Il faut attendre la fin du I^{er}/début du VIII^e siècle pour trouver trace d'une politique de recrutement massif de coptes dans l'armée égyptienne en les intégrant socialement par le biais du *walā'*. Dans son livre des gouverneurs d'Égypte, al-Kindī nous informe que le gouverneur d'Égypte Ayyūb b. Shuraḥbīl recruta 5000 soldats et les intégra à *ahl Miṣr*¹⁸. C'est l'époque du califat de 'Umar b. al-'Azīz et des mesures qui lui sont attribuées concernant les convertis, lesquelles ont soulevé des débats houleux parmi les chercheurs¹⁹. Si al-Kindī ne précise pas si les nouvelles recrues se sont converties à l'islam, son prédécesseur Ibn 'Abd al-Ḥakam met l'accent sur leur conversion en écrivant :

وضع عمر بن عبد العزيز الجزية عمّن أسلم من أهل
الذمة من أهل مصر و ألحق في الديوان صلح من أسلم منهم في
عشائر من أسلموا على يديه²⁰.

'Umar b. 'Abd al-'Azīz supprima la *jizya* à ceux qui s'étaient convertis parmi les *ahl al-dhimma* de Miṣr et ajouta dans le *dīwān* la mention de la reddition pacifique de ceux qui s'étaient convertis, en les inscrivant dans les *'ashā'ir* de ceux par l'intermédiaire de qui ils s'étaient convertis.

Le texte d'Ibn 'Abd al-Ḥakam montre bien que ces nouveaux convertis se joignent désormais à la communauté musulmane par le biais du *walā'*, chacun étant désormais affilié au patron (*mawālā* supérieur) devant qui il a professé sa conversion. Ce texte est par conséquent précieux pour comprendre les mécanismes de l'institution du *walā'* à l'époque omeyyade. Nous ne savons rien

¹⁵ FOURNET Jean-Luc 2009a, p. 141-147. Cette mention a été relevée aussi par ONIMUS Clément 2005, p. 89.

¹⁶ FOURNET Jean-Luc 2009a, p. 145-146.

¹⁷ CRONE Patricia 1991, p. 869, insiste sur l'intégration de ces *mawālī* dans la société arabe à l'époque omeyyade et leur appréciation par le gouvernement, contrairement à l'hypothèse de DÉCOBERT Christian 1991, p. 88, qui avance que ces convertis du I^{er} siècle n'étaient pas considérés comme intégrés à part entière aux groupes conquérants arabes.

¹⁸ AL-KINDĪ 1912, p. 68.

¹⁹ La bibliographie concernant le court califat de celui qui est considéré comme le cinquième calife bien guidé est volumineuse. Nous renverrons aux principaux travaux qui mettent l'accent sur sa nouvelle politique à l'égard des convertis et sur son image dans la littérature historique : DENNETT Daniel 1950, p. 67-86 ; GIBB Hamilton A.R. 1955 ; MORIMOTO Kosei 1981 ; DÉCOBERT Christian 1991 ; GUESSOUS Ezzeddine 1996 ; BORRUT Antoine 2005.

²⁰ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 155 ; MORIMOTO Kosei 1981, p. 128.

de ces nouveaux convertis, mais il est très probable qu'ils étaient avant tout des paysans ou des ouvriers, de basse condition économique, qui supportaient très mal le poids de la capitation (*al-jizya*) et qui constituaient cette catégorie de fugitifs (*jawālī*) abondamment décrite dans la correspondance papyrologique entre le gouverneur omeyyade d'Égypte Qurra b. Sharīk et le pagarque d'Aphrodito/Ishqūh, Basile²¹. La conversion des nouvelles recrues est confirmée par l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, principale source chrétienne de l'Égypte islamique²², qui donne cette précision au sujet d'un épisode qui se déroula en 126/744 et vit le gouverneur Ḥafṣ b. al-Walīd al-Ḥaḍramī recruter trente mille soldats, définis par le texte d'al-Kindī comme des *mawālī*²³.

Quelques notices biographiques attestent que les *mawālī* étaient enregistrés dans le *dīwān al-jund* selon la formule suivante : le nom du *mawlā* et son rattachement tribal ou familial, comme le montre la notice suivante.

حَبَّانُ بنُ أَبِي جبلة القرشي... مولى لبني عبد الدار. هكذا
ذكر ولاؤه في ديوان مصر²⁴

Hibbān b. Abī Jabala al-Qurashī... *mawlā* des Banī 'Abd al-Dār. C'est ainsi que son *walā* fut cité dans le *dīwān* de Fustāṭ.

D'autres exemples vont dans le même sens et confirment que les *mawālī* étaient enregistrés dans le *dīwān* dans les *'ashīra*-s qui les accueillait. Il s'agit d'un enregistrement administratif, qui lie le client à sa nouvelle famille inscrite dans le *dīwān*, la *'ashīra*. L'exemple du grand jurisconsulte égyptien du II^e/VIII^e siècle, al-Layth b. Sa'd, est éloquent à ce propos. Ibn Yūnus rattache le *walā* d'al-Layth à la *'ashīra* des Banū Kināna b. Fahm, en précisant que l'information dérive directement des registres du *dīwān*²⁵. La suite de la notice est plus instructive quant au fonctionnement du lien du *walā* d'un point de vue administratif. En s'intéressant à la nature de la clientèle du père d'al-Layth, Ibn Yūnus livre ce qui suit :

سعد والد الليث كان في موالي قريش ثم افترض من بني
فهم فنسب إليهم، و تبعه الليث²⁶.

Sa'd, le père d'al-Layth, était *mawlā* de Quraysh, puis il obtint son *'aṭā* dans [le *dīwān*] des Banū Fahm et leur fut, par conséquent, affilié ; puis, al-Layth le suivit.

Cet échantillon permet de supposer que la nature du lien de *walā* se fait plus administrative à l'époque omeyyade et au début de l'époque abbasside. La notice présentée renvoie à une procédure administrative qui consiste à transférer les registres d'une famille, voire de tout un groupe, d'un *dīwān* à un autre ; elle est appelée dans les sources égyptiennes pré-fatimide le *tadwīn*²⁷.

C'est dans l'histoire des cadis d'al-Kindī que nous trouvons le plus de détails sur ces nouveaux venus et sur les implications juridiques de leur intégration à la société arabo-musulmane. Cet historien rapporte un récit qui fait état d'une correspondance entre le cadi d'Égypte 'Iyād b. 'Ubayd Allāh al-Azdī et le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz à propos d'une opération de paiement du prix du sang (*jirāh*) concernant des *mawālī* :

كتب عياض بن عبيد الله إلى عمر بن عبد العزيز أن
رجلا خرج يعدل فرسا له في المضمام فصدم امرأة على الطريق
فقتلها فأبى مواليه أن يعقلوا عنه و ليس يأخذ العطاء، و إنا لا نشك
أن مواليه كانوا أخذوا عقله لو أصيب و إن منعوا ذلك رأوا أن قد
ظلموا؛ فلا يسقطن عندك عقل مسلم. فكتب إليه عمر : اعلم أن
عامّة هذه الموالى لا تحفظ أنسابها، فعاقلها فاجعل ذلك على
مواليه²⁸.

