Sagesse et politique à la veille de la période islamique

L'exemple de 'Āmir b. al-Ẓarib, chef de la tribu des 'Adwān

Mohammad Said

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/beo/5218>

DOI : 10.4000/beo.5218

ISSN : 2077-4079

Éditeur

Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2018

Pagination : 39-58

ISBN : 978-2-35159-743-9

ISSN : 0253-1623

Référence électronique

Mohammad Said, « Sagesse et politique à la veille de la période islamique », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], LXVI | 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 07 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/beo/5218> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/beo.5218>

Sagesse et politique à la veille de la période islamique

L'exemple de 'Āmir b. al-Ẓarib, chef de la tribu des 'Adwān

Mohammad SAID

Résumé : La naissance de l'Islam en tant que religion a été accompagnée par l'émergence d'un pouvoir islamique supra-tribal. Même si elle a depuis longtemps suscité l'intérêt de la recherche, cette transition, demeure historiquement peu comprise. L'existence de Muḥammad et sa réussite dans l'unification des tribus arabes atteste à elle seule qu'il y a eu, bien avant lui, une transition encore mal étudiée. C'est exactement sur ce point que nous voulons apporter un éclairage, à travers l'exemple de 'Āmir b. al-Ẓarib al-'Adwānī, chef de la tribu des 'Adwān. Notre hypothèse, soumise ici à discussion, est que la naissance du pouvoir dans sa forme islamique est le prolongement naturel d'une mutation opérée dans la société préislamique et que c'est par l'étude de cette mutation que nous devons chercher les racines de ce que deviendra le pouvoir supra-tribal agissant au nom d'une religion, qui est l'Islam.

Mots-clés : 'Āmir b. al-Ẓarib, péninsule Arabique, pouvoir supra-tribal, tribus arabes, Muḥammad, islam, préislam.

Abstract: The birth of Islam as a religion was accompanied with the emergence of a super-tribal Islamic power. This transition has been studied for a long time. However, it is still poorly known. The existence of the Prophet Muhammad and his success in uniting Arab tribes are indicators of a transition that was under way well before his time, albeit a poorly studied subject. It is upon this precise point that we want to shed light using the example of 'Āmir b. al-Ẓarib al-'Adwānī, the chief the 'Adwānī tribe. Our hypothesis, which is subjected to discussion, is that the birth of power in its Islamic form is the natural extension of a mutation that had already existed in the pre-Islamic society, and that it is through the study of this change that we are able to grasp the roots of what would later become the super-tribal power acting upon the name of a religion, Islam.

Keywords: 'Āmir b. al-Ẓarib, Arabian Peninsula, super-tribal power, Arab tribes, Muhammad, Islam, Pre-Islam.

ملخص : لقد صلب ظهور الإسلام كقعيدة دينية ظهور سلطة سياسية فوق قبلية. رغم أن هذا التحول يمثل مسألة قديمة في الدراسات التاريخية فقد بقي في نظرنا غير مفهوم. فنجاح الرسول محمد بسرعة في توحيد القبائل العربية هو أمر يشهد بأن تحولاً كبيراً قد سبقه. يتعلق هذا المقال بهذه المسألة، ويتناولها فقط من خلال سيرة عامر بن الظرب العدواني، رئيس قبيلة عدوان. إن فرضيتنا هي أن نشأة السلطة في شكلها الإسلامي هي امتداد طبيعي لتحول حدث قبل الإسلام، وأنه من خلال دراسة هذا التحول يمكننا أن نمسك بالحدود التاريخية للسلطة الفوق قبلية بعد الإسلام التي هيمنت فيها الإيديولوجية الإسلامية والتي هي بدورها، وفي جوانب كثيرة منها، تبلورت قبل الإسلام.

الكلمات المحورية : عامر بن الظرب، الجزيرة العربية، القبيلة العربية، سلطة سياسية فوق قبلية، محمد، إسلام، ما قبل الإسلام.

Introduction

Les historiens des débuts de l'islam distinguent généralement deux grandes classes, au sens le plus large du mot ¹. La première est constituée des *aṣrāf*-s (sing. *ṣarīf*), vocable qui renvoie aux chefs de tribus ou de grandes confédérations tribales, et qui est généralement traduit, en français, par « notables » ². La seconde classe, dite islamique, comprend l'ensemble des compagnons du prophète Muḥammad, les *ṣaḥāba* (sing. *ṣaḥābī*) ³. Les califes, les chefs des armées, les transmetteurs des paroles prophétiques et les premiers commentateurs du Coran émergèrent de cette dernière classe.

La dualité *aṣrāf/ṣaḥāba* a longtemps déterminé la perception, par les chercheurs, de la structuration sociale, pourtant ô combien complexe, des sociétés des premiers temps de l'islam. Ces derniers ont aussi eu tendance à décrire un pouvoir musulman qui, en quelque sorte, prolongeait celui du prophète Muḥammad. Ce pouvoir était symbolisé par le calife, autour duquel s'agrégeait un cercle de savants (*ulamā*'), ainsi que des chefs de tribus ou de confédérations tribales qui dominaient les campagnes. Les historiens ont enfin volontiers souligné le rôle joué, certes plus tardivement et surtout dans les villes, par une classe de commerçants et de négociants qui gravitaient aussi autour du pouvoir. Quant aux divergences sur les principes de l'islam, elles ont surtout été vues comme des sécrétions idéologiques reflétant la lutte, souvent violente, pour le pouvoir.

Il n'est pas dans notre ambition, dans cet article, de corriger ou de nuancer de telles perceptions, qui sont d'ailleurs partiellement ou totalement remises en cause par nombres de travaux récents, qui insistent, en particulier, sur l'étendue, la diversité et la polycentricité de l'Islam médiéval ⁴. Nous nous proposons simplement de nous interroger sur l'articulation du pouvoir islamique avec la société préislamique, à travers l'exemple d'un célèbre notable, 'Āmir b. al-Ẓarīb, chef de la tribu des 'Adwān. En effet, son parcours permet d'éclaircir le processus historique qui donna naissance, avant l'apparition de la nouvelle religion, à une nouvelle forme de stratification sociale et de commandement ⁵.

1. Une première version de ce texte a été présentée à la table ronde « Aristocratie et noblesses entre Orient et Occident : perspectives de recherche », organisée en janvier 2018 par Guido Castelnuevo et Abbès Zouache, dans le cadre d'un programme de recherche associant le CIHAM UMR 5648, l'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse, le CEFAS USR 3141 et l'IFAO.

2. Les difficultés posées par la traduction de ce terme sont bien illustrées par l'article « Sharīf » de l'*El²*, par C. van Arendonk et W.A. Graham. D'autres termes arabes sont traduits par « notables », comme *wuḡūh*, *a'yān*, *ru'asā'*, ce qui a posé problème aux historiens ayant tenté de déterminer avec exactitude à quelle catégorie sociale chacun d'eux renvoyait. Voir par exemple MORONY 1982, p. 258 ; SERJEANT 1981, p. 3-29.

3. Par exemple MURANYI « Ṣaḥāba », in *El²*, s. v.

4. Voir les réflexions et surtout les bibliographies publiées dans BIANQUIS *et al.* (dir.) 2012, ZOUACHE 2013 et aussi TILLIER 2017.