'Iyād b. 'Ubayd Allāh écrit à 'Umar b. al-'Azīz qu'un homme, en sortant entraîner son cheval dans le champ de manœuvre, heurta une femme en chemin et la tua. Ses clients refusèrent de payer le prix du sang à sa place car il ne recevait pas de solde. Or nous ne doutons pas que ses clients auraient perçu le prix de sang si c'était lui qui avait été atteint, et qu'ils se seraient sentis injustement traités si cela leur avait été refusé. Il ne faut pas que sous ton califat la perception du prix du sang d'un musulman tombe en dé-

²¹ Sur cette correspondance, voir en dernier lieu ABŪ ṢAFIYYA Jaser 2004.

²² IBN AL-MUQAFFA' 1910, X, p. 115.

²³ AL-KINDĪ 1912, p. 84.

²⁴ IBN YŪNUS 2000, I, p. 103.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 419 : son nom figurait dans le *dīwān* de Miṣr, parmi les *mawālī* des Banū Kināna b. Fahm.

²⁶ *Ibid.*, I, p. 419.

²⁷ Sur cette procédure administrative, voir BOUDERBALA Sobhi 2008, p. 211-225.

²⁸ AL-KINDĪ 1912, p. 333-334.

suétude. ‘Umar lui répondit : sache que la plupart de ces *mawālī* ne gardent pas en mémoire leurs généalogies, paie toi-même le prix du sang pour elle et rembourse-toi sur les *mawālī* de cet homme.

La réponse du calife omeyyade confirme l’inscription, dans le *dīwān*, de nouveaux noms comme autant d’ayants droit, mais surtout les problèmes juridiques que cette opération pose désormais au cadī. ‘Iyād connaissait bien solution juridique dans le cas d’un *jirāh* puisqu’elle fut instituée dans les années 40 du premier siècle par le cadī Sulaym b. ‘Itr al-Tujībī, comme l’affirme al-Kindī²⁹. La nouveauté dans le texte ci-dessus est qu’il s’agit de *mawālī* qui refusent de payer le prix du sang pour leur patron qui, lui, n’était pas inscrit au *dīwān* puisqu’il ne touchait pas le ‘*aṭā*’. La requête du cadī insinue une certaine « mauvaise foi » de la part des *mawālī* puisqu’il dit que ces derniers réclameraient le prix du sang de leur patron si lui avait été l’objet d’une agression. La réponse du calife va dans le même sens : les *mawālī* en question n’entretiennent pas leur généalogie, c’est-à-dire ne respectent pas le contrat établi entre eux et leur patron qui stipule avant tout des devoirs dont le plus important était le paiement du prix du sang.

Cette histoire dénote le regard que pouvaient porter les élites de la ville sur ces nouveaux venus, suspectés de mauvaise foi et ne respectant pas leur « contrat social ». Elle transmet l’idée d’une atmosphère peu favorable à l’intégration des *mawālī* dans la société arabo-musulmane de la ville. Il y a sans doute une explication logique à cet état de fait. Malgré le manque cruel d’informations sur les relations entre Arabes et *mawālī* à la fin de l’époque omeyyade, il semble très probable qu’une barrière sociale existait déjà entre les deux groupes à cette époque. Quoique la norme juridique tende à affirmer l’égalité des Arabes et des *mawālī* en matière de paiement du prix du sang et d’héritage, la pratique sociale semble avoir été différente. Un important texte reproduisant les clauses d’un acte de *waqf* à Fustāt datant de la fin du I^{er}/VII^e siècle montre que les *mawālī* étaient relégués à un rang inférieur comme bénéficiaires de l’usufruit du bien inaliénable puisqu’ils ne pouvaient en bénéficier qu’après l’extinction définitive de la descendance mâle et femelle du fondateur du *waqf* (*al-muḥabbis*) :

... ثم مات عمر بن علي فورث الحرث بن علاء وهو ابن أخيه كلما ترك و حبس الدار على الأعداء فالأعداء بالحرث بن علاء من الرجال دون النساء أبدا ما تناسلوا و تقديم كل طبقة على من هو أسفل منها فإذا انقرض الرجال فهي على النساء كل من رجعت بنسبها إليه من الصلب فإذا انقرض النساء فهي و حماتها و كومها المعروف بأبي قشاش يقسم ذلك أثلاثا فثلث في سبيل الله و ثلث في الفقراء و المساكين و ثلث على مواليه و موالى ولده و أولاده أبدا ما تناسلوا بعد مرمتها و رزق قيم إن كان لها فإذا انقرض الموالى فلم يبق منهم أحد فعلى الفقراء و المساكين بفسطاط مصر و مدينة الرسول صلى الله عليه و سلم³⁰

Ensuite, ‘Umar b. ‘Alī décéda et son cousin al-Ḥārith b. ‘Alā’ hérita de tout ce qu’il possédait. Il constitua la *dār* [*al-silsila*] bien de mainmorte au profit d’al-Aq‘ad. [la transmission se fit] au profit d’al-Aq‘ad, descendant d’al-Ḥārith b. ‘Alā’, au détriment des femmes tant qu’ils [les descendants d’al-Aq‘ad] se reproduiraient, et de manière à mettre les couches [supérieures] en premier par rapport aux inférieures. Si les hommes s’éteignent, elle [*la dār*] revient aux femmes descendant de lui [al-Aq‘ad] par les reins (*mina al-ṣulb*) [c’est-à-dire une chaîne qui n’est pas coupée par une femme]. Si les femmes s’éteignent, la [*dār*], son *ḥammām* et son *kūm* (colline) connu sous l’appellation d’Abū Qashāsh seront divisés en trois tiers : le premier tiers au profit du *jihād* (*fī sabīl Allāh*), le deuxième tiers pour les pauvres et les indigents et le troisième tiers au profit de ses clients, des clients de ses enfants et de ses enfants tant qu’ils se reproduiront, et ceci après sa restauration (*maramma*) et la rétribution d’un superviseur (*qayyim*) si elle en a un. Si les clients s’éteignent et qu’il ne reste plus aucun d’eux, [les revenus seront versés] aux pauvres et indigents de Fustāt-Miṣr et à ceux de Médine.