5. Soulignons que dans cet article, les références au pré-islam concernent aussi l'époque islamique.

Le problème

L'émergence d'un pouvoir islamique supra-tribal, entouré de la large élite que nous venons de mentionner, demeure, de notre point de vue, encore insuffisamment comprise. Si nous admettons que la société préislamique était d'organisation strictement tribale, nous ne pouvons pas comprendre l'émergence d'une classe capable non seulement de convaincre l'ensemble des individus de la nécessité d'une fusion sociale, mais aussi d'assurer leur soumission à une nouvelle jurisprudence. L'existence de Muḥammad et le fait qu'il réussit à unifier les tribus arabes attestent qu'il y eut, bien avant lui, une période de transition socio-politique encore mal étudiée. Refuser un tel postulat conduit à céder à la version de l'histoire, fondamentalement hagiographique, véhiculée par les sources arabes et musulmanes. C'est exactement sur ce point que nous souhaitons apporter un éclairage. Notre hypothèse est que la naissance du pouvoir dans sa forme islamique est le prolongement naturel d'une mutation opérée dans l'Arabie préislamique, et que c'est par l'étude de cette mutation que peuvent être identifiées les racines de ce que devint, plus tard, le pouvoir supra-tribal⁶ agissant au nom d'une religion, qui est l'islam.

Quelques remarques historiographiques

Il est difficile, lorsqu'on se penche sur la transition entre pré-islam et islam, de ne pas s'arrêter au préalable, ne serait-ce qu'en quelques lignes, sur la façon dont les chercheurs que nous évoquions en introduction ont abordé les sources sur lesquelles ils peuvent s'appuyer. Cette transition a de longue date intéressé la science européenne, qui a longtemps privilégié des démarches faisant peu de cas de son historicité.

Le problème remonte au moins au XIX^e siècle. L'étude de l'histoire préislamique a alors pris une forme ethnographique. Il n'est pas question de rejeter l'ensemble des travaux des chercheurs s'étant inscrits dans une telle perspective. Depuis Julius Wellhausen (1848-1918) à Joseph Chelhod (1919-1994) et Toufic Fahd (né en 1923)⁷, pour ne citer que quelques-uns des chercheurs majeurs qui peuvent être rattachés à ce courant, l'approche ethnographique a permis de mettre en lumière de très nombreuses données textuelles sur les croyances, les coutumes, les rites, et à explorer leurs origines et leur évolution. Mais aussi méritoire que soit son apport, la recherche ethnographique, surtout dans sa forme classique, aboutit à adopter une conception fixiste de sociétés dont il est dès lors difficile de comprendre comment elles évoluèrent.

6. Ainsi qu'il apparaît dans la suite de l'article, l'expression « pouvoir supra-tribal » renvoie simplement à un pouvoir qui dépasse le simple cadre tribal.

7. Joseph Chelhod fait l'objet d'une notice dans POUILLON (éd.) 2012, p. 222-223, par François Pouillon. Ce n'est pas le cas de Toufic Fahd, dont les principaux travaux (hormis les articles) sont énumérés dans IdRef (Identifiants et Référentiels pour l'enseignement supérieur et la recherche) : <https://www.idref.fr/029352096>. L'œuvre de Julius Wellhausen a quant à elle fait l'objet de nombreuses analyses. Voir par exemple « Wellhausen, Julius », *Elr*, s. v., par Ludmila Hanisch.

L'appréhension des évolutions historiques est aussi rendue difficile par les sources arabes, sur lesquelles nous allons revenir, à la disposition des chercheurs : elles témoignent d'une volonté diffuse, mais prégnante, de tracer une ligne de démarcation entre l'islam et le pré-islam, que la spécialisation et le cloisonnement disciplinaire n'aident pas à franchir. En effet, malgré les efforts, encore peut-être trop récents pour être vraiment efficaces, d'historiens qui s'efforcent d'inscrire l'étude de la genèse de l'islam dans un contexte tardo-antique⁸, le pré-islam fait toujours partie, dans la recherche occidentale⁹, de l'histoire ancienne, dont les spécialistes s'orientent prioritairement vers une documentation archéologique certes fondamentale, mais qui est encore peu porteuse d'informations sur les dynamiques culturelles et sociales de l'Arabie. Quant à la recherche sur l'islam, elle est une composante de l'histoire médiévale, dont les praticiens sont davantage portés vers la documentation littéraire et hagiographique.

Dépasser les cloisonnements disciplinaires n'est pas chose aisée, d'autant plus qu'une autre tendance, plus ancienne encore que l'approche ethnologique, s'est développée dans le sillage des études théologiques. Pour ses tenants, il s'agissait prioritairement de comprendre le sens historique des préceptes musulmans et leurs rapports de concordance ou de discordance avec les monothéismes plus anciens, le judaïsme, le christianisme et leurs variantes. Ils ont donc centré leurs études sur les rapports de type dogmatique. Là encore, il n'est pas lieu ici de s'attarder sur l'apport ou les manques de leurs travaux¹⁰. Contentons-nous de souligner que les historiens des sociétés savent que, quelles que soient les continuités, les recoupements ou les différences entre les cadres de références idéologiques, ces cadres prenant la forme d'idées d'emprunts ou originales, les sociétés humaines s'expriment et s'inscrivent toujours dans leurs dynamiques sociales et politiques propres. C'est d'ailleurs, selon nous, à cette singularité de l'expérience sociohistorique propre aux Arabes qu'il faut attribuer les différences idéologiques déroutantes, pour la recherche théologique, entre l'islam et les monothéismes qui l'ont précédé.

Ces constats ne sont pas nouveaux. Ils ont conduit de nombreux chercheurs à délaisser les approches ethnographiques et théologiques. Depuis quelques décennies, les sociétés préislamiques sont dès lors de plus en plus souvent étudiées dans leur histoire propre. Certains historiens ont été des précurseurs, tels Robert Bertram Serjeant (1915-1993)¹¹ ou Meir Jacob Kister (1914-2010)¹² ; d'autres, comme Fred McGraw Donner (né en 1945)¹³

8. Par exemple AL-AZMEH 2014. On pourrait aussi citer NEUWIRTH 2013, en particulier p. 127 (nous remercions F. Imbert de nous avoir signalé l'intérêt de cette référence).

9. Il n'en va pas différemment dans les pays arabes.

10. Voir à ce sujet les remarques de DE PRÉMARE 2002, p. 9.

11. Voir COSTA 1993.

12. Voir son obituaire dans TOTTOLI 2010.

13. Description de son parcours et aperçu de sa bibliographie sur le site du département « The Near Eastern Languages and Civilization » de l'université de Chicago : <http://nelc.uchicago.edu/faculty/donner>.

et surtout Christian Robin et ses disciples¹⁴, ont donné une impulsion décisive au renouvellement en cours de l'histoire de la transition islamique. Rappelons enfin que l'exploitation de sources épigraphiques longtemps trop peu exploitées s'avère très prometteuse. Là encore, il serait illusoire, dans les limites de cet article, de chercher à décrire même sommairement les premiers résultats d'une histoire en chantier. Retenons simplement que l'archéologie et l'épigraphie offrent de plus en plus de précisions sur l'évolution politique des tribus arabes avant l'islam¹⁵.

Ainsi, une histoire globale de l'Arabie préislamique et des débuts de l'islam reste à faire, d'autant plus que l'islam a été essentiellement appréhendé *via* le prisme du Hedjaz, région considérée comme le berceau de l'islam alors qu'il n'est pas nécessairement une expression hedjazienne.

Utilité des sources arabo-musulmanes

Poser les jalons d'une telle histoire n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, chose aisée, sans doute parce qu'elle appelle un croisement de sources que seules des équipes de chercheurs sont capables de réellement réaliser. Quant à notre article, il est essentiellement fondé sur des sources arabes littéraires qui ont été mises à l'écrit longtemps après la mort de 'Āmir b. al-Ẓarib¹⁶.