Ce texte transcrit sans aucun doute un acte de *waqf ahlī* (bien inaliénable privé) primitif, établi à Fustāt dans les années 90 du I^{er} siècle de l’hégire, si l’on se fie à la date de mort de son fondateur. Au sein de la famille des Banū al-Ḥārith b. ‘Alā’, la distinction est nette entre sa descendance (*al-ṣulb*) et ses clients (*al-mawālī*). Les *mawālī* intégrèrent certes la société arabe de Fustāt en figurant dans le *dīwān* et en bénéficiant matériellement de leur statut de clients en matière d’héritage et en jouissant de l’usufruit des biens inaliénables du pa-

²⁹ *Ibid.*, p. 309.

³⁰ IBN ‘ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 135-136. Pour une analyse détaillée de ce texte, voir BOUDERBALA Sobhi 2013, p. 40-42.

tron, il n'en demeure pas moins qu'ils restaient des membres de seconde zone au sein de leur famille d'accueil. Mais cela est-il surprenant ? Ne sommes-nous pas victimes d'une conception égalitaire rapportée par une norme juridique souvent en tension avec la pratique sociale ? La place octroyée à ces *mawālī* engendra-t-elle de vraies tensions sociales ? À lire les sources pré-fatimides de près, l'image qui en ressort est celle d'une société certes hiérarchisée – les Arabes au premier rang, les *mawālī* à un rang inférieur – mais éloignée de tout conflit ethnique qu'aurait pu engendrer une telle configuration sociale. Al-Kindī n'aurait pas manqué de souligner des cas de conflits entre Arabes et *mawālī* s'ils s'étaient réellement produits à cette époque. Il le fera pour la période abbasside, précisément à la fin du II^e/VIII^e siècle, marquée par la perte de pouvoir de l'élite sociale de la ville, les *wujūh* Miṣr, reléguée au second plan au profit des Khurāsāniens d'abord, puis des Turcs³¹.

Antagonismes sociaux à Fustāt à l'époque abbasside

La révolution abbasside, achevée en 132/750, fut l'œuvre de non-Arabes et d'Arabes animés d'une vision plus égalitaire de la société musulmane³². Malgré ce fait, les *mawālī* continuèrent à être identifiés comme tels et le mépris dont ils faisaient l'objet resta longtemps ancré dans la sphère sociale. Mathieu Tillier a montré que la dichotomie à cette époque était moins ethnique que de nature sociale³³. En analysant de près l'origine et la carrière administrative des scribes et enquêteurs au sein de l'appareil judiciaire à Fustāt, il en a conclu à une dichotomie très marquée, au II^e/VIII^e siècle, entre Arabes et *mawālī*, les premiers ayant l'apanage du poste du cadī, les seconds étant relégués au rang d'auxiliaires.

Quant à nous, nous étudierons la nature des tensions sociales qui opposaient ceux qui se définissaient comme Arabes et les *mawālī* d'origine égyptienne à la même période, en nous posant la question de l'apparition d'un sentiment aigu de rejet et de refus du

mawālī au sein de l'élite de la ville. Sentiment exprimé non seulement dans la pratique administrative en cantonnant les *mawālī* dans des rôles subalternes, mais surtout dans la réaction de quelques figures de proue de ce mouvement anti-*mawālī* à Fustāt, notamment à travers l'analyse d'une histoire célèbre de falsification de généalogie d'un groupe d'individus à Fustāt qui demeure encore mal comprise malgré les analyses qui lui ont été consacrées.

Il convient de dire d'emblée que le sentiment anti-*mawālī* n'apparaît à Fustāt, chez les historiens pré-fatimides, que vers la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle. Le premier indice de ce phénomène nous est livré par al-Kindī dans le *Kitāb al-mawālī*. Selon lui, la nomination d'Ishāq b. al-Furāt cadī de Fustāt - le premier *mawālī* à occuper ce poste - en l'an 184/800 ne manqua pas de créer une tension au sein de l'administration judiciaire. L'un de ses administrateurs, Sa'īd b. 'Ufayr³⁴, farouche opposant à la promotion des *mawālī* au sein de la judicature, lui montra du mépris eu égard à son origine non-arabe. En voici le texte :

كان عند سعيد بن عفير شيء من أموال اليتامى فدعاه اسحاق بن الفرات و هو على القضاء بمصر فقال: أسلمها. فكان سعيد أعرض بالقاضي بأنه من الموالي، فقال اسحاق بن الفرات: هل تعرف معاوية بن حديج أنه سيد الناس كلهم من الفرما إلى الأندلس. قال ابن عفير: إني لعارف. قال: فإنه مولاي فمن أنت؟ فأصمت سعيد بن عفير و سلم ما عنده³⁵.

Sa'īd b. 'Ufayr conservait une partie des biens des orphelins. Ishāq b. al-Furāt, alors qu'il était cadī de Miṣr, le convoqua et lui demanda de les lui remettre. Il semble que Sa'īd avait insinué que le cadī n'était qu'un simple *mawālī*. Ishāq b. al-Furāt lui dit :

« - Connais-tu Mu'āwiya b. Abī Ḥudayj ? Il est le maître de tous, depuis al-Faramā jusqu'à al-Andalus !

- Je le sais bien », répondit Ibn 'Ufayr.

- Eh bien, il s'agit de mon maître ! Et toi, qui es-tu ? »

Sa'īd demeura silencieux et lui remit ce qu'il conservait.

³¹ KENNEDY Hugh 1981, p. 38 ; KENNEDY Hugh 1998, p. 82-84 ; TILLIER Mathieu 2011, p. 391

³² Nous ne reviendrons pas sur les débats houleux parmi les chercheurs pour savoir si la révolution abbasside fut l'œuvre essentiellement d'Arabes ou de non-Arabes. Nous renvoyons à la dernière analyse de AGHA Saïd 2003.

³³ TILLIER Mathieu 2011, p. 386.

³⁴ Sur Ibn 'Ufayr et son importance dans le paysage intellectuel de Fustāt dans la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle, voir BOUDERBALA Sobhi 2008, p. 35-39.

³⁵ IBN HAJAR 1998, p. 80 ; trad. TILLIER Mathieu 2012, p. 159, note 675. Ibn Ḥajar commence ce récit par l'expression suivante : « Abū 'Umar al-Kindī raconta dans le *Kitāb al-mawālī min ahl Miṣr* ».