Tous les récits où 'Āmir b. al-Ẓarib apparaît furent élaborés par des auteurs qui considéraient que l'histoire commençait avec la prédication mohammadienne. L'historien est en droit de penser qu'il a peu de chance d'y trouver des éléments suffisants pour reconstituer avec quelque justesse le parcours d'un homme, et à travers lui de mettre en lumière la dynamique culturelle et sociale ayant conduit à la transition islamique : l'ensemble de la documentation littéraire est dominée par une forte tendance idéologique et dogmatique qui les oriente vers la consignation d'une histoire adaptée à la révélation céleste, et susceptible de conserver sa virginité pour le moment islamique. Cela n'est d'ailleurs pas propre à l'historiographie arabe et musulmane : une même propension à la binarité se rencontre dans toute historiographie relative à une grande transition historique. En général, l'époque qui précède la naissance de cette historiographie est traitée avec mépris.

Pourtant, l'historiographie arabo-musulmane est utile. Elle consigne nombre de données relatives à l'histoire préislamique. L'islam n'y est pas présenté comme un nouveau monothéisme, mais comme une continuation d'une tradition abrahamique. Rien n'empêchait donc les historiographes de raconter l'histoire d'individus considérés

14. Bibliographie de Christian Robin mise à jour par lui-même le 29 novembre 2016 : <https://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/biblio-robin-2017.pdf>.

15. Voir par exemple IMBERT 2013a et 2013b ; IMBERT 2015.

16. Ces auteurs expriment davantage, à notre sens, une dynamique propre au monde tribal. Rappelons que les plus anciennes sources remontent probablement au premier siècle de l'islam.

comme ayant conservé ou propagé des principes et des idées confirmées par la révélation mohammadienne. Au contraire, les historiographes musulmans font volontiers l'éloge de ces individus, d'autant plus, il est vrai, lorsqu'ils avaient vécu pendant une période éloignée du temps prophétique. En effet, ils sont beaucoup plus précautionneux vis-à-vis des contemporains de Muḥammad, en particulier ses compagnons, dont le paganisme est même souvent exagéré, comme c'est le cas pour le deuxième calife de l'islam, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 644). En fait, l'historiographie suit la logique coranique, ce qui n'implique pas qu'il faille forcément la suivre. Il n'est pas établi, par exemple, que la totalité du monde tribal arabe avait une grande connaissance de la tradition abrahamique, ni que ceux qui sont considérés par les auteurs en question comme fidèles à cette tradition le furent vraiment ¹⁷.

Un autre facteur favorable à la consignation, dans ces sources, d'informations sur le pré-islam, est plus strictement scientifique. En effet, pour expliquer le Coran et ses allusions historiques, et comprendre les paroles prophétiques présentées comme des exemples de conduite et des sources de jurisprudence, il fallait trouver et énoncer des informations sur l'histoire préislamique.

Les informations sur l'époque préislamique ne perdirent donc jamais totalement leur utilité. Tout au long du Moyen Âge, cette période resta un socle culturel sur lequel on bâtit une histoire, fut-elle confondue avec la mémoire. Cela fut aussi le cas de la langue arabe, qui était incompréhensible ou d'accès difficile sans se référer au pré-islam : la langue arabe littéraire et coranique ayant été consignée et codifiée après la naissance de la nouvelle religion et d'un nouvel empire, le besoin était grand de collecter des *aḥbār* – qui contiennent nombre d'informations sur l'Arabie préislamique.

Il faut dire, aussi, qu'une historiographie spécifique se développa après l'apparition de l'islam, tribale ou animée par une sensibilité historique propre aux tribus arabes. Elle se diffusa surtout dans les villes nouvellement fondées comme Baṣra, Kūfa, Fustāṭ et Qayrawān. Sa forme d'expression la plus connue est la généalogie. Mais elle s'exprime aussi dans l'ensemble des œuvres déployant le patrimoine historique tribal au sens large – cette culture organique constituée par la gentilité arabe, la poésie, les récits des exploits militaires et des vengeances, et l'ensemble de ce que la mémoire conserva d'un passé plus ou moins idéalisé. Les récits qui font état des luttes auxquelles 'Āmir b. al-Ḍarīb prit part et les décisions qu'il prit s'inscrivent largement dans ce cadre. Ils furent très probablement transmis avec soin par des milieux tribaux demeurés fiers de lui et fidèles à son souvenir ¹⁸.

17. Rappelons aussi, même si là n'est pas l'objet de notre étude, que l'islam contient plusieurs sécrétions idéologiques qui n'ont aucun rapport avec le christianisme ni le judaïsme, ou qui sont parfois bizarrement contraires aux idées connues dans les monothéismes classiques. Certains préceptes musulmans sont déroutants pour l'approche théologique. Les vraies raisons de cette originalité de l'islam sont à chercher dans le développement culturel ou idéologique propre au milieu tribal arabe.

18. L'évolution historique favorisa d'autant plus la nostalgie des temps anciens. Au fur et à mesure que l'islam s'installait comme idéologie d'État, le pré-islam fut réaffirmé comme socle historique d'Arabes devenus minoritaires dans l'empire islamique. Voir SAID 2018, en particulier la première partie.

‘Āmir b. al-Ẓarīb : un chef de guerre

‘Āmir b. al-Ẓarīb al-‘Adwānī était le chef des ‘Adwān, tribu membre de la grande confédération de Ma‘ad, parfois appelée Qays ou Muḍar. Ce large rassemblement qui occupait, à l’époque préislamique, le centre et le centre-ouest de l’Arabie, préfigurait l’ensemble représenté, par la suite, par ceux que l’on désignait comme les Arabes du Nord. Il se distinguait voire s’opposait au Yaman ou Yamaniyya, groupement des Arabes du Sud, constitué de tribus yéménites ou supposées l’être. Valorisée par l’historiographie arabo-musulmane, l’opposition nord/sud doit être appréhendée, concernant le pré-islam, avec précaution et non prise à la lettre. Assurément plus saillante à l’époque islamique, elle ne semble pas pouvoir être expliquée, pour les périodes plus anciennes, par la généalogie ou par l’appartenance à un territoire.

Selon les historiographes arabes, le rôle le plus important joué par ‘Āmir fut d’unifier et de diriger les tribus ma‘dites jusque-là opposées : les Rabī‘a, Muḍar et Quḍā‘a. Ensuite, il organisa leur résistance à l’avancée de la confédération tribale yéménite de Maḍīğ, afin de l’empêcher d’occuper la Tihāma, territoire situé dans le sud-ouest du Hedjaz. Le contexte, bien établi aujourd’hui par la recherche archéologique, permet de situer cette confrontation dans le cadre de l’opposition des tribus du centre et du nord de l’Arabie à la domination de Ḥimyar, dernière principauté d’identité yéménite¹⁹. En effet, à partir du début du IV^e siècle, les Ḥimyarites parvinrent à prendre le contrôle de l’Arabie par des campagnes militaires ou par l’intermédiaire de tribus alliées qu’ils soutenaient. Elle leur échappa au début du VI^e siècle – et plus exactement vers 530 apr. J.-C.²⁰.

Les sources remémorent un important affrontement pendant lequel ‘Āmir, qui dirigeait les Ma‘adītes, s’illustra : la bataille d’al-Bayḍā’ (littéralement désert), lieu situé non loin de La Mecque²¹. Nous ne sommes pas en mesure de dater cette bataille avec précision ; de surcroît, l’archéologie ne fournit pas d’indices à ce sujet. Les données fournies par les sources arabes ne le permettent pas non plus : elles n’accordent que très peu d’importance à la géographie et encore moins à la chronologie. Toutefois, une chronologie approximative peut être établie par le biais des affiliations généalogiques. Un recensement du nombre de noms cités dans les chaînes d’affiliation parentales des descendants de ‘Āmir (ou de leurs cousins) qui vécurent durant la première période islamique, permet de comptabiliser une moyenne de six générations. Si nous considérons qu’une génération correspond à 20 ans (pour raisons d’espérance de vie et de mariage précoce dans les sociétés anciennes), on se retrouve à la fin du V^e siècle de l’ère chrétienne, donc à un siècle de l’islam environ.