La critique faite par Sa'īd au *cadi* tient essentiellement au fait que ce dernier était un *mawlā*, donc un non-Arabe. Ceci est capital pour comprendre la nature de l'antagonisme socio-technique que nous souhaitons éclairer. La question n'était pas simplement d'ordre social comme l'affirme Mathieu Tillier, mais essentiellement d'ordre ethnique. Sa'īd b. 'Ufayr est aussi un *mawlā*. D'après la notice qu'Ibn Yūnus lui réserve, Sa'īd était enregistré dans le *dīwān al-jund* parmi les *mawālī* des Banū Salama, des Anṣār. Sa'īd lui-même affirme que sa famille était chrétienne avant l'avènement de l'Islam, du clan des Banū Ḥanẓala b. Yurbū', de la tribu de Fazāra. Réduite en esclavage, elle fut affranchie par les Banū Salama et devint leur client³⁶. Cette information est essentielle car Sa'īd n'est pas le *mawlā* classique du II^e/VIII^e siècle, c'est-à-dire un Égyptien converti. Il est d'origine arabe, et son *walā'* remonte à l'époque antéislamique. Malgré son origine servile et son statut de *mawlā*, Sa'īd se considère comme un Arabe à part entière, contrairement au *cadi* qui, malgré la noblesse de son *walā'* – il est client de Mu'āwiya b. Ḥudayj, le plus illustre des aristocrates de Fustāt dans la première moitié du I^{er}/VII^e siècle et membre d'une famille considérée comme la plus illustre des *wujūh* Miṣr – reste avant tout un non-Arabe. Ishāq pouvait tenir tête, grâce à son *walā'* prestigieux, au snobisme de l'élite arabe de la ville. Ceci ne fut pas le cas d'un autre grand lettré de Fustāt, Aṣḥāb b. al-Faraj, pressenti au début du III^e/IX^e siècle pour le poste de *cadi*, mais qui s'attira les foudres du même Sa'īd, lequel se serait exclamé :

Qu'Allāh prodigue ses bienfaits à l'émir ! Pourquoi mentionne-t-on des fils de teinturiers et de convertis de surface à propos de places dont Allāh ne les a pas jugés dignes³⁷ ?

Aṣḥāb est d'origine servile, appartenant à une famille d'esclaves achetés par les Omeyyades pour l'entretien de la mosquée de 'Amr³⁸. Affranchi par la famille omeyyade, il devient le *mawlā* de 'Abd al-'Azīz b. Marwān et commence son ascension socioprofessionnelle comme juriste brillant de Fustāt au point d'être pressenti par quelques lettrés de la ville au poste de *cadi*. La suite de l'histoire – l'incident entre Sa'īd et lui devant le gouverneur faillit tourner au drame (*fitna*)

– montre que l'origine du juriste était un réel handicap pour son élection au poste très convoité de *cadi*. La barrière sociale définie par Mathieu Tillier³⁹ se doublait donc d'une barrière ethnique. Non seulement Aṣḥāb était d'origine servile, mais en plus non-Arabe. Il est curieux de voir la réaction de Sa'īd l'emporter contre l'avis plus neutre des lettrés qui voyaient dans Aṣḥāb un candidat idéal au poste de *cadi*. Malgré son influence dans le milieu lettré de la ville, Sa'īd ne pouvait à lui seul bloquer la candidature d'Aṣḥāb. Il faut rappeler que l'histoire en question se déroula dans le palais du gouverneur, on peut donc facilement supposer la présence, pendant cette séance, de quelques notables arabes de la ville, les célèbres *wujūh* de Miṣr, qui eux aussi voyaient d'un mauvais œil l'accession des non-Arabes aux postes clefs de l'administration judiciaire et, plus généralement, à un haut rang social, notamment grâce à leur fortune. C'est dans cette ambiance tendue, sur fond de conflits socio-ethniques, que se déroula l'épisode de *ahl al-Ḥaras*.

Falsification de généalogie et poésie anti-copte : conflit ethnique et enjeux sociaux

L'histoire commence en 185/801 : les notables arabes de Fustāt (*wujūh* Miṣr) « cherchaient noise aux gens d'al-Ḥaras (village du Delta oriental) et désiraient leur nuire. Les gens d'al-Ḥaras vinrent donc trouver Zakariyyā b. Yahyā, le scribe du *cadi* al-'Umarī, qui étaient des leurs : « Combien de temps continuera-t-on à s'en prendre à nous et à dénigrer notre généalogie ? », lui demandèrent-ils. Zakariyyā leur conseilla d'offrir à al-'Umarī une somme d'argent pour qu'il enregistre un jugement (*sijill*) établissant leur généalogie. Ils réunirent pour lui six mille dinars, puis l'affaire fut portée devant le calife al-Amīn à Bagdad, en offrant des pots de vin considérables. Le groupe en question corrompit un secrétaire d'un ancien *cadi* pour qu'il les enregistrât comme Arabes, de la tribu de Quḍā'a. Le *cadi* al-'Umarī invita alors les plaignants à produire devant lui la preuve testimoniale (*bayyina*) de leur généalogie. Ils firent appel à des gens du Ḥawf oriental et d'al-Sharqiyya (dans le Delta oriental) et à un groupe des steppes syriennes, et tous témoignèrent de leur ara-

³⁶ IBN YŪNUS 2000, I, p. 134.

³⁷ AL-KINDĪ 1912, p. 434 ; trad. M. Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, p. 205.

³⁸ IBN YŪNUS 2000, I, p. 47.

³⁹ TILLIER Mathieu 2011, p. 391-397.

bité. Leur « nouvelle » généalogie fut donc enregistrée par un décret judiciaire⁴⁰.

Avant d'aller plus loin dans les détails de cette histoire, il convient de commencer l'analyse de ce premier épisode puisque, nous l'avons dit, cette affaire reste encore mal comprise par les historiens qui s'y sont intéressés. D'abord, il convient d'identifier le groupe appelé *ahl al-Ḥaras*. Il s'agit sans aucun doute d'un groupe d'hommes originaires du village d'al-Ḥaras, dans le Delta oriental, et non de membres de la garde (*al-ḥaras*). Ibn Yūnus est formel : *ahl al-Ḥaras* renvoie aux gens issus de ce village ; *ḥarasī* est une *nisba* géographique et non une fonction⁴¹. Ensuite, leur statut économique : ces individus sont riches, eu égard aux pots de vin déboursés pour s'acquérir une généalogie arabe. Enfin, le nœud du problème : il s'agit de Coptes convertis, sans doute des *mawālī*, et non de Coptes tout court comme l'a récemment suggéré Yaacov Lev⁴². La nuisance causée par les notables arabes de Fustāt montre deux choses : 1. la familiarité de *ahl al-Ḥaras* avec les hautes sphères sociales de la ville et leur fréquentation des *wujūh* ; 2. leur statut de *mawālī* d'origine non-arabe et copte, puisque Zakariyā, identifié dans le texte comme un des leurs, était un Copte converti du village d'al-Ḥaras⁴³. Si les *ahl al-Ḥaras* avaient encore été coptes, l'affaire n'aurait jamais existé. Ils auraient été reconnus comme tels,

comme des *dhimmī*-s vivant à Fustāt. La nuisance des *wujūh* et la démarche entreprise par les *ahl al-Ḥaras* pour être reconnus comme des Arabes montrent clairement qu'ils étaient musulmans, apparentés aux Arabes par le lien du *walā'*. Ceci est confirmé par Ibn Ḥajar qui identifie les *ahl al-Ḥaras* comme suit :

و جرى في ولاية العمري قصة أهل الحرس، و هم قوم من أهل مصر⁴⁴

L'affaire des *ahl al-Ḥaras* – un groupe des *ahl Miṣr* – se déroula pendant la judicature d'al-'Umarī.

L'expression *ahl Miṣr* concerne exclusivement les musulmans de Fustāt, comme le montre une lecture serrée des œuvres d'al-Kindī et Ibn Yūnus⁴⁵, mais aussi le titre du *Kitāb al-mawālī* d'al-Kindī tel qu'il apparaît chez les historiens postérieurs⁴⁶. C'est l'identification des *ahl al-Ḥaras* comme Coptes dans l'avalanche poétique que l'affaire a déclenchée, qui a conduit Yaacov Lev à les considérer comme tels⁴⁷. Or, le terme « copte » utilisé par Yaḥyā al-Khawḷānī, poète farouchement attaché à la « noblesse du sang arabe », ne renvoie pas à la religion des concernés, mais à leur origine ethnique. Prenons le premier poème :

و من أعجب الأشياء أن عصابة	من القبط فينا أصبحوا قد تعرّبوا
و قالوا أبونا حوتك و أبوهم	من القبط علج حبله متذبذب
و جاؤوا بأجلاف من الحرف فادّعوا	بأنهم منهم سفاهة و أجلبوا
ألا لعن الرحمن من كان راضيا	بهم رغما ما دامت الشمس تغرب ⁴⁸

*On aura même vu chez nous – chose des plus étonnantes ! –
une bande de Coptes se réveiller un matin arabisés.
Ils dirent : « Notre ancêtre est Ḥawtak ! » alors que leur ancêtre
est un âne copte agitant sa bride.
Ils amenèrent des rustres du Ḥawf qui prétendirent
qu'ils leur sont apparentés, les menteurs, suscitant le tumulte !
Que le Clément maudisse celui qui les agrée
malgré tout, aussi longtemps que le soleil se couchera !*

⁴⁰ AL-KINDĪ 1912, p. 397-398 ; TILLIER Mathieu 2012, p. 164.

⁴¹ IBN YŪNUS 2000, I, p. 259, 443.

⁴² LEV Yaacov 2012, p. 320-321.

⁴³ IBN YŪNUS 2000, I, p. 188.

⁴⁴ IBN ḤAJAR 1998, p. 218.

⁴⁵ Voir par exemple AL-KINDĪ 1912, p. 84, à propos d'une délégation de *ahl Miṣr* partie faire allégeance (*bay'a*) au calife omeyyade Yazīd b. al-Walīd ; AL-KINDĪ 1912, au sujet d'une consultation faite par le calife 'Abd al-Malik b. Marwān auprès du *ahl Miṣr* à propos

d'une question juridique ; IBN YŪNUS 2000, vol. 1, p. 465, à propos d'un juriconsulte (*muftī*) de *ahl Miṣr*.

⁴⁶ IBN 'ASĀKIR 1995-1997, XXXVI, p. 116 (*Kitāb mawālī ahl Miṣr*) ; IBN ḤAJAR 1998, vol. 5, p. 79 (*Kitāb ashraf al-mawālī min ahl Miṣr*).

⁴⁷ LEV Yaacov 2012, p. 309, note 15.

⁴⁸ AL-KINDĪ 1912, p. 399 ; trad. Tillier Mathieu 2012, p. 165 (corrigée).

L'indignation du poète est due à cette histoire de falsification de généalogie qui permet juridiquement au groupe concerné de se prétendre arabe. Les qualifiant de « bande de Coptes », le poète insiste sur leur origine ethnique, non-arabe. Il n'épargne pas, par la même occasion, les Arabes du Ḥawf oriental, Arabes du Nord implantés dans la région en 109/728 par le surintendant des finances, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥabḥāb⁴⁹. Yaacov Lev pense que, au IV^e/X^e siècle, le terme « copte » renvoie, sans aucune ambiguïté, aux monophysites d'Égypte. En cela, il se fonde sur le témoignage d'Ibn Ḥawqal, qui n'est pas égyptien. Un chapitre des *Futūḥ Miṣr* est capital pour mieux comprendre ce que les historiens musulmans d'Égypte entendaient par « copte » ; il est intitulé *Dhikr nuzūl al-Qibṭ bi Miṣr wa-suknāhum bihā (De l'installation des Coptes en Égypte et de leur résidence [en Égypte])*⁵⁰. Dans ce chapitre, Ibn 'Abd al-Ḥakam détaille le peuplement « biblique » de l'Égypte par la descendance de Noé. Il ne s'agissait donc pas, pour l'aïeul de l'historiographie islamique encore conservée, d'une distinction religieuse, mais ethnique. Selon lui, trois enfants de Noé avaient donné les ethnies connues à cette époque (III^e/IX^e siècle) : Sam, ancêtre des Arabes, des Perses et des Byzantins ; Yahvé, ancêtre des Slaves, des Turcs, de Magog ; enfin, Cham, ancêtre des Soudanais, des Berbères et des Coptes⁵¹.

Il faut attendre la nomination d'un nouveau cadi à

و اسخنوا عينا بتخريق السجل
من بني العباس طراً لفعل
قبط مصر و من القبط سفلى
و مريس أصلكم شرّ الجيل⁵⁵

*Ô fils de femmes au long clitoris ! Mourez d'affliction
et pleurez à chaudes larmes la destruction du jugement !
Si Allāh avait voulu faire de vous tous
des Abbassides il l'aurait fait !
Mais le Clément a fait de vous
des Coptes d'Égypte, et même la lie des Coptes !
Comment, ô Coptes, pourriez-vous être des Arabes
alors que vous êtes des Marīs parmi les pires des tribus !*

Fustāt pour que l'affaire soit relancée. Le cadi Hāshim b. Abī Bakr al-Bakrī procéda immédiatement, dès sa nomination, à la poursuite judiciaire de son prédécesseur al-'Umarī et ses auxiliaires, qui finirent tous en prison à cause de l'ampleur de la corruption sous sa judicature⁵². Parmi les affaires auxquelles Hāshim allait accorder une importance particulière, il y a celle des *ahl* al-Ḥaras. En 194/810, deux grands notables de la ville – Abū Raḥb al-Khawḷānī et Hāshim b. Ḥudayj – envoyèrent une délégation au calife al-Amīn pour porter à sa connaissance l'histoire de la falsification de la généalogie des *ahl* al-Ḥaras. Informé, al-Amīn écrivit au cadi al-Bakrī qu'il « n'offrait à aucun non-arabe de s'assimiler aux Arabes », et lui ordonna de rétablir leur ancienne généalogie⁵³. Après avoir enquêté sur la véracité des faits auprès de personnes indépendantes et honorables qui affirmèrent que les *ahl* al-Ḥaras étaient des Coptes et qu'al-'Umarī avait rendu un jugement injuste, le cadi convoqua à nouveau les *ahl* al-Ḥaras, en leur demandant d'apporter le jugement d'al-'Umarī en leur faveur. Ils l'amenèrent, imaginant qu'il allait leur demander des témoins supplémentaires, mais le cadi se saisit du jugement et le détruisit à l'aide de ciseaux en leur disant : « Les Arabes n'ont pas besoin d'un document écrit par un cadi. Si vous êtes arabes, nul ne vous le disputera !⁵⁴ »