Les auteurs arabes font de cette bataille une preuve de la bravoure des tribus ma‘adītes et de leur chef ‘Āmir. Ils le décrivent comme un héros, ce qui explique qu’il soit

19. GAJDA 2009, p. 53-56.

20. GAJDA 2009, p. 54 ; ROBIN 2014, p. 68.

21. Yāqūt, *Mu‘ğam al-buldān*, I, p. 523. Il faut distinguer al-Bayḍā’ d’al-Bayḍā’ (la blanche), toponyme attribué à plusieurs autres localités dans différentes régions du monde musulman. Voir al-Bakrī, *Mu‘ğam ma-Ista‘ğama*, I, p. 290 ; Yāqūt, *Mu‘ğam al-buldān*, I, p. 529.

généralement considéré, dans la tradition littéraire arabe, comme l'un des personnages préislamiques surnommé al-Ġarrār, titre accordé, dans la tradition préislamique aux chefs qui commandaient plus de mille cavaliers ²². Le fait que ce titre ne fut accordé, selon ces sources, qu'à un petit nombre de chefs célèbres, rassure quant à la véracité des informations sur l'activité militaire de 'Āmir. D'ailleurs, deux des porteurs de ce titre dirigèrent la même confédération des tribus ma'dītes : Rabī'a b. al Ḥārīt et Qulayb b. Rabī'a, qui furent à leur tête lors des batailles de Yawm al-Salam pour le premier, de Yawm Ḥazzāz pour le second ²³.

Mutation : le chef supra-tribal

Ces événements se déroulaient dans un contexte particulier : depuis la seconde moitié du IV^e siècle, l'Arabie était entrée dans une nouvelle étape de son histoire. Elle était convoitée par le royaume ḥimyarite, par le pouvoir perse par l'intermédiaire des princes de Ḥīra, ainsi que par l'Empire byzantin. Tous avaient intérêt à dominer l'Arabie soit directement, soit en assujettissant des chefs arabes ²⁴. La pression que ces pouvoirs firent peser sur l'Arabie se conjugua avec les relations traditionnellement conflictuelles que les Arabes entretenaient entre eux. Dans ce contexte, la guerre changea de nature. Aux simples escarmouches, fréquentes dans toute l'histoire tribale, s'ajoutèrent désormais de grands affrontements qui impliquaient des confédérations tribales beaucoup plus larges. En outre, en participant à ces batailles, les tribus arabes s'impliquaient résolument dans les relations de type « international ».

Les récits qui évoquent, à partir de cette période, les batailles intertribales mémorables, reflètent une telle mutation. Les combats intertribaux ne s'inscrivaient pas forcément dans un cadre défensif ou national. En revanche, ils attestent assurément la compétition farouche entre des tribus désireuses de se positionner dans le jeu des puissances. Il semble incontestable que ces affrontements prirent de l'ampleur. On les appelait *al-Ayyām* (les Jours), dont le singulier *Yawm* (Jour) était précédé d'un nom évocateur : *Yawm al-Kulāb al-awwal*, *Yawm al-Kulāb al-ṭānī*, *Yawm al-Fiḡār al-awwal*, *Yawm al-Fiḡār al-ṭānī*, etc. La dernière campagne du genre fut *Yawm DīQār* qui, en 610, opposa les Arabes et les Perses. Elle préparait le terrain à la célèbre bataille d'al-Qādisiyya (15/636), à l'issue de laquelle le territoire perse s'ouvrit définitivement aux conquérants arabes. C'est d'ailleurs dans cette nouvelle tendance des tribus à s'impliquer dans des batailles engageant des ensembles plus larges, et non dans une vague tradition militaire tribale, que nous devons chercher les raisons de la réussite militaire des premières conquêtes musulmanes. Ces dernières portent aussi, dans les sources, le nom d'Ayyām, ce qui signifie clairement qu'elles furent perçues comme s'inscrivant dans la continuité des grandes batailles tribales préislamiques.

22. Ibn Durayd, *al-Iṣṭiqāq*, p. 63, 231. Voir aussi Ibn Qutayba (attribué à), *al-Ġarāʾim*, II, p. 161.

23. Voir par exemple Ibn al-Aʿīn, *al-Kāmil*, I, p. 523-524. Voir aussi AḤMAD 2016, p. 46-47.

24. ROBIN 2008.

Ainsi donc, ‘Āmir apparaîtrait dans les sources à propos d’une époque pendant laquelle une mutation historique était en cours, qui participait de l’apparition d’un nouveau profil de chef, dont le champ d’action était désormais supra-tribal et qui, ainsi que nous allons essayer de le démontrer, différait de celui du chef de tribu classique, à qui il incombait simplement de défendre les intérêts de son groupe et de gérer les relations avec les proches voisins. D’ailleurs, cette mutation ne concernait pas seulement le chef, mais l’ensemble des hommes : l’exercice du pouvoir, pour un chef supra-tribal, impliquait que tous ceux qui le reconnaissaient acceptassent d’être dirigés par quelqu’un qui n’était pas membre de leur propre tribu. Il y a là un changement capital dans la moralité tribale.

‘Āmir, juge-arbitre et législateur

La figure de ‘Āmir n’était pas, aux dires de ces sources, seulement centrée sur la direction des tribus dans la guerre. Il y apparaîtrait aussi comme un juge-arbitre et un législateur dont les règles qu’il imposa devinrent islamiques. Un récit fréquemment rapporté en fait même un des juges-arbitres les plus célèbres parmi les Arabes²⁵. L’existence d’une sorte d’arbitre dans les tribus arabes, qui était souvent choisi hors de la tribu mère des plaideurs, ne constituait pas une nouveauté. Il est toutefois intéressant de relever que dans ce récit, ‘Āmir remplit sa fonction dans une foire, Sūq ‘Ukāz, célèbre dans le patrimoine littéraire arabe, car les poètes venaient y réciter leurs plus beaux poèmes²⁶. Le rôle joué par ‘Āmir à Sūq ‘Ukāz est confirmé par la chaîne des juges de ‘Ukāz ayant exercé avant et après ‘Āmir, livrée par les auteurs arabes : ils citent, avant lui, le nom de ‘Amr b. Hamhama de la tribu de Daws. Après lui, plusieurs juges-arbitres issus de la tribu de Tamīm s’y succédèrent jusqu’à l’avènement de l’islam²⁷. Nous assistons donc, là aussi, à une mutation : l’arbitrage se délocalisa du cadre tribal pour atteindre un niveau social. Cette mutation nous semble être complémentaire avec la tendance, repérée précédemment, à la fusion de grandes confédérations tribales en vue de mener une guerre commune.

Les plus célèbres des questions juridiques soumises à ‘Āmir portent sur des questions d’héritage. Il lui est notamment imputé l’instauration du principe, par la suite devenu islamique, d’accorder à l’héritier mâle le double de la part réservée à sa sœur. Comment expliquer ce qui apparaît une innovation, dans la mesure où dans le droit coutumier bédouin, l’héritage est réservé à la progéniture masculine ? Quelles circonstances poussèrent ‘Āmir à agir ? À l’évidence, une telle révolution découlait de profonds changements sociétaux.

25. Ibn al-Ḥazm, *Ġamharat al-nasab*, p. 472 ; Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, p. 135, 181 ; Ibn Durayd, *al-Iṣṭiqāq*, p. 268 ; al-Marzūqī al-Iṣfahānī, *al-Azmina wa-l-amkina*, p. 386 ; al-Iṣfahānī, *al-Aḡānī*, VII, p. 3 ; al-Zabīdī, *Tāǧ al-arūs*, XXXI, p. 512 ; Ibn ‘Abd al-Rabbīh, *Iqd al-farīd*, III, p. 29 ; Ibn Qutayba, *al-Šir‘ wa-l-šu‘arā*, I, p. 178 ; Ibn Abī Ḥadīd, *al-Falak al-dā‘ir*, IV, p. 144 ; al-Tibrīzī, *Šarḥ dīwān al-Ḥamāsa*, p. 251.