Voici comment s'exprima le poète Yaḥyā al-Khawḷānī à l'issue de l'annulation du précédent jugement :

يا بني البظراء موتوا كمدا
لو أراد الله أن يجعلكم
لكنّ الرحمن قد صيركم
كيف يا قبط تكونوا عربا

⁴⁹ AL-KINDĪ 1912, p. 76-77. LEV Yaacov 2012, p. 321-322, pense que la région du Haras a été habitée par la tribu de Quḍā'a et qu'elle représentait une sorte d'avant-poste militaire à la frontière des tribus des Beja (Bujja en arabe). Cette information n'est corroborée par aucune source égyptienne. Bien au contraire, Maqrīzī, en consacrant un chapitre à ces tribus, précise que leur territoire se situait au sud-est de l'Égypte, entre le Nil et la Mer rouge, au niveau de la région entre Qūṣ et Assouan, AL-MAQRĪZĪ 2002, I, p. 527-530. Voir aussi GARCIN Jean-Claude 2005, p. 50-58 ; HOLT Peter 1986, p. 1157-1158.

⁵⁰ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 7-10.

⁵¹ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 8.

⁵² AL-KINDĪ 1912, p. 412.

⁵³ AL-KINDĪ 1912, p. 413.

⁵⁴ AL-KINDĪ 1912, p. 414.

⁵⁵ AL-KINDĪ 1912, p. 414 ; trad. TILLIER Mathieu 2012, p. 181 (corrigée).

La violence verbale de ce poème témoigne non seulement de l'indignation des notables arabes de la ville au sujet de cette falsification qui a permis à des *mawālī* de prétendre à la noblesse du sang arabe, mais surtout de la profonde tension ethnique qui animait les hautes sphères sociales à Fustāt. Tous les termes sont bons pour abaisser les *mawālī* coupables d'un quasi crime de lèse-arabité. Des clichés concernant les Coptes apparaissent alors, comme celui de la Copte au long clitoris. Plus que tout autre chose, les poèmes de Yaḥyā montrent l'attachement farouche des notables arabes de la ville à leur arabité, et leur refus de voir des *mawālī* se hisser au même rang social qu'eux. Cette poésie est également écrite à une période de déclin certain de l'aristocratie arabe de Fustāt, dominée désormais par les Khurāsāniens, nouveaux maîtres du pays, vivant à al-ʿAskar et hommes de confiance du pouvoir abbasside. Ce n'est qu'en période de crise sociale, voire identitaire, que l'on se met à défendre la « pureté ethnique » d'un groupe. Ce n'est que lorsque l'on se sent menacé que l'on produit des barrières quasi infranchissables comme celle de la noblesse de sang.

L'affaire des *ahl* al-Ḥaras montre donc non pas une volonté d'acquérir un pedigree arabe⁵⁶, mais essentiellement un antagonisme socioethnique, provoqué par les Arabes de la ville dans une tentative de marquer socialement leur ascendance sur les *mawālī*. Socio-économiquement parlant, les *mawālī* pouvaient prétendre à un rang élevé dans la société puisqu'ils étaient musulmans et, qui plus est, détenaient la fortune nécessaire afin d'acquérir les honneurs, comme en témoignent les sommes importantes déboursées par les *ahl* al-Ḥaras en vue de corrompre l'appareil judiciaire de la ville. Il ne restait plus donc aux Arabes que la nostalgie de leurs origines, la noblesse de leur ascendance et le prestige de leur rôle comme aristocratie ayant conquis le pays, fondé Fustāt et régné sur l'Égypte pendant plus d'un siècle. Il est d'ailleurs très révélateur que ce genre de conflit ne soit transmis par les sources qu'à la fin du II^e/VIII^e siècle, qui marqua définitivement la perte par cette aristocratie de tout pouvoir réel. À l'époque omeyyade, il n'y avait pas besoin de se targuer de son ascendance arabe. Les Arabes avaient le monopole de la vie politique et économique du pays, et les *mawālī*, fraîchement débarqués dans

cette société des conquérants, acceptèrent, tant bien que mal, la domination arabe de fait. On peut même pousser l'analyse plus loin en supposant une forme d'égalité, sur l'échelle sociale, entre les Arabes et les *mawālī*. Contrairement au cas particulier de la judicature, où la barrière sociale reste très marquée⁵⁷, on observe une forme de perméabilité sociale entre les deux groupes.

Ne pourrait-on pas voir dans ce conflit un écho de la célèbre *shu ʿūbiyya* qui sévissait dans le Califat en cette fin du II^e/VIII^e siècle ? Si l'on définit ce phénomène classiquement comme un mouvement anti-arabe, amorcé essentiellement par les Iraniens au II^e/VIII^e siècle⁵⁸, plusieurs historiens mettent l'accent sur le caractère multiethnique de cette contestation de la suprématie arabe. Ils évoquent, entre autres, les Coptes (c'est-à-dire les Égyptiens, sans connotation religieuse), les Berbères et les Arméens⁵⁹. On sait que l'expression de ce mouvement, essentiellement littéraire, ne nous est pas parvenue directement, mais uniquement par le biais de la réponse que les écrivains arabes – et à leur tête al-Jāḥiẓ – ont réservé aux tenants de la *shu ʿūbiyya*.

Les éléments manquent pour étayer cette hypothèse puisque nous ne savons rien sur l'attitude adoptée par les nouveaux maîtres du pays (Khurāsāniens et Turcs) à l'égard des Arabes et des *mawālī*. De même, nous manquons d'informations sur l'accession des *mawālī* à des rangs élevés au sein d'autres secteurs de la vie citadine, comme le secteur économique. Un autre élément aurait pu contribuer à ce sentiment aigu d'arabité au sein de l'aristocratie fustātienne : le nouvel équilibre démographique dans la ville au profit des *mawālī*. À la fin du II^e/VIII^e siècle, Fustāt ne semble plus être une ville majoritairement « arabe ». Si la plupart de ses habitants devaient être musulmans (Arabes et *mawālī*), le nombre des Arabes devait être inférieur à celui des *mawālī*, comme l'atteste une recension du dictionnaire biographique d'Ibn Yūnus. Depuis le milieu du II^e/VIII^e siècle, les Arabes de Fustāt choisirent la campagne et la possession de terres agricoles, plutôt que de vivre dans la ville où le système de *dīwān al-jund* devenait exclusivement réservé aux combattants réels. La migration des Arabes de Fustāt dans les campagnes égyptiennes est attestée non seulement par la littérature pré-fatimide (en ce qui concerne le Delta), mais surtout par la documen-

⁵⁶ LEV Yaacov 2012, p. 322.