26. Voir RAŠĪD 1977 ; BONNER 2014.

27. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, p. 236 ; al-Siǧistānī, *al-Mu‘ammirūn wa-l-waṣāyā*, p. 44 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, I, p. 523-524.

Un besoin de changement était né dans des milieux élargis, probablement sédentarisés et impliqués dans le commerce caravanier. La possession toujours plus importante de biens meubles permise par le commerce avait probablement fini par y créer une sérieuse différence de classe. Nous pouvons aussi raisonnablement supposer qu'une pression était née dans des groupes d'origine bédouine, sédentarisés par le mariage et commençant à prospérer. Des individus commencèrent sans doute à se sentir lésés par la coutume bédouine qui consistait à ne rien léguer en héritage aux femmes. En tout état de cause, un siècle après 'Āmir, cette règle juridique, qui déterminait la part de la femme, devint islamique²⁸.

D'autres questions juridiques furent soumises à 'Āmir. L'une d'entre elles, particulièrement épineuse, portait sur la part d'héritage qui revenait aux hermaphrodites²⁹. La difficulté était d'identifier avec précision l'hermaphrodisme en question. Les auteurs arabes tournent quelque peu autour de cette question, racontant, en particulier, que 'Āmir passa une nuit blanche à s'interroger ; au petit matin, sa bergère lui conseilla de déterminer le sexe de la personne concernée d'après son appareil urinaire. Doit-on prêter foi aux récits qui font état de l'interrogation et des états d'âme de 'Āmir ? Peut-être, car nous pouvons imaginer la rigueur dont un juge-arbitre devait faire montre lorsqu'on l'interrogeait sur des questions d'héritage.

La règle juridique sur les hermaphrodites que 'Āmir établit allait devenir, un siècle plus tard, coranique et donc islamique³⁰, de même que celle, aussi introduite par 'Āmir, sur la sanction appliquée au meurtrier. En effet, le châtement classiquement admis dans le milieu tribal arabe est la loi du talion. Le droit coutumier tribal tolère qu'il ne soit pas obligatoirement infligé au coupable ou à tout autre membre de sa tribu, de préférence l'un de ses proches parents, d'être châtié à sa place³¹. 'Āmir aurait, selon les sources arabes, remplacé le châtement corporel par un prix du sang, fixé à cent chameaux³². Là encore, il est impossible de rejeter *a priori* l'idée suivant laquelle 'Āmir aurait simplement participé à une réforme des vieilles lois du désert qu'il n'avait pas impulsée. Cependant, l'information qui lui attribue la paternité de la réforme nous semble faire écho avec la fonction de chef de guerre conduisant de larges groupements tribaux, de plus en plus riches et où, l'appartenance tribale commençant à y devenir confuse, il devenait difficile de pratiquer la loi du talion. Par ailleurs, cette innovation juridique concorde avec les précédentes touchant à l'héritage.

28. Encore aujourd'hui, elle est toujours en vigueur dans certaines sociétés.

29. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, p. 236 ; al-Maydānī, *Mağma' al-amṭāl*, I, p. 37 ; Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 141 ; al-Šan'anī, *al-Muṣannaḥ*, X, p. 309, et II, p. 295 ; Abū Hilāl al-Askarī, *al-Awā'il*, p. 70 ; al-Siğistānī, *al-Mu'ammirūn wa-l-waṣāyā*, p. 18 ; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. Dār iḥyā' al-turāt, II, p. 262 ; éd. Dār al-fikr, II, p. 206.

30. Cor., 53, 45-46. Voir BENKHEIRA 2008, en particulier p. 165.

31. CHELHOD 1986, p. 24.

32. Ibn Ḥazm, *Ğamharat anṣāb al-'Arab*, p. 264 ; Ibn Kaṭīr, *al-Sīra al-nabawiyya*, I, p. 95.

Il est aussi possible de la lier avec une autre innovation juridique, relative cette fois au droit de la femme à divorcer³³. Plusieurs textes expliquent comment ‘Āmir en vint à innover : suite à un malentendu entre sa propre fille et son époux, il décida de rembourser la dot et de reprendre sa fille. Une nouvelle règle était établie, qui rompait avec la tradition bédouine suivant laquelle l’homme seul est en droit de divorcer – d’ailleurs, les hommes ne divorcent pas, mais quittent leurs femmes non désirées pour d’autres femmes, en leur laissant la possibilité de rentrer ou non chez leurs parents avec les enfants. L’implication de ‘Āmir dans cette nouvelle procédure est à mettre sur le compte de l’élargissement du cadre tribal, décrit plus haut, et dans lequel on commençait à ressentir la nécessité de se libérer des coutumes ancestrales.

‘Āmir, les *ḥunafā*’ et la prohibition du vin

Par ailleurs, ‘Āmir est associé à un courant assez connu dans l’Arabie préislamique, dont les adeptes, nommés *al-ḥunafā* (sing. *ḥanīf*), paraissent avoir tourné le dos au paganisme et prêché la croyance en un Dieu unique³⁴. Ils interdisaient le vin, l’ivrognerie et la pratique du tirage au sort au moyen de flèches³⁵. Supposés restés fidèles à l’héritage abrahamique, ils sont aussi appelés *Ahl al-fatra* (les gens de l’intervalle), expression et concept mi-coranique, mi-historiographique, qui renvoie à des personnages qui auraient vécu entre Jésus et Mahomet. Il est très difficile de contrôler ces informations tant les termes *ḥanīf/ḥunafā* et *Ahl al Fatra*³⁶ sont utilisés comme « fourre-tout » à propos de plusieurs personnages de l’époque préislamique. Mais l’association du nom de ‘Āmir à ce groupe reste significative. Selon nous, il avait pu prendre ses distances par rapport au paganisme, la croyance en un Dieu unique et abstrait lui ayant paru plus favorable à son projet d’unification de tribus, souvent impliquées dans différentes formes de paganisme.

Il est souvent question, dans la documentation à notre disposition, de la prohibition du vin ; on y trouve, en particulier une liste de personnages ayant vécu à l’époque préislamique, qui étaient déterminés à le bannir³⁷. Leurs noms y sont énumérés pêle-mêle, sans distinction d’époque ni de motivation. Toutefois, plusieurs auteurs signalent que

33. Al-Siġistānī, *al-Ma’ammirūn*, p. 61 ; Ibn Qutayba, *‘Uyūn Al-Aḥbār*, 4/76 ; Abu Hilāl al-‘Askari, *al-Awā’il*, I, p. 97 ; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, 2/461 ; al-Zamaḥshārī, *al-Mustaḥṣā*, I, p. 375.

34. Les *ḥunafā*’ ont suscité des interprétations parfois divergentes, en particulier chez les praticiens de l’approche théologique des débuts de l’islam, évoquées *supra*. Voir RUBIN 1990.

35. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Muḥabbar*, p. 237-238.

36. PELLAT « Fatra », *El²*, s. v.

37. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Muḥabbar*, p. 237 ; Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, VIII, p. 342 ; al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-unuf*, VIII, p. 156 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 89 ; Ibn Sa‘īd al-Andalusī, *Naṣwat al-ṭarab*, p. 79 ; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ġāba*, III, p. 65 ; al-Ḥaḍramī, *Bahġat al-maḥāfil*, I, p. 279.

‘Āmīr fut le premier à avoir proscrit le vin et citent des vers de poésie où il se glorifie de sa position ³⁸.

Comment interpréter cette prohibition, dont nous savons qu’elle n’était pas étrangère, à l’époque préislamique, aux croyances des Sémites en général, et des Arabes en particulier : on en trouve trace jusque dans la culture nabatéenne. Les chercheurs ont de longue date attiré l’attention sur une dédicace faite à Palmyre au Dieu Chay’ al-Qawm ³⁹, « dont le nom signifie littéralement ‘Conducteur du peuple’, dieu militaire protecteur des marchands, ‘bon et munificent, qui s’abstient de boire du vin’ » ⁴⁰. Selon F. Briquel-Chatonnet : « Resté véritablement le dieu des pasteurs et des guerriers nomades, [Chay’ al-Qawm] se distingue ainsi des dieux de Palmyre dont le culte comprenait des banquets rituels fortement arrosés » ⁴¹. La décision de ‘Āmīr peut donc être interprétée comme une réactivation d’une strate de la culture bédouine très ancienne, dans des circonstances de conflit plus ou moins généralisé avec la culture à référence chrétienne, ce aussi bien dans le nord qu’au sud de l’Arabie.

Discours et paroles de ‘Āmīr

Les décisions de ‘Āmīr que nous venons d’exposer sont évoquées dans des récits difficiles à interpréter, qui donnent une idée de sa personnalité. Il est aussi possible de se référer, pour mieux appréhender cette dernière, aux paroles et discours qu’il prononça, tels que conservés dans les sources. Il ne semble pas qu’il faille douter de leur historicité, même si rien ne garantit qu’ils ne soient pas partiels ou tronqués. Les extraits traduits ci-après ne sont pas exhaustifs ; ils n’englobent pas, en particulier, sa poésie, qui pose de nombreux problèmes d’interprétation. Mais ils complètent suffisamment les informations sur l’orientation politique et culturelle de ‘Āmīr que nous avons analysées :

« ‘Āmīr b. al-Ẓarīb était chef des siens. Lorsqu’il eut vieilli, et que les membres de sa tribu craignirent sa mort, ils se rassemblèrent auprès de lui pour lui dire :

- Tu es notre maître, la personne la plus éloquente parmi nous ; tu es notre notable et notre seigneur. Il n’y aura point d’homme éloquent après toi.

Il leur répondit :

- Hommes de ‘Adwān ! Vous faites une transgression ! Vous m’avez honoré par votre commandement et j’ai essayé de mon côté de vous montrer tous les signes de reconnaissance et de gratitude. Il vous faut un homme qui me soit semblable. Écoutez-moi bien : celui qui tente d’associer la raison et le tort ne peut réussir, et le tort l’emportera. Il est dans la nature des choses que la raison fuit le tort, et que le tort fuit la raison. Hommes de ‘Adwān ! Vous ne devez

38. Voir par exemple Ibn al-Aʿīr, *Usd al-ġāba*, III, p. 65 ; Abū al-Fidāʾ, *Ġamīʿ al-masānīd*, IV, p. 660 ; al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-unuf*, VIII, p. 156 ; al-Zamaḥṣārī, *Rabīʿ al-abrār*, V, p. 25.

39. CLERMONT-GANNEAU 1901 ; BRIQUEL-CHATONNET 1991, p. 39.

40. ALIQUOT 2012, p. 277.

41. BRIQUEL-CHATONNET 1991, p. 39.

jamais vous réjouir de l'humiliation des autres ni d'une bonne position que vous occupez. De toute façon, dans toute forme d'existence, le pauvre peut vivre avec le riche. Celui qui montre satisfaction devant les malheurs des autres risques de voir, un jour, la situation s'inverser, et en devenir victime. Préparez-vous donc à toute situation, car le mensonge ne peut mener qu'à un regret pénible à supporter ! Avec la tête haute, on peut avoir l'avenir en main. Le principe de la vengeance n'est ni pour vous ni contre vous. Quand l'homme veut chercher son semblable, il le trouve. Vous avez des devoirs et des droits, et quand vous affrontez des hommes en nombre, vous devez les terroriser. Dans le combat, la patience l'emporte et celui qui cherche une chose finit par la trouver. S'il ne la trouve pas, elle ne tardera pas à tomber sous ses pieds »⁴².

« Laissez la raison dormir pour mieux mûrir et évitez la précipitation dans vos jugements. La raison s'endort alors que la passion est toujours éveillée. C'est pour cela que la passion domine la raison »⁴³.

« Ta part des biens de ce monde ne t'échappera pas ; l'homme gagnant restera toujours celui qui a échappé à la mort. Celui qui ignore cette profondeur des choses vivra découragé. La plus belle des choses affreuses est le divorce. L'homme jaloux ne peut pas commettre d'adultère. Tant de laboureurs travaillent pour qu'un autre vienne faire la moisson. Celui qui cherche un but peut toujours l'atteindre. J'ai compris que l'honnêteté dans la parole fait partie des principes divins, car celui qui se tient à dire la vérité et acquiert l'habitude d'agir en conformité avec elle, réussit. Ses pronostics seront vrais »⁴⁴.

« Il est impossible qu'une chose se crée elle-même. Tout est créé, tout ce qui vient finit par partir, tout bonheur est suivi de malheur. Si les gens mouraient de maladie, le remède les aurait guéris. Les morts reviendront sûrement et le néant reviendra à la vie »⁴⁵.

« Hommes de 'Adwān ! La nature du Bien est d'être en nous, mais il peut facilement fuir. Je n'ai acquis la sagesse qu'en fréquentant des sages ; je ne suis devenu votre chef que parce que j'ai prié pour vous »⁴⁶.

Ces extraits nous paraissent exprimer une volonté très claire de transformer le mode d'exercice du pouvoir et la société. Il s'en dégage une sorte de nouvelle morale politique et sociale, détachée de la cruauté qui avait, pendant longtemps, caractérisé la vie dans l'Arabie intérieure. 'Āmir souligne que chaque individu doit s'armer de sagesse, ne pas se précipiter pour atteindre ses objectifs ni chercher à remporter une victoire absolue sur l'ennemi, mais aussi accepter de faire une place à tous dans la société, en particulier aux pauvres. En effet, que soient les efforts voire l'acharnement de chacun, c'est bien le destin qui décide de son sort. 'Āmir était-il original ? Peut-être, au moins en partie. Cependant,

42. Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Le Caire, I, p. 264, 401 ; Ibn 'Abd al-Rabbīh, *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 62.

43. Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Le Caire, I, 1 p. 264 ; éd. Beyrouth, I p. 221.

44. Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, III, p. 777 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, III, p. 238 ; Abū Sa'd Maṣṣūr b. al-Ḥusayn Ābī, *Naṭr al-durar fī al-muḥāḍarāt*, VI, p. 7 ; al-Dinawārī, *al-Muḡālasa wa ḡawāhir al-'ilm*, VI, p. 28.

45. Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Awā'il*, p. 70 ; al-Zamaḡṣārī, *Rabī' al-abrār*, III, p. 149.

46. Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 377 ; al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Le Caire, I, p. 401 ; éd. Beyrouth, II, p. 139.

une telle attitude et une telle morale sont attribuées à plusieurs autres personnages des v^e et vi^e siècles, et l'orientation qu'ils révèlent devient de plus en plus prononcée au fur et à mesure que l'on se rapproche du vii^e siècle et de l'élaboration définitive de l'islam ⁴⁷.

Conclusion

La reconstitution même sommaire du parcours et de la personnalité de 'Āmir autorisée par les sources arabes montre, si besoin était, que la culture politique tribale préislamique était loin d'être statique et qu'elle a sa propre histoire. La documentation que nous avons sollicitée confirme que nous ne pouvons comprendre l'émergence, à l'époque islamique, d'une classe nouvelle, porteuse d'un nouveau projet de société et d'État, sans prendre en compte l'évolution de la culture ou des cultures préislamiques. Certes, les informations livrées par les sources sont parcellaires et dispersées, et conduisent à proposer des interprétations et des hypothèses qu'il n'est toujours aisé d'étayer. D'autres exemples, centrés cette fois sur les milieux sédentaires, notamment sur le Hedjaz et plus particulièrement sur l'oasis de Yaṭrib, devront être sollicités pour identifier les affluents qui conduisirent les sociétés péninsulaires à se transformer : c'est là que l'islam allait trouver sa première base sociale. Peu importe que cette tendance nouvelle au changement sociétal s'exprimât par le biais du judaïsme, du christianisme ou par des déformations des monothéismes : les nouvelles formes de pouvoir, de structuration des classes sociales ou de réglementation juridique sont toujours le reflet d'une expérience historique propre.

L'historiographie arabo-musulmane, dont la mise à l'écrit est largement postérieure à l'apparition de l'islam, est à la fois un soutien et un frein à l'analyse des sociétés préislamiques, et plus particulièrement des groupes tribaux. Elle aide le chercheur, car elle conserve une multitude d'informations sur les groupes et sur les hommes. En revanche, elle fournit une histoire culturelle fonctionnelle des sociétés. Elle créa le concept de *Ahl al-fatra* afin d'affirmer que les Arabes avaient un lien ancien avec un supposé monothéisme original. Elle mit tout ce qui touchait à la dynamique historique tribale sur le compte de la gentilité arabe dans l'objectif de continuer à faire de l'époque préislamique le socle historique des Arabes – c'était un passage obligé, alors même que l'empire islamique devenait de plus en plus étendu et de moins en moins uniforme. La tâche est donc ardue, pour l'historien, auquel il revient de faire le tri entre les informations qu'il peut réunir, et de les replacer sur l'échelle de l'histoire. Mais les difficultés que nous avons évoquées, croyons-nous, peuvent être surmontées. Ainsi, les données que nous avons pu réunir permettent de défendre l'idée suivant laquelle 'Āmir souhaita lancer une réforme morale, juridique et politique de grande envergure.

À partir de l'islam, la jurisprudence fut codifiée sur la base du Coran et de la parole prophétique. Pourtant, il faut garder à l'esprit que dans les conditions médiévales

47. Voir SAID 2018.

d'exercice du pouvoir, le droit coutumier continua à fonctionner et à organiser la société, surtout dans les pays et les contrées arabes qui échappaient au contrôle juridique et dogmatique de l'État. Les chefs de tribus continuèrent longtemps à y jouir d'une primauté sociale. En outre, il n'y avait alors, dans les villes et les bourgs effectivement tombés sous autorité islamique, jamais de *statu quo* : c'est de l'intérieur du dogme que s'expriment les tensions qui traduisent le rapport perpétuel de toute société avec sa réalité. Les différentes façons d'expliquer le Coran, la prolifération des écoles juridiques, les schismes, les malentendus, etc., ne sont que les signes de la pression exercée continuellement par la vie matérielle sur le dogme, qui pousse à le réajuster en permanence.

Bibliographie

Instruments de travail

Encyclopaedia Iranica, online edition, New York, 1996-(EIr).

Encyclopaedia of Islam Online (EI Online): New Edition, Leyde, Brill, 1955-2005 (EI²).

Encyclopaedia of Islam Online (EI Online): Third Edition, 2007-(EI³).

Sources

Abū al-Fidā', Ismā'īl b. 'Umar, *Ġāmi' al-masānid wa-l-sunan al-hādī al-aqwam sanan*, éd. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh AL-DUHAYŠ, Beyrouth, La Mecque, Dār ḥaḍr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī' et Maktabat al-nahḍa al-ḥadīṭa, 1998, 10 volumes.

Abū Hilāl al-'Askarī, al-Ḥasan b. 'Abd Allāh, *al-Awā'il*, Tanṭā, Dār al-bašīr, 1408 H.

Bakrī (al-), *Mu'ğam mā ista'ğama min asmā' al-bilād wa-l-mawāḍi'*, Beyrouth, Dār 'ālim al-Kutub, 1403 H, 4 volumes.

Dinawarī (al-), Abū Bakr Aḥmad al-Mālikī, *al-Muğālasa wa ḡawāhir al-'ilm*, éd. Abū 'Ubayda Mašhūr ĀL SALMĀN, Umm al-Ḥaṣṣam, Beyrouth, Ġam'iyyat al-tarbiyya al-islāmiyya et Dār Ibn Ḥazm, 1419 H, 10 volumes.

Ġāhiṣ (al-), 'Amr b. Baḥr, *al-Bayān wa-l-tabayīn*, Le Caire, Maktaba al-ḥanḡī, 1988, 3 vol., Beyrouth, 1423 H.

Ḥaḍramī (al-), Yaḥyā b. Abī Bakr, *Bahğat al-maḥāfil wa-buğyat al-amṭāl fī talḡiṣ al-mu'ğizat al-siyar al-šamā'il*, Beyrouth, Dār šādir, s. d., 2 volumes.

Ibn 'Abd al-Rabbīh, Abū 'Amr Šihāb al-dīn Aḥmad, *al-'Iqd al-farīd*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1404 H, 8 volumes.

Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh, *al-Falak al-dā'ir 'alā al-maṭal al-sā'ir*, éd. Aḥmad AL-ḤUFĪ et Badawī ṬABĀNA, Le Caire, Dār nahḍat Mišr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', s. d.

Ibn al-Aṭīr, 'Izz al-dīn Abū al-Ḥasan 'Alī, *Usd al-ğāba fī ma'rifat al-šaḡāba*, éd. 'Alī Muḥammad MU'AWWAP et 'Ādil Aḥmad 'ABD AL-MAWĠŪD, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994, 8 volumes.

Ibn al-Aṭīr, 'Izz al-dīn Abū al-Ḥasan 'Alī, *al-Kāmil fī al-ta'rīḡ*, éd. 'Umar 'Abd al-Salām TADMURĪ, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1997, 10 volumes.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad, *al-Ištiqāq*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad HĀRŪN, Beyrouth, Dār al-ğalīl, 1991.

Ibn Ḥabīb, Muḥammad, Abū Ġāfar al-Bağdādī, *al-Muḥabbar*, éd. Ilse LICHTENSTÄDTER, Beyrouth, Dār al-āfāq al-ğadīda, s.d. (1^{re} éd., Hyderabad, Maṭba'at ġam'iyyāt dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyya, 1942).

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī, *Ġamharat ansāb al-'arab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983.

Ibn Ḥamdūn, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, Beyrouth, Dār šādir, 1417 H, 10 volumes.

Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. 'Alī ŠĪRĪ, Beyrouth, Dār iḡyā al-'arabī, 1988, 14 vol. ; éd. Beyrouth, Dār al-Fikr, 1986, 15 volumes.

Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl, *al-Sīra al-nabawiyya (min al-bidāya wa-l-nihāya)*, éd. Mušṭafā 'ABD AL-WĀḤID, Beyrouth, Dār al-ma'rifa li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 1976.

Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Dīnawarī, *Uyūn a-aḡbār*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1418 H, 4 volumes.

- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Dīnawarī, *al-Ši‘r wa-l-šu‘arā*, Le Caire, Dār al-ḥadīṭ, 1423 H, 2 volumes.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Dīnawarī (attribué à), *al-Ġarātīm*, éd. Muḥammad Ġāsīm al-Ḥamīdī, Damas, Wizārat al-ṭaqāfa, 2 volumes, 1997.
- Ibn Sa‘īd al-Andalusī, *Naṣwat al-ṭarab fī ta’rīḥ ḡāhiliyyat al-‘Arab*, éd. Nuṣrat ‘ABD AL-RAḤMAN, Amman, Maktabat al-Aqṣā, 1982.
- Iṣfahānī (al-), Abū al-Faraġ, *Kitāb al-Aġānī*, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d., 24 volumes.
- Manṣūr .b al-Ḥusayn al-Rāzī, Abū Sa‘d al-Ābī, *Naṭr al-durar fī al-muḥāḍarāt*, éd. Ḥālid ‘Abd al-Ġānī MAḤFŪZ, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004, 7 vol. en 4 t.
- Marzūqī al-Iṣfahānī (al-), *al-Azmina wa-l-amkina*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1417 H.
- Nuwayrī (al-), Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā‘iq, 1423 H, 33 volumes.
- Siġistānī (al-), Abū Ḥātim Sahl, *al-Mu‘ammirūn wa-l-waṣāyā*, Le Caire, Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, s.d.
- Suhaylī (al-), *Al Rawḍ al-unuf fī šarḥ al-sīra al-nabawiyya li-Ibn Hišām*, éd. ‘Umar ‘Abd al-Salām AL-SALĀMĪ, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 2000, 7 volumes.
- Ṭabarī (al-), *Ġāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur‘ān*, éd. Aḥmad Muḥammad ŠĀKIR, Beyrouth, Mu’assasat al-risāla, 2000, 24 volumes.
- Tibrīzī (al-), Yaḥyā b. ‘Alī b. Muḥammad al-Šaybānī, *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa (Dīwān al-Ḥamāsa : iḥṭāra-hu Abū Tamām Ḥabīb b. Aws)*, Beyrouth, Dār al-qalam, s.d.
- Zamaḥšārī (al-), Abū al-Qāsim Maḥmūd Ġār Allāh, *Rabī‘ al-abrār*, Beyrouth, Mu’assasat al-‘ilāmī, 1412 H, 5 volumes.
- Zamaḥšārī (al-), Abū al-Qāsim Maḥmūd Ġār Allāh, *al-Mustaḡṣā fī amṭāl al-‘arab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987, 2 volumes.
- Yāqūt, Šihāb al-dīn Abū ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu‘ġam al-buldān*, Beyrouth, Dār šādir, 1995, 7 volumes.
- Zabīdī (al-), Muḥammad b. Muḥammad, *Tāġ al-‘arūs min ḡawāhir al-qāmūs*, Riyad, Dār al-hidāya, s.d., 40 volumes.

Études

- AḤMAD Bušrā Ġa‘far 2016, *Qabīlat Ta‘lab wa dawru-hā fī ta’rīḥ al-‘Arab qabl al-islām wa ṣadr al-islām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, « Silsilat al-rasā’il wa-l-dirāsāt al-ġāmi‘iyya ».
- ALIQUOT Julien 2012, *La vie religieuse au Liban sous l’Empire romain*, Nouvelle édition [en ligne]. Beyrouth, Presses de l’Ifpo, 2009 (généré le 19 mai 2014). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/1411>.
- AZMEH (al-) Aziz 2014, *The emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and his people*, New York, Cambridge University Press.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine 2008, « Homme ou femme ? Les juristes musulmans face à l’hermaphrodisme », in Anna CAIOZZO et Anne-Emmanuelle DEMARTINI (éd.), *Monstre et imaginaire social : approches historiques*, Paris, CREAPHIS éditions, p. 162-185.
- BIANQUIS Thierry, GUICHARD Pierre et TILLIER Mathieu 2012 (dir.), *Les débuts du monde musulman*, Paris, PUF.

- BONNER Michael 2014, « “Time Has Come Full Circle” : Markets, Fairs and the Calendar in Arabia before Islam », in Asad Q. AHMED, Behnam SADEGHI et Michael BONNER (éd.), *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Leyde, Brill, p. 15–48.
- BRIQUEL-CHATONNET Françoise 1991, « Les Arabes en Arabie du Nord et au Proche-Orient avant l'Hégire », in Christian ROBIN (dir.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 61, p. 37–44.
- CHELHOD Joseph 1986, « La place de la coutume dans le *fiqh* primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale », *Studia Islamica* 64, p. 19–37.
- CLERMONT-GANNEAU CHARLES 1901, « Le dieu nabatéen Chai' al-Qaum », *Recueil d'Archéologie Orientale* 4, p. 382–402.
- COSTA Paolo M. 1993, « Robert Bertram Serjeant », *Quaderni di Studi Arabi* 11, p. 3–6.
- GAJDA Iwona 2009, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- IMBERT, Frédéric 2013a, « Graffiti islamiques du début de l'Islam : nouvelles découvertes en Arabie Saoudite », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, II (avril-juin), p. 665–674.
- IMBERT Frédéric 2013b, « Note épigraphique sur la découverte récente de graffiti arabes mentionnant le calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (Najrān, Arabie Saoudite) », in Constantin ZUCKERMAN (éd.), *Constructing the Seventh Century*, Paris, *Travaux et Mémoires* 17, p. 731–757.
- IMBERT Frédéric 2015, « Califes, princes et compagnons dans les graffiti du début de l'Islam », *Romano Arabica* 15, University of Bucharest, Center For Arab Studies, p. 59–78.
- MORONY Michael G. 1982, *Irak after the Muslim conquest*, Princeton, Princeton University Press.
- NEUWIRTH, Angelika 2012, « Le Coran, un texte de l'Antiquité tardive », in Mehdi AZAIEZ (dir.), avec la collaboration de Sabrina MERVIN, *Le Coran, nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, p. 127–144.
- POUILLON François (dir.) 2012, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM – Khartala (1^{re} éd. 2008).
- PRÉMARE (DE) Alfred 2002, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Tétraèdre.
- RAŠĪD Nāṣir b. Sa'd 1977, *Sūq 'Ukāz fī al-ġāhiliyya wa-l-Islām : ta'rīḥu-hu wa-našāṭatu-hu*, Le Caire, Dār al-anṣār.
- ROBIN Christian 2008, « Les Arabes des “Romains”, des Perses et de Ḥimyar (III^e-VI^e s. è. chr.) », *Semitica et Classica* 1, p. 167–202.
- ROBIN Christian 2014, « The peoples beyond the Arab frontier in Late Antiquity: Recent epigraphic discoveries and latest advances », in Jitse H.F. DIJKSTRA et Greg FISHER (éd.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the peoples on the Arabian and Egyptian frontiers in Late Antiquity*, Leuven et Paris, Peeters, p. 33–79.
- ROCHE Marie-Jeanne 2012, « Introduction aux religions préislamiques d'Arabie du Nord (suite). Un exemple de sanctuaire préislamique : le Jalbal Ithlib à Madā'in Šāliḥ », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses* 119 (2010–2011), p. 77–82.
- RUBIN Uri 1990, « Ḥanīfiyya and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian Pre-Islamic background of Dīn Ibrāhīm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, p. 85–112.
- SAID Mohammed 2018, *Anbiyā' al-badw. Al-ḥarak al-taqāfī wa-l-siyāsī fī al-muġtama' al-'arabī qabl al-Islām*, Beyrouth, Dār al-sāqī.

- SERJEANT Robert Bertram 1981, « The Sayyids of Hadramawt », in *Studies in Arabian History and Civilization*, Londres, Variorum Reprints, 1981, p. 3-29.
- TILLIER Mathieu 2017, *L'invention du cadî. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- TOTTOLI Roberto 2010, « Meir J. Kister (1914-2010) », *Oriente Moderno* 90, p. 299-302.
- ZOUACHE Abbès 2013, « Ruptures, transitions, continuités dans l'histoire de l'Égypte médiévale », in Abbès ZOUACHE (éd.), *Temporalités de l'Égypte, Médiévales* 64, n° 1, p. 5-18.