⁵⁷ TILLIER Mathieu 2012, p. 391-392.

⁵⁸ ENDERWITZ Suzanne 1997, p. 513 ; SAVRAN Scott 2007-2008, p. 42.

⁵⁹ *Ibid.*

tation papyrologique qui recense de plus en plus d'Arabes dans la Moyenne-Égypte et le Fayoum à partir du milieu du II^e/VIII^e siècle⁶⁰. Les *nisba*-s tribales de ces personnes figurant dans les actes d'achat, de vente, de location, de paiement du *kharāj* ou encore dans des lettres privées suffisent à démontrer qu'ils étaient originaires de Fustāt, ou du moins leurs pères. Les familles arabes de Fustāt se sentaient-elles menacées par le nombre croissant des *mawālī* dans la ville ? En tous cas, leur pouvoir et leur influence sur les affaires de la ville semblent, en cette fin du II^e/VIII^e siècle, de plus en plus limités, et c'est au début du III^e/IX^e siècle (218/833), au bout de deux siècles, que les Arabes ne furent plus considérés comme des ayants droit du *dīwān al-jund*⁶¹.

Au IV^e/X^e siècle, quand al-Kindī rédigea son *Kitāb al-mawālī*, le prestige de cette aristocratie s'était totalement évanoui et ne lui restait que le souvenir de son rôle dans la fondation d'une Égypte arabo-musulmane. C'est à cette période aussi, si l'on en croit Mathieu Tillier, que l'assimilation des *mawālī* dans la société musulmane, qui se voulait de plus en plus égalitariste, fut achevée⁶². Par son livre, al-Kindī aurait voulu, toujours selon le même auteur, rendre hommage à cette catégorie sociale. Mais l'action d'al-Kindī fut sans doute précédée par l'entreprise des *mawālī* eux-mêmes vers la fin du II^e/VIII^e siècle. Par le biais de la littérature des *faḍā'il* (les mérites ou éloges), déjà présente dans l'œuvre d'Ibn 'Abd al-Ḥakam collectionné (ou forgé) des traditions prophétiques, ils ont vanté les mérites de leurs ancêtres les Coptes, de l'Égypte comme terre biblique par excellence dans sa longue marche vers la Révélation (l'islam) et ils ont inventé, semble-t-il, le statut d'une Égypte musulmane⁶³. La lecture de la littérature fatimide, axée sur le thème des *faḍā'il* permet d'avancer l'hypothèse d'un mouvement littéraire à Fustāt visant à hisser les Coptes au rang d'alliés⁶⁴, de parents des Arabes (par le biais du mariage du Prophète avec Marie la Copte)⁶⁵. Pour donner toute sa légitimité à ce plaidoyer, ces lettrés faisaient le plus souvent remonter ces traditions pro-égyptiennes à l'un des membres les plus prestigieux de la communauté musulmane dès

l'époque médinoise, 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Āṣ, fils du conquérant de l'Égypte et principale figure intellectuelle du I^{er}/VII^e siècle égyptien⁶⁶. Ce mouvement était-il animé par une volonté de contrecarrer le sentiment anti-*mawālī*, dans le sens ethnique du terme, qui se propageait dans une partie des milieux lettrés de la ville ? C'est ce que semble indiquer un passage cité par al-Maqrīzī où il place dans la bouche du premier calife omeyyade la catégorisation de la population égyptienne qui suit :

قال معاوية بن أبي سفيان: وجدت أهل مصر ثلاثة أصناف. فثلث ناس، وثلث أشبه بالناس، وثلث لا ناس فأما الثلث الذين هم الناس فالعرب، وثلث الذين يشبهون الناس فالموالي، وثلث الذين لا ناس فالمسالمة، يعني القبط.

Mu'āwiya b. Abī Sufyān a dit : « J'ai trouvé les gens d'Égypte répartis en trois catégories : un tiers qui sont des êtres humains, un tiers qui ressemblent aux êtres humains et un tiers qui ne sont pas des êtres humains. Quant aux êtres humains, ce sont les Arabes ; le tiers qui ressemblent aux êtres humains, ce sont les *mawālī* ; et le tiers qui ne font pas partie des êtres humains, ce sont les *masālima*, c'est-à-dire les Coptes⁶⁷ ».

Si al-Maqrīzī ne donne pas la chaîne d'*isnād* susceptible de nous aider à dater cette tradition, il est permis de placer son écriture (comme tant d'autres traditions anti-égyptiennes) pendant cette période de tensions socioethniques entre Arabes et Égyptiens à Fustāt. Deux courants intellectuels semblaient donc s'affronter à Fustāt, à un moment que nous situons vers la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle autour du statut de ces *mawālī*. Si l'intégration des Égyptiens dans la société des conquérants fut précoce comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, la question de leur statut social semble avoir suscité un débat houleux à un moment où la société fustātienne était devenue plus hétérogène, et où les Arabes n'avaient plus à défendre que la noblesse de leur sang et leur prestige aristocratique.

⁶⁰ SIIPESTEIJN Petra 2009, p. 129.

⁶¹ AL-KINDĪ 1912, p. 193.

⁶² TILLIER Mathieu 2011, p. 386, note 103.

⁶³ GARCIN Jean-Claude 1987, p. 131-132 pense qu'il y a, dans l'effort de ces lettrés-*mawālī* de vanter les mérites de l'Égypte, une entreprise qui a contribué à la création du statut d'une Égypte

arabe. Il convient pour notre part d'insister sur une islamisation au sens culturel du terme.

⁶⁴ IBN 'ABD AL-ḤAKAM 1922, p. 3.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁶ Sur l'importance de 'Abd Allāh b. 'Amr comme principale référence des lettrés fustātiens, voir BOUDERBALA Sobhi 2008, p. 31-32.

⁶⁷ AL-MAQRĪZĪ 2002, I, p. 132.

TABLE DES MATIÈRES

Fabiola Ardizzone et Annliese Nef
LES DYNAMIQUES DE L'ISLAMISATION EN MÉDITERRANÉE CENTRALE ET
EN SICILE : VARIATIONS D'ÉCHELLE

LA SICILE DANS LA MÉDITERRANÉE ISLAMIQUE

Piero Fois
PEUT-ON DÉGAGER UNE STRATÉGIE MILITAIRE ISLAMIQUE PROPRE AUX
ÎLES DE LA MÉDITERRANÉE AUX VII^E - VIII^E SIÈCLES ?

David Bramoullé
LA SICILE DANS LA MÉDITERRANÉE FATIMIDE (X^E-XI^E SIÈCLE)

Christophe Picard
LA MÉDITERRANÉE CENTRALE, UN TERRITOIRE DE L'ISLAM

LE PROCESSUS D'ISLAMISATION EN MÉDITERRANÉE CENTRALE : LE CADRE RÉGIONAL

Annliese Nef
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES CONQUÊTES ISLAMQUES, LE PROCES-
SUS D'ISLAMISATION ET IMPLICATIONS POUR L'HISTOIRE DE LA SI-
CILE

Adalgisa De Simone
IN MARGINE ALLA FISCALITÀ ISLAMICA IN SICILIA

Maria Amalia De Luca
L'ISLAMIZZAZIONE DEL SISTEMA MONETARIO IN SICILIA NEL PERIODO
AGHLABITA (827-909): L'APPORTO DEL MEDAGLIERE DEL MUSEO AR-
CHEOLOGICO A. SALINAS DI PALERMO

Vivien Prigent
L'ÉVOLUTION DU RÉSEAU ÉPISCOPAL SICILIEN (VIII^E-X^E SIÈCLE)

Marie Legendre
HIÉRARCHIE ADMINISTRATIVE ET FORMATION DE L'ÉTAT ISLAMIQUE
DANS LA CAMPAGNE ÉGYPTIENNE PRÉ-ṬŪLŪNIDE

Mario Re, Cristina Rognoni
CRISTIANI E MUSULMANI NELLA SICILIA ISLAMICA. LA TESTIMONIANZA
DELLE FONTI LETTERARIE ITALOGRECHE

ÉVOLUTIONS SOCIALES, STRUCTURES URBAINES ET CULTURES MATÉRIELLES : LES VILLES, UN TERRAIN D'OBSERVATION PRIVILÉGIÉ ?

Chokri Touihri
LA TRANSITION URBAINE DE BYZANCE À L'ISLAM EN IFRĪQIYA VUE DE-
PUIS L'ARCHÉOLOGIE. QUELQUES NOTES PRÉLIMINAIRES

Sobhi Bouderbala
LES MAWĀLĪ À FUSṬĀṬ AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM ET LEUR
INTÉGRATION SOCIALE

Roland-pierre Gayraud
ARABISATION, ISLAMISATION ET ORIENTALISATION DE L'ÉGYPTÉ À LA
LUMIÈRE DE L'ARCHÉOLOGIE

Lucia Arcifa, Alessandra Bagnera
ISLAMIZZAZIONE E CULTURA MATERIALE A PALERMO: UNA RICONSIDERAZIONE
DEI CONTESTI CERAMICI DI CASTELLO - SAN PIETRO

Renato Giarrusso, Angelo Mulone
CARATTERIZZAZIONE MINERALOGICO-PETROGRAFICA DI CAMPIONI CE-
RAMICI PROVENIENTI DA CASTELLO - S. PIETRO, DALLA CHIESA
DELLA GANCIA (PALERMO) E DA CASTELLO DELLA PIETRA (CASTEL-
VETRANO)

Fabiola Ardizzone, Elena Pezzini, Viva Sacco
LO SCAVO DELLA CHIESA DI SANTA MARIA DEGLI ANGELI ALLA GANCIA:
INDICATORI ARCHEOLOGICI DELLA PRIMA ETÀ ISLAMICA A PALERMO

Viva Sacco
L'ISLAMIZZAZIONE A PALERMO ATTRAVERSO DUE CONTESTI DI PALAZZO
BONAGIA (SCAVI DI STEFANO)

Francesca Spatafora, Emanuele Canzonieri
AL-KHĀLIṢA: ALCUNE CONSIDERAZIONI ALLA LUCE DELLE NUOVE SCO-
PERTE ARCHEOLOGICHE NEL QUARTIERE DELLA KALSA

Carla Aleo Nero, Monica Chiovaro
PIAZZA BOLOGNI (PALERMO): OSSERVAZIONI SU ALCUNI CONTESTI DI ETÀ
ISLAMICA ENTRO IL PERIMETRO DELLA "MADĪNAT BALARM"

Fabiola Ardizzone, Francesca Agrò
L'ISLAMIZZAZIONE A PALERMO ATTRAVERSO UNA RILETTURA DELLA
CERAMICA DA FUOCO DEI BUTTI DI VIA IMERA

Emanuele Canzonieri, Stefano Vassallo
INSEDIAMENTI EXTRAURBANI A PALERMO: NUOVI DATI DA MAREDOLCE

Fabiola Ardizzone, Elena Pezzini
LA PRESENZA DEI CRISTIANI IN SICILIA IN ETÀ ISLAMICA: CONSIDERA-
ZIONI PRELIMINARI RELATIVE A PALERMO E AD AGRIGENTO

Letizia Arcoleo, Luca Sineo
ANALISI ARCHEOZOLOGICA DI DUE CONTESTI DELLA CITTÀ ANTICA DI
PALERMO: LA GANCIA E I "SILI" DI VIA IMERA (PALERMO, IX-X SE-
COLO D.C.)

ÉVOLUTIONS DES STRUCTURES FONCIÈRES ET DU PEUPELEMENT DANS LES ZONES RURALES : L'ÉCHELLE MICRO-RÉGIONALE

Mohamed Hassen
GENÈSE ET ÉVOLUTION DU SYSTÈME FONCIER EN IFRĪQIYA DU VIII^E AU
X^E SIÈCLE : LES CONCESSIONS FONCIÈRES (*QAṬI'A*), LES TERRES RÉ-
SERVÉES (*HĪMA*) ET LES TERRES *HABOUS*

Antonio Rotolo, José María Martín Civantos
SPUNTI DI RIFLESSIONE SULL'INSEDIAMENTO DI EPOCA ISLAMICA NEL
TERRITORIO DEI MONTI DI TRAPANI

Alessandra Molinari
LE RICERCHE NEL TERRITORIO DI SEGESTA-CALATHAMET-CALATAFIMI:
RIPENSANDO AD UN VENTENNIO DI RICERCHE NELLA SICILIA OCCI-
DENTALE

Alessandro Corretti, Antonino Facella, Claudio Filippo Mangiaracina
CONTESSA ENTELLINA (PA). FORME DI INSEDIAMENTO TRA TARDA AN-
TICITÀ E ETÀ ISLAMICA

Maria Serena Rizzo, Laura Danile, Luca Zambito
L'INSEDIAMENTO RURALE NEL TERRITORIO DI AGRIGENTO: NUOVI DATI
DA PROSPEZIONI E SCAVI

Oscar Belvedere, Aurelio Burgio, Rosa Maria Cucco
EVIDENZE ALTOMEDIEVALI NELLE VALLI DEI FIUMI TORTO E IMERA SET-
TENTRIONALE

Johannes Bergemann
FUNDE DER ISLAMISCHEN PHASE IM GEBIET VON GELA UND IM HIN-
TERLAND VON AGRIGENT

Giuseppe Cacciaguerra
L'AREA MEGARESE TRA IL IX E L'XI SECOLO: UN PAESAGGIO IN TRANSI-
ZIONE

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE