

# L'Iran et l'Islam en ses débuts

Le Prophète Muḥammad, en butte aux persécutions dont lui et les siens sont l'objet à La Mecque, décide, en 622, d'émigrer à Yathrib, la future Médine, c'est l'hégire, l'*hijra*, (exil, rupture, séparation dont la date, peu de temps après, marquera également séparation, rupture entre deux ères)<sup>1</sup>. En ce lieu d'exil (*dār al-hijra*), il institue sa communauté, *umma* (le terme peut également signifier nation), dont il assure la consolidation par des expéditions militaires qui lui permettent, en 630, de revenir en vainqueur à La Mecque, où il disparaît deux ans plus tard. C'est à ses successeurs qu'il reviendra de prolonger ces expéditions en dehors de la péninsule arabique. Les succès initiaux qu'ils rencontreront contre Rome et les Sassanides leur procureront légitimité en même temps que gains substantiels ; ainsi encouragés dans leurs opérations, en une vingtaine d'années, ils se rendront maîtres, ou seront en voie de l'être, de la Syrie (634-638), de l'Égypte (640-642), de l'Irak (636-638) et de l'Iran (642-652)<sup>2</sup>. Nous reviendrons en premier lieu sur les conquêtes arabo-musulmanes avant de porter l'examen sur l'espace iranien des premiers siècles de l'Islam, sa structuration sociale, le processus de conversion de ses populations à l'Islam et, bien entendu, les dynasties en charge de son gouvernement.

## 5.1. Les conquêtes et leur prélude

Avant d'aborder ces conquêtes proprement dites, un bref détour s'impose du côté de la péninsule arabique au cours de la période qui précéda la révélation muḥammadienne puis d'évoquer également succinctement la geste du Prophète. Nous nous référerons principalement pour ces rubriques à l'ouvrage de Françoise Micheau publié en 2012 qui, nous semble-t-il, fait le point sur l'état de la recherche sur l'Islam en ses débuts.

---

<sup>1</sup> Prémare 2002, p. 272, observe que c'est en Égypte, lors de la première occupation d'Alexandrie, en 642, qu'apparaissent, sur des documents rédigés sur papyrus, des dates faisant référence à l'ère hégirienne. Cela confirmerait, note l'auteur, les sources historiographiques islamiques qui prêtent à `Umar, le deuxième successeur de Muḥammad, d'avoir institué le nouveau comput. Dans le même sens Micheau 2012, p. 199.

<sup>2</sup> Mazzoli-Guintard 2014, p. 15. Pour une présentation plus complète, avec des dates un peu différentes, notamment pour le début des opérations contre l'empire sassanide, voir Prémare 2002, pp. 128 sqq. Micheau 2012, p. 128, distingue pour sa part deux phases de conquêtes, la première de 634 à 650 qui comporte celle de l'Iran occidental, la seconde de 670 à 750 qui, s'agissant de l'Iran, concernera le Khorāsān et, plus à l'est, la Transoxiane et le Sind. C'est cette dernière considération qui conduit Hoyland 2015, p. 3, à relever que les conquêtes n'ont pas été aussi rapides que certains le prétendent et que les conquérants ont subi des revers qui ont retardé leur progression en même temps qu'ils ont dû composer avec les peuples conquis.

### 5.1.1. Des confédérations tribales à l'*umma* médinoise

Des trois confédérations de tribus qui se partageaient la péninsule, les Lakhmides de Ḥīra, alliés des Sassanides, appellation à laquelle certains préfèrent celle de Nasrides<sup>3</sup>, les Ġassānides (ou Jafnides), des frontières de la Syrie, alliés des Romains et les Ḥujrides qui, au nom des Ḥimyarites, contrôlaient une vaste partie de la péninsule<sup>4</sup>, Micheau relève qu'elles s'effondrent en l'espace d'une cinquantaine d'années entre 550 et 602, ouvrant une période de désordres :

Le déplacement du centre de gravité depuis le Yémen vers l'Arabie centrale ; l'hégémonie perse sur l'Arabie de sud ; le déclin économique qui affecte la région dans les décennies précédant l'Hégire, peut-être dû à un dessèchement du climat ; le recul du polythéisme et la diffusion du monothéisme, juif et chrétien. La voie était ouverte à une nouvelle construction politique et religieuse dans la péninsule Arabique, mais une construction qui reprenait pour une part des éléments existants.<sup>5</sup>

Un document, que l'historiographie occidentale dénomme la « Constitution de Médine » ou, selon la formule de Prémare, la « Charte de Yathrib »<sup>6</sup>, témoigne que la confédération (*umma*) instituée présente un caractère plus politique que religieux, versant qui n'est toutefois pas totalement ignoré puisque Dieu est déclaré garant du pacte de solidarité<sup>7</sup>. Micheau relève que Muḥammad aurait été appelé à Yathrib pour mettre un terme aux conflits qui opposaient les clans et que les formulations utilisées, d'allures juridiques et politiques, visent à promouvoir l'alliance et la solidarité entre les participants qui reconnaissent en Muḥammad un chef « dont la fonction première est celle d'arbitre »<sup>8</sup>. Poursuivant ses réflexions, la chercheuse s'interroge sur le sens à donner au terme *mū'minūn* qui désigne les participants à la charte, relevant que le sens habituel « croyants », ne convient pas en l'occurrence. Elle se rallie à la proposition de Prémare qui rend le terme par « affidés », pour autant qu'on lui donne son sens propre « ancien et non péjoratif » bâti

---

<sup>3</sup> Micheau 2012, p. 67, Daryaei 2016, p. 81, utilise pour sa part les deux appellations.

<sup>4</sup> Micheau 2012, p. 70.

<sup>5</sup> Micheau 2012, p. 94, s'agissant du dessèchement du climat la chercheuse note que cette question « n'a pas retenu l'attention qu'elle appelle malgré les possibilités offertes par les recherches actuelles » (note 13 p. 95). Hoyland 2015, p. 62, note que l'idée d'une dégradation du climat a été en vogue au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et observe que des données archéologiques récentes témoignent d'une baisse importante de la population dans l'est et l'ouest de la péninsule arabique au cours des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, peut être due à des causes environnementales, ce que des investigations complémentaires permettraient de vérifier. Au sujet de l'émergence de La Mecque au cours des dernières décennies du VI<sup>e</sup> siècle, voir Morony 2017, p. 12.

<sup>6</sup> Micheau 2012, p. 95, Prémare 2002, p. 88. Micheau observe que la formulation de Prémare est plus appropriée, le nom de Yathrib y apparaissant à trois reprises alors que celui de Médine n'y figure pas. Prémare 2002, p. 90, date la charte des toutes premières années de l'hégire, observant qu'elle a fait l'objet d'adjonctions jusqu'en 7/628-629.

<sup>7</sup> Micheau 2012, p. 97.

<sup>8</sup> Micheau 2012, p. 96.

sur le mot *fides* (foi) et visant par conséquent ceux qui peuvent « se fier » les uns aux autres<sup>1</sup>. Il convient à ce stade, de s'intéresser un instant à la biographie de Muḥammad.

Une telle biographie est impossible considère en substance Prémare, après avoir livré cette citation figurant dans l'introduction du *Mahomet* de Rodinson :

Une biographie de Mahomet qui ne mentionnerait que des faits indubitables, d'une certitude mathématique, serait réduite à quelques pages et d'une affreuse sécheresse. Il est pourtant possible de donner à cette vie un caractère vraisemblable. Mais il faut, pour cela, utiliser des sources sur lesquelles nous n'avons que peu de garanties de véracité.<sup>2</sup>

C'est une conclusion assez similaire à laquelle parvient Ouardi après avoir observé que la Tradition avait moins pour objet d'établir une vérité historique que de fonder une histoire du salut :

Ainsi, à chaque fois qu'on tente d'écrire sur la vie du Prophète, on est confronté à un dilemme clairement résumé par Harald Motzki : on ne peut pas écrire une biographie de Muḥammad sans être accusé de faire un usage non critique des sources de la Tradition ; en même temps, dès qu'on commence un travail critique sur les sources musulmanes, il devient impossible d'écrire une seule ligne sur la biographie du prophète. Cela a conduit des historiens comme Jacqueline Chabbi à faire des constats désespérés et à affirmer que la biographie du Prophète est tout simplement « impossible ». John Wansbrough pense que cette « impossibilité » ne vient pas du manque d'information mais du fait que l'histoire relatée dans la Tradition est elle-même une construction.<sup>3</sup>

Micheau observe pour sa part qu'aucun consensus ne ressort des nombreux travaux qui se sont consacrés à la geste muḥammadienne : elle tire néanmoins deux lignes de force qui s'en dégagent. La première est la prise de distance avec la tradition qui soulignait la radicalité d'un message muḥammadien qui aurait opéré rupture avec la période d'ignorance qui le précédait. La seconde repose sur la conviction que « la communauté musulmane a construit une figure prophétique devenue un modèle normatif »<sup>4</sup>. Il est temps d'en venir aux conquêtes, nous leur appliquerons le composé « arabo-musulmanes », l'expression « conquêtes arabes » portant en « filigrane » des interprétations erronées pour l'Iran oriental « où les armées étaient largement composées de non-Arabes »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Micheau 2012, p. 96, Prémare 2002, p. 93, l'auteur relève en outre que la racine `MN, d'où est issu le verbe *āmana* dont *mū`min* (le singulier de *mū`minūn*) est le principe actif, « tourne autour des notions de sauvegarde, de sécurité et de garantie, ce en quoi on peut se fier ».

<sup>2</sup> Prémare 2002, p. 30, la citation de Rodinson figure en p. 12 de son ouvrage.

<sup>3</sup> Ouardi 2017, p. 250.

<sup>4</sup> Micheau 2012, p. 98.

<sup>5</sup> Micheau 2012, p. 133. L'option retenue par Hoyland 2015, p. 5, est différente, pesant les qualificatifs à adjoindre au terme conquête il observe qu'aussi bien *arabe* qu'*islamique* sont d'une certaine façon inappropriés puisque les conquérants n'étaient pas tous arabes et musulmans. Il se résout finalement à utiliser le terme arabe pour ne pas donner à penser que la religion a joué un grand rôle dans les conquêtes, ce qui, selon lui, est douteux. Pour ne pas être insensible à cet argument nous nous sommes rallié à la position de Micheau.

## 5.1.2. Les conquêtes arabo-musulmanes

Les injonctions coraniques à mener le combat, note Micheau, s'accompagnent d'une double promesse s'articulant, selon (Coran 48 : 20), sur le paradis pour ceux qui trouvent la mort lors de l'engagement et « un riche butin » pour ceux qui participent au combat, elle ajoute que :

Ce n'est qu'après les conquêtes, en raison du succès qu'elles ont remporté, mais aussi de la résistance de l'Empire byzantin qui impliquait de maintenir la mobilisation aux frontières, que les musulmans ont donné une portée universelle aux appels coraniques à la lutte et forgé la doctrine du jihād, entendu comme guerre juste ordonnée par Dieu contre les non-musulmans.<sup>6</sup>

Elle relève de surcroît que « le jihād a évolué au cours de l'histoire, tant dans sa définition que dans sa mise en œuvre »<sup>7</sup>. Les récits arabes de la conquête, les *futūḥ*, dont différents épisodes ont connu une forme écrite dès le début du VIII<sup>e</sup> siècle, ont donné lieu, à la fin du VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècles, à de plus vastes compilations<sup>8</sup>. La chercheuse relève que les éléments ainsi rassemblés, voire fabriqués<sup>9</sup>, outre la légitimation des conquêtes, pouvaient aussi répondre à des considérations très pratiques, notamment en termes de fiscalité islamique, où les conditions dans lesquelles une ville ou une région s'était soumise, par la force (*`anwa*), ou par traité (*ṣulḥ*), ont pu constituer une référence pour la fixation, ou la

---

<sup>6</sup> Micheau 2012, p. 130. Les références que Micheau opère ici au Coran conduisent à relever que, selon Prémare 2004, p. 131, le texte coranique, au moins jusqu'à l'époque de `Abd el-Malik (685-705), se présentait comme « un assemblage de fragments divers et discontinus ». C'est également au califat de `Abd el-Malik qu'Amir-Moezzi 2011, p. 16, fait référence pour l'établissement du Coran officiel, observant, p. 21, « des convergences frappantes » entre, d'une part, l'histoire de la rédaction des sources scripturaires, « le Coran et le Hadith », et, d'autre part, « les conflits fratricides qui éclatèrent dès la mort du Prophète », voir également le même ouvrages p. 81 sqq. Micheau 2012, p. 106, observe pour sa part que : « Dans ce processus d'établissement d'un livre unique, le califat de `Abd el-Malik (685-705) a été déterminant si l'on en juge par les attestations épigraphiques, numismatiques et codicologiques remontant à cette époque. ». La chercheuse ajoute, p. 111, qu'en attendant l'examen de l'ensemble des sources exceptionnelles que constituent les fragments de manuscrit très anciens découverts à Ṣan`ā, en 1972, l'étude des manuscrits déjà connus, bien qu'ils soient incomplets et que, notamment, les versets ne soient pas numérotés et les titres des sourates ne soient pas portés, atteste « qu'une version du Coran, proche de celle qui va s'imposer, circulait avant la fin du VII<sup>e</sup> siècle. ». Elle rappelle enfin que ce n'est qu'au X<sup>e</sup> siècle, à Bagdad, qu'est définitivement interdite la circulation de recensions non officielles, en même temps que sont fixés les 7 modes de lecture autorisés (*qirā`āt*), augmentés par la suite à 14, qui ne se distinguent que « par de légers détails formels » (p. 108).

<sup>7</sup> Micheau 2012, p. 131. On ne fera ici que rappeler la distinction classique entre la lutte armée contre les infidèles (*jihād* mineur) et le *jihād* majeur, défini par le soufisme comme « un combat intérieur contre les passions et une étape indispensable pour accéder à l'union mystique ». (Sourdel 2004, p. 437).

<sup>8</sup> Micheau, 2012, p. 137, la chercheuse relève que, dans le Coran, le terme *fath* (pl. *futūḥ*) revêt plusieurs significations telles qu'ouverture, jugement, faveur, aide ou victoire accordée par Dieu, sans toutefois se rapporter à la notion de conquête qui est rendue par d'autres termes. Elle en conclut que : « Les premiers auteurs d'ouvrages de *futūḥ*, en désignant ainsi les expéditions victorieuses qui ont conduit à la domination par l'islam de vastes espaces ont voulu y voir le témoignage de la bienveillance et du soutien de Dieu envers sa communauté. Cette terminologie montre que la littérature de *futūḥ* relève de l'histoire du salut. ». Nous l'avons vu plus haut. C'est bien dans ce cadre qu'il convient de situer la *Chronique*, la différence étant que, dans l'ouvrage de Ṭabarī, prophètes et rois sont posés comme dons de Dieu, les histoires des Israélites et des Perses confluent dans le califat.

<sup>9</sup> Micheau 2012, p. 142.

négociation, des prélèvements<sup>10</sup>. Il a paru judicieux, pour illustrer ce qui précède, d'examiner plus concrètement la façon dont un auteur rend compte de la conquête de l'empire sassanide. Son arabité est discutable, il s'agit de Bal'amī<sup>11</sup>, mais il s'inscrit clairement, quoique tardivement, dans le cadre qui intéresse cette rubrique. Le choix de cet auteur dont le récit est suffisamment détaillé sans l'être trop (il occupe de l'ordre de 200 p. dans l'édition sur laquelle nous avons travaillé), permettra de consacrer à cette question la place qui lui revient dans notre recherche ; elle ne peut être éludée sans toutefois y tenir une place trop importante.

Le récit s'ouvre par le rappel de l'affaiblissement de la Perse dont le gouvernement, après Kavād II, « était tombé dans les mains de femmes et d'enfants »<sup>12</sup> ; Abū Bakr demande à l'un de ses généraux de marcher vers Ctésiphon. Ces événements surviennent, selon Bal'amī, en 12/633, la bataille de Qādisiyya, près de l'actuelle Kūfa<sup>13</sup>, est quant à elle simplement datée de 14/635-636, quant à celle de Nihāvand, à proximité d'Hamadān, le *Tārīḥnāme*, plusieurs pages après celles consacrées à la bataille en tant que telle, évoque la 21<sup>e</sup> année de l'hégire (641/642), ces différentes dates bien qu'imprécises, n'apparaissent pas comme profondément erronées<sup>14</sup>. Après Nihāvand, la conquête se poursuit par les prises du Gorgān et du Ṭabaristān, datées de 22/642-643, de même que celle du Khorāsān ; ce n'est qu'ensuite, au début de la 23<sup>e</sup> année de l'hégire, que `Umar envoie une armée dans le Fārs<sup>15</sup>. Toutefois, les opérations n'en restent pas là, entre contre-offensives et soulèvements, le récit couvre une période d'une vingtaine d'années qui s'achève en 32 /652, ce que confirme Wiesehöfer :

*the priority given to the conquest of Iran that generated and sustained an external force great enough to overwhelm the resources of the Sasanians and to overrun the whole of Iran within twenty years of the Prophet's death.*<sup>16</sup>

---

<sup>10</sup> Après avoir relevé que, selon Cahen, les traités authentiques ou reconstitués *a posteriori* peuvent traduire « les conceptions des premières générations de musulmans », Prémare 2002, p. 187, énonce que « pour émettre un jugement sur cette question, l'on doit prendre surtout en considération le cadre théorique du droit islamique dans lequel se plaçaient les historiographes musulmans, à une époque tardive et postérieure aux conquêtes, en ce qui concerne l'alternative « paix » ou « force ».

<sup>11</sup> Peacock 2007, p. 31, observe que la famille de Bal'amī appartenait à la tribu arabe de Tamīm, ou à ses clients iraniens.

<sup>12</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 85.

<sup>13</sup> Sourdel 2004, p. 682.

<sup>14</sup> Micheau 2012, p. 138, observe ainsi que, selon les auteurs de *futūḥ*, les dates de la bataille de Qādisiyya varient de mars 635 à janvier 638. Huyse 2005, p. 54, propose pour sa part 636 pour Qādisiyya et 642 pour Nihāvand. Feuillebois 2018, p. 26, retient 633 comme date des premiers engagements avant de situer Qādisiyya en 637 et Nihāvand en 642. Quant à Wiesehöfer 2011, p. 112, qui, à plusieurs reprises, évoque les échanges féconds qu'il a eus sur ces questions avec Howard-Johnston, il situe la bataille de Qādisiyya en février 638 et celle de Nihāvand en 642. Hoyland 2015, reprenant les éléments fournis par Sébéos, évoque de premières escarmouches à la fin des années 620 et au début des années 630, puis des engagements à une plus large échelle à partir de 636 (p. 51). Ce sont des sources musulmanes qu'il retient pour dater la bataille de Qādisiyya de janvier 638 (p. 52), avant de faire de nouveau référence à Sébéos pour situer Nihāvand en 641/642 (p. 85). Pour des dates sensiblement identiques, voir C. F. Robinson, 2011, p. 196.

<sup>15</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 241.

<sup>16</sup> Wiesehöfer 2011, p. 113, Zotenberg 2001, II-2 p. 293.

La conquête de l'Érānšahr aura ainsi vu à l'œuvre les trois premiers successeurs du Prophète, Abū Bakr (632-634), `Umar (634-644) et `Oṭmān (644-656)<sup>17</sup>, il faudra néanmoins une cinquantaine d'années supplémentaires, également ponctuées de soulèvements, pour que soient capturées Boukhara et Samarcande, respectivement en 709 et 712<sup>18</sup>. La plupart des dates proposées par Bal`amī n'apparaissent donc pas comme profondément erronées, et n'exposent pas à une difficulté comparable à celle à laquelle on est confronté pour la conquête de la Syrie dont la chronologie, selon Micheau « a été entièrement établie *a posteriori* et est totalement incertaine. »<sup>19</sup>. Nous continuerons par conséquent à nous référer, sauf indications contraires, aux dates hégiriennes proposées par le *Tārīḥnāme*. On reviendra, dans un premier temps, sur les opérations militaires proprement dites, avant d'examiner la façon dont le récit Bal`amī rend compte de la distinction entre territoires conquis par capitulation ou par la force.

## Les opérations militaires proprement dites

S'agissant tout d'abord des aspects les plus stratégiques (nomination des chefs d'armées, engagement des opérations, limites à l'intérieur desquelles il convient de les maintenir), il ressort du *Tārīḥnāme* que les décisions majeures sont prises par le calife<sup>20</sup>, celui-ci étant, à

---

<sup>17</sup> Les dates des trois premiers califes telles qu'elles figurent dans le *Tārīḥnāme* sont également celles fournies par Sourdel 2004 et Bosworth 1996, p. 25.

<sup>18</sup> Hoyland 2015, p. 242. Au sujet des difficultés propres à ces dernières conquêtes ainsi que sur la Seconde Discorde (opposée à la Grande Discorde qui oppose `Alī à Mu`āwiya de 656 à 661), dont les conséquences se sont fait sentir pendant quasiment une décennie (683-692), voir Hoyland 2015, p. 149 sqq. Voir également sur ces questions Feuillebois 2018, p. 26. Pour sa part Djaït 1989, p. 411, note qu'au Khorāsān et au Sīstān la conquête était superficielle et réversible.

<sup>19</sup> Micheau 2012, p. 138. Il convient toutefois de signaler que Pourshariati 2008 consacre le troisième chapitre de son ouvrage (p.161-286) à "*The arab conquest of Iran*", relevant la non concordance des chronologies hégiriennes au regard de celles correspondant à des situations proprement iraniennes dont rend compte la tradition du *Xwadāy-Nāmag*. La chercheuse, qui analyse tout particulièrement les indications fournies par Sayf ibn `Umar, mort semble-t-il sous le califat d'Hārūn al-Rašīd (786-809), la principale source que retient Ṭabarī (p. 165), aboutit au constat que les indications fournies par celui-ci, si l'on néglige un temps les dates hégiriennes qu'il leur attribue (p. 171), sont le plus souvent corroborées par les récits se rapportant à la fin de la dynastie sassanide qu'elles contribuent même à enrichir. C'est par conséquent en se référant à l'histoire iranienne, et notamment aux preuves numismatiques dont on dispose, que Pourshariati reconstitue les éléments fournis par Sayf et les intègre dans une correspondance temporelle à ses yeux « remarquable » (p. 282), qui resitue la conquête initiale de l'Irak au cours de la période 628-632. Effet collatéral de cette conclusion, la chercheuse suggère que le Prophète était encore vivant dans les débuts de la conquête et qu'Abū Bakr était alors un général en charge du commandement des armées arabes (285). Wiesehöfer 2011, p. 98, cite l'ouvrage et observe qu'il n'a pas modifié son appréciation sur la fin de l'empire sassanide. Dans le même sens Wiesehöfer 2010, p. 139.

<sup>19</sup> Micheau 2012, p. 138.

<sup>20</sup> Ce n'est que par convention que nous utilisons en l'occurrence le titre de « calife » aux successeurs du Prophète. Micheau 2012, p. 206, met en évidence que ce n'est qu'à partir de `Abd el-Malik (685-705) que la titulature *ḥalīfat Allāh* (lieutenant de Dieu) apparaît sur une drachme, probablement frappée à Damas dans les années 695. La chercheuse observe que le titre disparaît pour ne revenir que sur des dirhams d'al-Mahdī (775-785) puis d'al-Ma`mūn (813-833) ; elle note également que le titre de *ḥalīfat rasūl Allāh* (lieutenant de l'envoyé de Dieu), qui aurait été adopté par Abū Bakr « relève d'une construction tardive et apologétique ». (Micheau 2012, p. 208), dans le même sens, Mazzoli-Guintard 2014, p. 46.

de rares exceptions, en permanence tenu informé par les messagers que lui adressent ses généraux ; les chefs d'armées disposent pour le reste d'une large autonomie opérationnelle et tactique<sup>21</sup>. Il est à noter que, très fréquemment, Bal`amī présente les successeurs du Prophète comme particulièrement sensibles aux conseils formulés par leurs proches. On relèvera ainsi, qu'après la soumission de Hīra et du Sawād<sup>22</sup>, Khālid ibn al-Walīd, qui a mené à bien la campagne, se tient à proximité de cette ville afin d'y rassembler ses troupes et de marcher sur Ctésiphon ; c'est finalement en Syrie que l'envoie Abū Bakr, `Umar ayant convaincu le calife de confier l'armée au vainqueur de Hīra alors qu'il envisageait dans un premier temps de la faire conduire par trois autres généraux<sup>23</sup>. De la même façon, après la conquête de l'Ahwāz, le commandant des troupes demande à Abū Bakr l'autorisation de s'engager dans le Fārs ; elle lui est refusée, le calife estimant plus prudent de maintenir des communications aisées avec l'armée pour, en tant que de besoin, lui adresser des renforts<sup>24</sup>. La séquence se reproduit après la bataille de Nihāvand où l'on s'interroge quant à la suite à donner aux opérations ; `Umar, sur les conseils d'un prince perse qui, s'étant converti à l'islam, vit à Médine dans l'entourage du calife, divise ses forces en quatre corps, le premier devant se diriger vers le Khorāsān, le deuxième et le troisième vers l'Azerbaïdjan, le quatrième se voyant chargé de la prise d'Eṣfahān<sup>25</sup>.

S'agissant de l'importance des forces arabo-musulmanes et des troupes perses auxquelles elles ont à faire face, on se bornera ici à fournir quelques exemples qui n'ont d'autre vocation qu'à illustrer la façon dont Bal`amī en rend compte. Une première référence aux forces engagées se rencontre lorsque Khālid s'apprête à affronter l'armée perse lors de la bataille d'Obolla, également appelée « bataille des chaînes » en raison, précise le *Tārīḥnāme*, des chaînes que « les troupes perses avaient apportées pour lier les musulmans qu'ils feraient prisonniers »<sup>26</sup>. Le contingent rassemblé par Khālid est évalué à 18 000 hommes, forces par conséquent très comparables aux 20 000 Perses qui leur sont opposées ; peu après, à Anbār, localité située entre le Sawād et Ctésiphon, Khālid et ses 30 000 hommes font face à une troupe de 70 000 hommes<sup>27</sup>. Rien à voir par conséquent avec les 150 000 hommes dont dispose Rostam à Qādisiyya, alors que Sa`d ne peut toujours compter que sur 30 000 hommes<sup>28</sup>, des chiffres identiques étant donnés pour la bataille de Nihāvand<sup>29</sup> : ces

---

<sup>21</sup> Ces éléments correspondent assez bien à ce qu'énonce Micheau 2012, p. 134 : « La conquête est donc constitutive de la formation d'un État islamique, qui chercha et réussit à s'imposer dans une Arabie jusque-là fortement fragmentée. Elle résulte d'une politique générale, décidée par les califes et l'élite dirigeante, et non d'entreprises opportunistes engagées à la seule initiative des chefs des armées, même si ceux-ci avaient une grande latitude pour organiser les opérations. ». Hoyland 2015, p. 68, confirme que, selon Sébéos, le calife prenait les décisions les plus importantes ; quant à Wiesehöfer 2011, p. 113, il considère que la conquête a résulté plus de la force des Arabes que de la faiblesse des Sassanides, parmi les éléments constitutifs de cette force il cite "*the well-developed statecraft and organisational capability of Mecca.*"

<sup>22</sup> C'est-à-dire de la plaine alluviale du Tigre et de l'Euphrate (Sourdel 2004, p. 735).

<sup>23</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 105.

<sup>24</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 194.

<sup>25</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 217.

<sup>26</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 89.

<sup>27</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 98.

<sup>28</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 144.

éléments comportent, bien entendu, une grande part d'exagération, certains chercheurs évaluant les forces en présence à Qādisiyya à 12 000 hommes contre 30 000 pour l'armée sassanide<sup>30</sup>. Le genre *futūh* est certainement propice aux excès, tout spécialement dans des situations où la disparité des forces est telle que seule une intervention divine peut expliquer le sort des armes<sup>31</sup>; au reste l'histoire est fertile en épisodes où des armées pêchant par excès de confiance sont défaites par des troupes qui leur sont largement inférieures en nombre et en armement<sup>32</sup>. Il est à noter, quelles que soient les forces en présence, que l'affrontement général est parfois précédé de combats singuliers opposant un ou plusieurs héros, le *Tārīhnāme* en évoque ainsi en prélude aux batailles d'Obolla et de Qādisiyya. Dans certains cas, comme devant Eṣfahān, le combat singulier se substitue au choc des armées, le général perse terrassé acceptant en l'occurrence de payer un tribut ouvrant droit à la conclusion d'une paix<sup>33</sup>. Ce sont précisément ces aspects qu'il nous convient maintenant d'examiner.

## Conversions, tributs et soumissions par la force

Ces questions recourent, comme on l'a vu plus haut, l'opposition soumission par la force (*ʿanwa*) à celle obtenue dans le cadre d'un traité (*ṣulḥ*) qui participent de l'histoire de la conquête en même temps qu'elles revêtent une importance considérable au regard du droit de la conquête; elles sont traitées de façon récurrente par les *futūh*<sup>34</sup>, observation qui s'applique parfaitement au *Tārīhnāme*; sa lecture conduit toutefois à distinguer des principes simples à énoncer de problématiques ou encore de situations d'une rare complexité.

## Des principes simples d'énoncés

Khālīd engage sa campagne contre l'empire sassanide et, dans le Sawād, sur la route qui mène à Ḥīra et Kūfa, il arrive à proximité d'une bourgade, qu'il s'apprête à attaquer, lorsque des habitants viennent le trouver et lui demandent « la paix en échange d'un tribut », ce à quoi le général consent; ce fut, déclare Balʿamī, « la première fois que l'on imposa un tribut

---

<sup>29</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 210.

<sup>30</sup> Gershon Lewental 2014. Zarrīnkūb 1975, p. 10, évoque quant à lui des forces arabes comprises entre 6 000 et 38 000 hommes et une armée sassanide comptant entre 20 000 et 30 000 hommes, certaines sources avançant même plus de 100 000 hommes. Pour la bataille de Nihāvand, Hoyland 2015, p. 85, par référence à Sébéos, évalue la troupe arabe à 40 000 hommes contre 60 000 pour les Iraniens.

<sup>31</sup> Souvenons-nous cela étant des chiffres évoqués plus haut qui voient Bahrām V à la tête d'un modeste détachement triompher d'une armée « turke » pléthorique, il est vrai en utilisant une ruse dans les conditions que nous avons analysées.

<sup>32</sup> Voir l'exemple donné par Sauer de la défaite de Pērōz contre les Hephtalites (Sauer 2017, p. 263).

<sup>33</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 220.

<sup>34</sup> Micheau 2012, p. 142.

sous le règne de l'islam »<sup>35</sup> ; il est précisé que Khālid fit alors rédiger un acte par lequel « il accordait à ces hommes la paix en leur imposant un tribut »<sup>36</sup>. Ce Khālid, outre les qualités qu'il développait au combat, semble avoir été doté d'une grande vivacité d'esprit<sup>37</sup>, puisque le paragraphe suivant du *Tārīḥnāme* le met en scène devant Ḥīra, énonçant à celui qui est venu à sa rencontre : « Ô Iyās, choisis l'un de ces trois partis ; accepte notre religion, ou paye un tribut, ou prépare-toi à la guerre »<sup>38</sup>. Ḥīra, est-il indiqué choisit de verser un tribut sans que toutefois un acte soit mentionné qui aurait enregistré l'accord intervenu ou le montant de la somme fixée. Une proposition identique sera peu après présentée aux défenseurs d'Obolla, ils la déclineront et la ville sera pillée. Bal'amī mentionne également qu'une lettre portant des propositions de même nature aurait été adressée au *Šāhān šāh*, une autre étant adressée « au peuple »<sup>39</sup> ; ces offres sont renouvelées auprès de Yazdegerd III lors de la réception d'une ambassade<sup>40</sup>. Sans prétendre à l'exhaustivité, on notera, qu'après la bataille de Nihāvand, le *dehqān* commandant la place d'Hamadān accepte de négocier une paix que sanctionne la rédaction d'un traité, ce qui permet à Bal'amī de poser clairement l'opposition *`anwa* vs. *ṣulḥ*, observant : « C'est ainsi que Hamadān fut prise par composition, tandis que Nihāvand fut prise par les armes »<sup>41</sup>. Ce n'est plus un *dehqān* mais un *marzbān* qui négocie pour le Gorgān, il se convertit lui-même à l'islam et s'engage, par convention, à payer l'impôt ordinaire pour les habitants qui adopteront la nouvelle religion et la capitation pour les autres<sup>42</sup> : quant aux villes de Ṭūs, Bāwend et Nisā, le *Tārīḥnāme* relève simplement qu'elles furent acquises « soit par force, soit par capitulation »<sup>43</sup>. Les principes sont ainsi clairement posés, régulièrement rappelés, illustrés ou développés comme, par exemple, dans les consignes que donne `Umar à Salama ibn Qays, le général qu'il envoie contre des Kurdes qui se livrent à des actes de brigandage :

Quand tu te trouveras en face des ennemis, ne te hâte point de les attaquer ; invite-les d'abord à embrasser l'islam ; s'ils refusent, exige qu'ils payent le tribut, et s'ils ne veulent pas s'y soumettre, emploie la force. S'ils demandent grâce, en invoquant la volonté de Dieu, ne leur accorde pas grâce ; car tu ne connais pas la volonté de Dieu à leur égard ; fais grâce seulement conformément aux lois de l'islam que tu connais. Si vous êtes victorieux, ne dérobez rien du butin ; que rien ne

<sup>35</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 86, texte légèrement modifié.

<sup>36</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 86. Hoyland 2015, p. 96, observe à ce sujet que le respect de la vie et des biens en l'échange d'un tribut faisait partie du paysage moyen-oriental de l'époque, l'usage étant, en principe, observé tant par les Byzantins que par les Sassanides. Voir également les références que le *Kitāb al-Ḥarāj* opère en la matière énonçant par exemple que le Prophète n'a « jamais combattu aucun groupe sans l'appeler à reconnaître Allāh et son Apôtre ». (Fagnan 1921, p. 295), voir également pp. 296 et 329.

<sup>37</sup> Ce compagnon du Prophète « héros de la période des conquêtes arabo-musulmanes » notent J. et D. Sourdél dans la notice qu'ils lui consacrent, « aurait joué un rôle actif de chef de guerre et mérité le surnom de *sayf Allāh* ou « sabre de Dieu ». (Sourdél 2004, p. 468). Voir également Prémare 2002, p. 126.

<sup>38</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 86.

<sup>39</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 98.

<sup>40</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 143. Voir sur cette question Savran 2018, p. 170, qui observe que la tradition des *futūḥ* tend à présenter cette entrevue comme celle qui dans la Bible fait état de la réception de Moïse par Pharaon.

<sup>41</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 216.

<sup>42</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 226.

<sup>43</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 293.

soit soustrait au partage. Dans le massacre, épargnez les femmes, les enfants et les vieillards. Ne coupez pas les nez, les oreilles, les pieds ni les mains aux cadavres.<sup>44</sup>

Ces propos, même s'ils ont besoin d'être rappelés, ce qui signifie qu'ils ne sont pas toujours respectés, illustrent les analyses selon lesquelles les conquérants « ont assurément respecté les populations, ils ne se sont pas livrés à des destructions massives et ils n'ont pas imposé leur propre religion par la coercition. »<sup>45</sup>. Le *Tārīḥnāme* fait toutefois ressortir des cas où, peut-être faute de sources, l'auteur se montre lacunaire, d'autres qui, à l'inverse, donnent lieu à des négociations inhabituelles, il permet en outre d'identifier des situations particulièrement confuses.

### Lacunes, négociations inusitées et situations confuses

Un premier type d'énoncés lacunaires correspond à des batailles engagées sans que le texte mentionne si des propositions ont été faites à l'adversaire, les éléments de contexte ne permettant pas par ailleurs d'éclairer la situation. Il en va ainsi de la bataille de Madsār, près d'Obolla, qui s'engage par un combat singulier sans que Khālid présente à son adversaire les alternatives qui lui sont proposées<sup>46</sup>. Un autre type d'énoncés lacunaires recouvre des situations où il est fait état d'une capitulation et d'une prise de butin, comme à Iṣṭakhr<sup>47</sup> ou encore à `Ayn al-Tamr, ville pourtant désertée par les troupes qui s'y étaient réfugiées, Khālid exige de la population, qui demande à capituler, une reddition « à discrétion » : la ville est alors livrée au pillage, certains sont réduits en esclavage et d'autres exécutés<sup>48</sup>.

A ces conquêtes peu explicitées s'opposent celles dont les termes de la négociation sont particulièrement développés. C'est ainsi que, lors de la première conquête de la Mésopotamie, alors que les lettres de soumission arrivent de tous côtés, les banū Taglib, une tribu arabe de confession chrétienne, n'acceptent de se soumettre qu'à condition de payer un impôt qui, pour être le double de celui acquitté par les musulmans, ne soit pas

---

<sup>44</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 254, texte légèrement modifié.

<sup>45</sup> Micheau 2012, p. 147. L'auteur, faisant référence à des travaux récents, poursuit en relevant « qu'il semble toutefois difficile d'en conclure [...] que l'islam des débuts ait été un mouvement œcuménique de réforme monothéiste qui n'aurait suscité que peu d'opposition. ». Dans le même sens, Hoyland 2015, p. 63, relève que certains auteurs, dans un monde où l'islamophobie a tendance à se développer, ont été portés à minimiser le rôle de la violence lors de la conquête arabo-musulmane. Il souligne que tous les empires ont fait usage de la violence et qu'à l'époque où les Arabes sont entrés en scène l'usage de la violence à des fins religieuses était considéré comme acceptable sinon souhaitable.

<sup>46</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 90, il en va de même pour d'autres engagements, voir, par exemple p. 100, 104 et 131.

<sup>47</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 242. Sourdel 2004, p. 172, fait état d'une distinction établie, un temps, entre le butin obtenu par la force (*fay`*) et celui résultant de l'application d'un traité (*ḡanīma*), distinction qui « apparut bientôt caduque. »

<sup>48</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 100. Hoyland 2015, p. 97, note que les historiens musulmans du IX<sup>e</sup> siècle ont eu tendance à ériger en système le choix qui aurait été offert entre la conversion, le versement d'un tribut ou le combat ; il observe que suffisamment de récits échappent à ce canon pour douter qu'il ait pu constituer une règle.

appelé « tribut », terme qu'ils jugent humiliant ; l'affaire remonte jusqu'à `Umar qui fait droit à la requête des intéressés mais exige, en revanche, que leurs enfants ne soient pas élevés dans la religion chrétienne mais dans l'islam<sup>49</sup>. Plus simple en son principe est la négociation proposée dans le Ṭabaristān où, soucieux d'indépendance ou d'autonomie comparable à celui exprimé plus haut par le *marzbān* du Gorgān, les *spāhbed* locaux acceptent de payer un tribut à condition qu'il fasse l'objet d'une somme globale versée pour toute la province et que, d'autre part, celle-ci ne soit pas tenue de fournir des troupes en cas de conflit<sup>50</sup>. C'est une autre négociation qui attend le commandant des troupes en charge de la prise de Derbend. Le prince local, un certain Šahryār, en échange de la défense des défilés, demande en effet que le territoire soit exonéré de tout impôt ou capitation. L'affaire remonte bien entendu jusqu'à `Umar, qui accepte cette proposition, dont Bal`amī observe que les termes furent également appliqués lors de la conquête de la Transoxiane<sup>51</sup>.

La simplicité des principes régissant le droit de la conquête peut être également mise à mal par le tour que prend le sort des armes, un ennemi, tant qu'il n'est pas définitivement défait, pouvant reprendre ce qu'il avait précédemment cédé. Il est de la sorte noté qu'en 14/ 635-636, il apparaît que tout le Sawād jusqu'à Madā`in (Ctésiphon), qui avait été réduit par Khālid, doit être reconquis, les habitants, est-il précisé, qui avaient détruit leurs traités et s'étaient soumis à Rostam, demandent à Sa`d de renouveler les accords précédemment souscrits. L'affaire est portée devant `Umar qui, après délibération avec les compagnons du Prophète, invite son général à maintenir les conditions initiales pour ceux qui sont restés fidèles et sont venus se soumettre, et à traiter les autres comme il se doit. La formule qu'utilise Bal`amī en conclusion de cet épisode est éloquent en termes de continuité fiscale :

---

<sup>49</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 177. Prémare 2002, p. 189, observe que, s'agissant des premières conquêtes « la lumière est loin d'être faite sur le système de taxation pratiqué par les conquérants ». L'auteur note qu'à côté de la taxe « aumônière » (*ṣadaqa*) à laquelle étaient assujetties les tribus nomades, s'est imposée la pratique d'une capitation (*jizīa*) spécifique aux non-musulmans des territoires conquis, notion encore floue puisque, relève l'auteur, les termes de *ḥarāj* (impôt foncier) et de *jizīa* étaient parfois interchangeables, les modalités de prélèvement n'étant pas, au demeurant, uniformes. Prémare ajoute (p. 193) que la *jizīa*, en tant que marqueur d'un statut d'infériorité, celui des « protégés » (*dhimmī*) ne semble s'être officialisée qu'avec les Omeyyades, sous le califat d'`Abd el-Malik, quand bien même les transmetteurs de traditions tendent à faire prévaloir l'idée qu'il existait, dès `Umar, une véritable autorité centralisatrice et organisatrice : « C'est là, dans une large mesure, une fiction littéraire. Il convient à tout le moins d'apporter à ce schéma de sérieuses nuances ». (p. 188). Voir également (p.188) les lignes que l'auteur consacre à la capitation en tant qu'héritage des administrations romaine et perse. Pour en revenir aux banū Taglib, Prémare 2002, p. 191, relève que certains de leurs clans avaient lutté contre les musulmans alors que d'autres avaient participé aux conquêtes à leurs côtés, il ajoute que nombre d'entre eux sont restés chrétiens tout au long du califat omeyyade, et au-delà.

<sup>50</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 227.

<sup>51</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 230. Le dispositif d'exonération ainsi mis en place n'est pas sans rappeler un passage de la *Nihāyat al-arab fī akhbār al-furs wa-l-`arab* consacré à la réforme fiscale de Khosrow I<sup>er</sup> selon lequel les marchands et les habitants des zones frontalières n'auraient pas été assujettis à la capitation (Rubin 1995, p. 247, précité). Bien qu'aucun des autres textes étudiés ne fasse état d'une telle exonération, la revendication exprimée par Šahryār tendrait à indiquer qu'elle a pu correspondre à une certaine réalité, dont l'intéressé n'aurait fait que demander la prorogation. Au sujet de l'exemption de Derbend en échange d'une aide militaire voir Hoyland 2015, p. 68.

Le tribut encore imposé aujourd'hui aux provinces du Sawād et de l'Irāq est le même que celui que recevaient anciennement les personnes auxquelles ils avaient été donnés [par le roi des Perses], et que Sa'd avait maintenu [en faveur des musulmans].<sup>52</sup>

De la même façon, il apparaît, en 31/651-652, que le Fārs, le Kermān et le Khorāsān, ont été reconquis par les Perses. S'agissant de ce dernier, il est précisé que toutes les villes qui s'étaient soulevées lors de l'arrivée de Yazdegerd III se soumirent de nouveau<sup>53</sup>. Indépendamment du flux et du reflux des armées, ce sont des villes ou des territoires un moment soumis qui peuvent entrer en sédition. Ainsi, les habitants de Ḥīra, dont on a observé plus haut la soumission dans les premiers temps de l'avancée de Khālid, apprenant que ce dernier avait dévasté, dans le Sawād, des champs leur appartenant, rompent la convention signée en accusant Khālid de l'avoir lui-même rompue. Une contre-offensive est conduite et la ville, où se sont réfugiées des troupes perses du Sawād, est de nouveau assiégée. Khālid ne se contente plus alors du versement d'un tribut mais exige la conversion de la population à l'islam<sup>54</sup> : des moines parviennent finalement à le fléchir, il accepte le versement d'un tribut, la soumission de la ville entraînant celle du Sawād dont le montant de la somme convenue est rassemblé par les *dehqān* de la province, tandis que Khālid, est-il précisé, envoie dans chaque ville deux agents, le premier comme trésorier, le second comme gouverneur, à la tête d'un détachement militaire ; il ne quittera Ḥīra que lorsque tout le tribut du Sawād lui aura été versé<sup>55</sup>. De même que Ḥīra sera entrée en dissidence, Hamadān ville, on l'a vu, un moment soumise, ne tarde pas à se révolter, il est simplement indiqué qu'elle est réduite et qu'un butin y est levé<sup>56</sup>. Le dernier exemple retenu en matière de sédition ne concerne pas une ville mais une province, l'Azerbaïdjan dont `Oṭmān apprend, en 25/645, qu'il refuse de payer le tribut convenu, il demande à Walīd ibn `Oqba d'y mettre bon ordre et il est indiqué, qu'après avoir tué un grand nombre d'ennemis et saccagé la province, les habitants se soumettent en acceptant de verser un tribut<sup>57</sup>.

A la lumière de ce qui vient d'être rapidement brossé deux éléments peuvent être suggérés : le premier consiste à faire ressortir la variété des situations auxquelles ont été confrontés les chefs de corps des armées arabo-musulmanes et les talents d'improvisation qu'ils ont dû déployer pour, dans nombre de cas, dégager les solutions les plus pragmatiques. Nul doute que la faiblesse numérique de leurs contingents les inclinait, sauf résistance manifeste, à poursuivre leurs conquêtes plutôt qu'à susciter des points de fixation

---

<sup>52</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 153.

<sup>53</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 293. Le sort de quelques villes demeure incertain, il est en effet indiqué, ce qui a été relevé plus haut, que Ṭūs, Bāwend et Nisā sont soumises par force ou capitulation. Djaït 1989, p. 414, observe que s'agissant du Khorāsān, la règle de conduite adoptée fut d'accepter le *ṣulḥ* comportant, un traité de paix, « une allégeance nominative », et le versement d'un tribut global.

<sup>54</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 94.

<sup>55</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 95.

<sup>56</sup> Zotenberg 2001, II-2 pp. 218 et 223.

<sup>57</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 283. Au sujet des révoltes de villes ou de régions précédemment soumises voir, par exemple, Hoyland 2015, pp. 112, 127 et 153.

en s'aliénant des populations le plus souvent enclines à la soumission<sup>58</sup>. Dans bien des cas il y a lieu de supposer que la fiscalité imposée par les nouveaux maîtres n'aura pas été substantiellement différente de celle pratiquée par leurs prédécesseurs.

### **Des conversions dont l'ampleur est difficile à apprécier**

On se souvient que, même s'il se plie rapidement à l'exercice consistant à proposer la conversion ou le paiement d'un tribut comme alternative à la guerre, Khālid, du moins selon le *Tārīḥnāme*, lorsqu'il entreprend sa campagne mésopotamienne, ne semble pas avoir disposé de consignes particulières en matière de conversion des populations soumises. Sans doute exige-t-il, nous venons de l'observer, la conversion des habitants de Hīra après que ceux-ci ont dénoncé l'accord conclu avec lui, mais nous avons également noté comment il se résout rapidement à convenir d'un nouveau tribut. Ces mêmes hésitations ou improvisations s'observent en 17/638 quand `Iyāḍ ibn Gānam, l'un des lieutenants de Sa`d , le nouveau commandant en chef en Mésopotamie que `Umar a nommé dès son accession au califat, après avoir démis Khālid de ses fonctions, demande aux détachements qu'il envoie contre plusieurs villes de les réduire si elles n'acceptent pas de payer tribut, oubliant en l'occurrence la branche conversion de l'alternative qu'il mentionne toutefois dans un courrier adressé à celui qu'il a chargé de la prise de Raqqa<sup>59</sup>. Imprécision de formulation objectera-t-on ! Ce n'est pas impossible, mais à cela s'ajoute que, quelques lignes plus bas, il est fait mention des lettres de soumission qui affluent de tous côtés, les conversions n'étant pas même évoquées. De fait, les cas sont extrêmement rares où, comme lors de la prise de Tikrīt, en 16/637-638, les Arabes qui, avec les Romains, défendent la ville, se convertissent en bloc à l'islam, le commandant des assaillants ayant refusé leur simple capitulation et leur ayant, d'une certaine façon, fait admettre qu'ils n'avaient rien de commun avec les Romains<sup>60</sup>. Bal'amī ne néglige pour autant pas de faire état de quelques conversions individuelles de notables<sup>61</sup>, il s'attarde par ailleurs sur la fondation, décidée par `Umar, du verrou stratégique de Baṣra et signale, à cette occasion des conversions en nombre<sup>62</sup>, et n'oublie pas, à l'occasion de la nomination d'un nouveau gouverneur à Kūfa, d'indiquer qu'il était accompagné d'un lettré, pour enseigner aux habitants de la ville, « de l'Iraq et du Sawād, le Coran et la loi religieuse et civile »<sup>63</sup>. La conquête des défilés de Derbend lui donne par ailleurs l'occasion de livrer un récit plein de saveur dans lequel `Abd er-Raḥmān, le commandant fraîchement nommé par `Umar, surmontant sa crainte d'être blâmé par le

---

<sup>58</sup> Voir en ce sens Hoyland 2015, p. 97, qui souligne l'attitude conciliante des conquérants, peu enclins à l'organisation de sièges coûteux en temps et en moyens humains.

<sup>59</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 176.

<sup>60</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 169.

<sup>61</sup> Voir, par exemple, Zotenberg 2001, II-2 pp. 201 et 226.

<sup>62</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 155.

<sup>63</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 219.

calife<sup>64</sup>, se décide à aller « jusqu'à la digue de Yādjoudj et Mādjoudj, construite par Dsou`l-Qarnaïn » pour y convertir quelques villes à l'islam<sup>65</sup>. Il réussit dans son entreprise et Bal`amī, avant de mettre en scène l'équipée merveilleuse de `Abd er-Raḥmān, relève que l'intéressé demeura à Derbend pendant les califats de `Umar et `Oṭmān ; il y mourut après avoir converti villes et défilés à la nouvelle foi. La région de Derbend n'est au reste pas la seule à apparaître comme une terre de mission : on peut à cet égard relever, qu'après la mort de Yazdegerd III, Aḥnaf ibn Qays soumet le Khorāsān, occupe Merv, Balkh et Herāt et, observe Bal`amī, propage l'islam de tous côtés<sup>66</sup>. Le dernier exemple retenu dans cette rubrique est en fait un contre-exemple, celui de conversions qui ont échoué : il se situe en 23/643-644 et `Umar est informé d'actes de brigandage commis par des Kurdes dans l'Ahwāz et le Fārs, à Salama, le général qu'il envoie contre eux, il rappelle à deux reprises que le premier objectif consiste à les convertir à l'islam<sup>67</sup>. Sourds aux propositions qui leur sont faites, les Kurdes sont taillés en pièces, un butin considérable est réuni et le calife tenu au courant de la victoire et du butin « fut très heureux de ces nouvelles. »<sup>68</sup>. Contre-exemple en termes de conversions, cette dernière affaire constitue en revanche une illustration plutôt fidèle du *Tārīḥnāme* où la récurrence des tributs versés ne trouve pas son pendant dans les conversions, ce qui tend à écarter « l'idée de conquérants mus par la volonté de convertir les infidèles. »<sup>69</sup>. Il convient maintenant de se pencher sur les « riches butins » que le Coran promet, on l'a vu, à ceux qui participent au combat.

## Des butins immenses et considérables

Le premier butin réuni par Khālid dans sa campagne initiale contre l'empire sassanide, à Obolla, est loin d'être le premier qu'il rassemble<sup>70</sup>, mais il est tel, selon Bal`amī, « qu'on n'en avait jamais vu autant »<sup>71</sup>. Celui qui est prélevé lors de la bataille suivante, à Madsār, est quant à lui « considérable »<sup>72</sup>, passent les affrontements et les butins, il faut attendre la bataille de Firāḍ sur les bords de l'Euphrate, en 12/633-634, pour qu'un butin soit qualifié

<sup>64</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 231. Il s'agit d'un des très rares cas où, dans le *Tārīḥnāme*, un commandant prend ce type d'initiative sans en référer au calife. Pour une expédition navale décidée en contravention aux ordres du calife voir Zotenberg 2001, II-2 p. 194.

<sup>65</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 231. Selon Coran 18 : 94, Masson II, p. 368, Alexandre « le bi-cornu Dū l-qarnayn » construit une digue pour arrêter les peuples de Gog et Magog qui sèment la terreur sur terre, voir sur ce point les notices dans Sourdel 2004, pp. 60 et 317.

<sup>66</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 237. Djaït 1989, p. 71, observe pour sa part que l'idée de convertir les autres peuples était absente de l'idéologie qui animait les conquérants.

<sup>67</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 254. Après avoir indiqué à Salama qu'il s'agit de convertir les Kurdes et de « délivrer les musulmans de leurs déprédations », `Umar lui rappelle la façon dont il doit procéder en des termes qui ont été cités plus haut.

<sup>68</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 254.

<sup>69</sup> Micheau 2012, p. 131.

<sup>70</sup> Pour des butins réunis en Arabie dans la période précédant immédiatement l'offensive contre l'empire perse, voir, par exemple, Zotenberg 2001, II-2 pp. 62, 73 et 77.

<sup>71</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 89.

<sup>72</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 90.

« d'immense »<sup>73</sup>, terme repris après la bataille de Namāriq<sup>74</sup> ; quant au butin issu de la bataille de Qādisiyya, il est « innombrable »<sup>75</sup> alors que celui qui est ramené, le lendemain, par le contingent qui a poursuivi, et battu, l'armée perse en déroute, est « immense »<sup>76</sup>. C'est ce qualificatif qu'utilise encore Bal`amī pour les richesses rassemblées après la prise de Madā'in (16/637-638), dont la description occupe une page du *Tārīḥnāme*<sup>77</sup>, le terme « immense » étant de nouveau employé pour le butin rassemblé quelques mois plus tard dans la ville de Jalūlā<sup>78</sup>. La bataille de Nihāvand, nous sommes donc, selon le *Tārīḥnāme*, en 21/641-642, est bien entendu source de butin, mais c'est un coffret rempli de pierres précieuses « d'un prix inestimable » qui retient plus particulièrement l'attention de l'auteur<sup>79</sup>. Au butin, une nouvelle fois « immense » récupéré lors de la prise de Ray<sup>80</sup> s'ajoutent, en 23/643-644, celui également « immense » procuré par la prise de Tawaz<sup>81</sup> ainsi que celui, « considérable », provenant de Dārābgerd<sup>82</sup> ; c'est ensuite sous forme de bétail « des chameaux et des brebis en nombre considérable », qu'un butin est prélevé dans le Kermān<sup>83</sup>, avant qu'un butin « misérable » ne soit ponctionné sur une armée en fuite dont une soixantaine de jeunes gens sont alors fait prisonniers puis rendus à la liberté, en échange de rançons versées par leurs familles<sup>84</sup>. Le dernier butin ici évoqué sera réuni en Arménie, en 25/645-646 ; il était en telle quantité, relève Bal`amī « que Walīd et ses soldats en furent émerveillés »<sup>85</sup>.

Immense et considérable sont ainsi les qualificatifs que le *Tārīḥnāme* reprend *ad nauseam* pour décrire les butins réunis par les conquérants, des indications plus précises ne sont fournies qu'en de rares occasions puisque nous n'avons identifié que 5 occurrences où il fournit des données plus précises. La première correspond à la prise de Mossoul, en 16/637-638, où les cavaliers reçoivent 3 000 dirhams et les fantassins 1 000 dirhams. Lors de la prise de Madā'in, il est indiqué que les 60 000 cavaliers et fantassins, composant l'armée reçoivent chacun 12 000 dirhams<sup>86</sup> ; le montant versé après la bataille de Jalūlā, toujours en 16/637-638, est légèrement inférieur puisqu'il est de 10 000 dirhams par combattant<sup>87</sup>. Le butin correspondant à la bataille de Nihāvand (21/641-642), n'est de nouveau plus partagé de façon égalitaire, les cavaliers recevant 6 000 dirhams alors que les fantassins n'en

<sup>73</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 106.

<sup>74</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 129.

<sup>75</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 151.

<sup>76</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 152.

<sup>77</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 166.

<sup>78</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 167.

<sup>79</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 215.

<sup>80</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 225.

<sup>81</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 242.

<sup>82</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 243.

<sup>83</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 245.

<sup>84</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 249.

<sup>85</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 283.

<sup>86</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 166, on rappellera que, selon les indications fournies par Bal`amī, Sa`d disposait de 30 000 hommes lors de la bataille de Qādisiyya.

<sup>87</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 167.

perçoivent que 2 000 ; à cette somme s'ajoute le produit de la vente d'un coffret de bijoux envoyé à `Umar mais que celui-ci a retourné, considérant qu'il devait être partagé entre les combattants. Le *Tārīḥnāme* précise que les bijoux furent vendus pour la moitié de leur valeur « aux marchands qui étaient avec l'armée », la part revenant à chaque cavalier étant de 4 000 dirhams, 2 000 dirhams pour un fantassin<sup>88</sup> ; il est à noter que dans un cas très comparable où un coffret envoyé au calife est retourné aux combattants, il n'est pas fait référence aux marchands qui suivaient l'armée mais à l'envoi de ce coffret à Baṣra où s'effectue la transaction<sup>89</sup>. La dernière référence chiffrée correspondant au partage d'un butin a trait à un trésor de Yazdegerd III que les officiers perses auraient remis à Aḥnaf ibn Qays : il est indiqué que « chacun reçut une somme égale à sa part du butin de Nihāvand. »<sup>90</sup>

Du dispositif encadrant le partage, on relèvera que, lors de la prise de Madā'in, Sa'd charge un certain `Amrū de la garde et de la distribution du butin et fait proclamer que tout doit lui être remis<sup>91</sup> ; à Nihāvand c'est en revanche un certain Sā'ib qui est « délégué par le calife pour présider à la distribution »<sup>92</sup>. Au demeurant, à s'en tenir au récit de Bal'amī, il n'apparaît pas que le partage du butin entre les combattants ait donné lieu à beaucoup d'incidents, ce dont on peut légitimement douter, ne serait-ce qu'en relevant que le calife a jugé utile d'envoyer un représentant pour présider au partage<sup>93</sup>. Tout au plus peut-on noter que, lors de la bataille de Qādisiyya, un officier s'approprie la robe d'un général perse dont il est dit qu'elle valait 100 000 dirhams ; Sa'd se fait restituer la robe mais l'officier saisit `Umar du litige, lequel invite Sa'd à se montrer moins sourcilieux vis-à-vis de l'officier qui a fait preuve d'un courage exemplaire<sup>94</sup>. Le cas, évoqué plus haut, des rançons obtenues en échange d'une soixantaine de jeunes gens donne par ailleurs lieu à une enquête conduite par `Umar ; le général mis en cause est convoqué à Médine où il subit un interrogatoire serré avant d'être blanchi<sup>95</sup>.

L'envoi à Médine du quint ne semble pas non plus avoir donné lieu à des difficultés particulières, le calife renvoyant, on l'a vu, à plusieurs reprises des objets de valeur considérant qu'il appartient aux combattants de se les partager<sup>96</sup>. Ponctuellement, la fraction revenant au successeur du Prophète vient témoigner de la gloire naissante de l'État islamique en gestation, ainsi, l'éléphant que Khālid a envoyé à Abū Bakr après la bataille d'Obolla est-il promené dans la ville afin que chacun puisse le voir<sup>97</sup>, surtout, après la prise

---

<sup>88</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 216. Morony 2017, p. 15, observe que des marchands suivaient les armées de conquête et que certains s'enrichirent par les transactions qu'ils réalisèrent dans ce cadre. Dans le même sens, Djaït 1989, p. 96, observe que « les commerçants suivent les armées à la trace, ils achètent esclaves, pierreries, objets de valeur et les revendent avec des bénéfices énormes. »

<sup>89</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 255.

<sup>90</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 240.

<sup>91</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 166.

<sup>92</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 215.

<sup>93</sup> Voir en ce sens Feuillebois 2018, p. 109.

<sup>94</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 151.

<sup>95</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 252.

<sup>96</sup> Voir, par exemple, Zotenberg 2001, II-2 pp. 215, 245 et 254.

<sup>97</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 89.

de Ctésiphon/ Madā`in, `Umar fait déposer dans la mosquée les richesses qui lui ont été envoyées, et le peuple, note Bal`amī, en est émerveillé. Il est ajouté que « On vint de tous côtés, de l'orient et de l'occident, de l'Égypte et du Yémen, à Médine, pour acheter les pierres précieuses, l'or et l'argent »<sup>98</sup>. C'est toutefois en termes de redistribution et, on l'imagine volontiers, d'équilibres et de subtils jeux d'alliance au sein des élites dirigeantes, que les fonds sont utilisés. Il est ainsi relevé qu'après la prise de Jérusalem, quelques mois par conséquent avant la chute de Ctésiphon :

Le calife, considérant qu'il y avait là une grande quantité d'argent, et, d'autre part, qu'il y avait à Médine, de nombreux compagnons du Prophète qui n'avaient pas pris part à toutes ces guerres et n'avaient rien reçu des dépouilles, prit le parti de distribuer entre eux l'argent du trésor, pour n'avoir plus à le garder.<sup>99</sup>

Après délibération, le dernier membre de la phrase citée laisse entrevoir les pressions et les appétits dont le texte ne rend pas autrement compte, `Umar met donc en place une administration en charge des distributions : il fait inscrire en tête de liste les « Benī Hāschīm » qui étaient de la famille du Prophète, en commençant par `Abbās, et attribue à chacun d'eux 20 000 dirhams, aux combattants de Badr, dont il fait partie, il fait allouer une somme de 5 000 dirhams, et ainsi de suite ; les cavaliers et les fantassins qui se trouvaient en Syrie ou en Irak recevant des sommes correspondantes à leur valeur (de 2 000 à 500 dirhams), les veuves des sommes 500 ou 200 dirhams, selon que leur mari est mort au combat ou non, les femmes du Prophète émargeant pour leur part à 1 000 dirhams. Le texte, à l'évidence de nature apologétique, fait ressortir la simplicité du mode de vie du calife, il se contente d'un vêtement d'hiver et d'un vêtement d'été, et relève, allusion, à n'en pas douter, aux pressions qui ne manquaient pas de s'exercer, qu'il prend, par la suite, la décision de faire distribuer, dans la journée même, les butins apportés à Médine<sup>100</sup>.

La période qui précède immédiatement la révélation muḥammadienne est marquée, dans la péninsule arabe, par un déclin économique, peut être provoqué par un dessèchement climatique ; l'effondrement des trois confédérations tribales qui se la partageaient, ouvre la voie à une nouvelle construction politico-religieuse dont témoigne un document établi dans les toutes premières années de l'ère hégirienne : la Charte de Yathrib. Dieu est déclaré garant du pacte de solidarité dont sont convenus les participants ; c'est le seul versant religieux qui ressorte de la charte, document de caractère juridico-politique mettant fin aux conflits opposant les parties et reconnaissant en Muḥammad un chef, entendu avant tout comme un arbitre. Les injonctions scripturaires à mener le combat sont assorties d'une double promesse : le paradis pour celui qui y trouve la mort, un riche butin pour celui qui y

---

<sup>98</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 167. Au sujet du toponyme Madā`in, littéralement « les villes », Sourdel 2004, p. 508, relève qu'il correspondait aux anciennes cités de Séleucie et de Ctésiphon.

<sup>99</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 163.

<sup>100</sup> Zotenberg 2001, II-2 p. 164. Sur l'idéologie d'un âge d'or se développant au milieu du IX<sup>e</sup> siècle et englobant la geste muḥammadienne et la période des « califes bien guidés » voir notamment Hoyland 2015, p. 134.

participe. Les récits des conquêtes arabo-musulmanes (*futūh*) donnent lieu à des épisodes écrits dès le début du VIII<sup>e</sup> siècle, puis à de plus vastes compilations à la fin du même siècle et au début du IX<sup>e</sup>. Les éléments qui y sont rassemblés, parfois fabriqués, pouvant servir à légitimer les entreprises conduites, mais également à asseoir les fondements de la fiscalité islamique qui distingue villes et territoires soumis selon qu'ils l'ont été par la force (*`anwa*) ou dans le cadre de traités (*ṣulḥ*). La chronologie que retient Bal`amī couvre une période d'une vingtaine d'années s'ouvrant en 633 pour se refermer en 652. Elle permet de relever quelques disparités avec les dates retenues par la recherche contemporaine qui tendent à se résorber avec la bataille de Nihāvand en 642. S'agissant des opérations militaires proprement dites, la lecture du *Tārīḥnāme* fait ressortir que, si les généraux en chef disposent d'une large autonomie opérationnelle, les décisions les plus stratégiques relèvent du calife, aspect sur lequel les auteurs contemporains s'accordent généralement. Quant à la disparité des forces en présence elle ne saurait surprendre, plus l'asymétrie est manifeste, plus le sort des armes ne peut qu'être lié à l'intervention divine. Les questions se rapportant à la distinction des conquêtes réalisées par la force (*`anwa*) ou par traité (*ṣulḥ*) sont au confluent de l'histoire de la conquête et de la fiscalité qui a par la suite vocation à être appliquée au territoire considéré ; le *Tārīḥnāme*, à l'instar des autres récits de *futūh*, les aborde de façon récurrente. Il semble toutefois, à s'en tenir à ce que rapporte Bal`amī, que l'option devant laquelle soit placé une ville, ou, plus généralement, un ennemi, n'ait pas fait l'objet du bagage notionnel apporté par les conquérants mais lui ait été, à l'origine, proposée par les populations concernées, ce qui tendrait à faire ressortir que la pratique était déjà appliquée tant du côté de Rome que des Sassanides. Simple en son énoncé l'alternative se complexifie au contact des réalités changeantes que propose toute campagne militaire, un territoire conquis pouvant être repris par l'adversaire, ou encore de situations singulières, les banū Taglib, arabes chrétiens, trouvant humiliant de payer une capitation mais acceptant de payer un impôt égal au double de celui auquel sont assujettis les musulmans : quant à l'autorité en charge de la passe de Derbend, elle demande, et obtient d'Umar, d'être exemptée de tout impôt en échange de la défense des défilés, jurisprudence, indique Bal`amī, qui sera appliquée lors de la conquête de la Transoxiane. Au-delà de ces cas particuliers, il semble que, d'une façon très générale, les conquérants aient favorisé les accords de reddition comportant allégeance nominale et versement d'un tribut collectif calculé de telle sorte qu'il n'emporte pas un accroissement de la pression fiscale qui aurait eu pour effet de susciter des séditions et de bloquer des troupes tendues vers la poursuite de la conquête.

A la fréquence des tributs imposés répond celle des butins « immenses et considérables » réunis par les conquérants, termes que le *Tārīḥnāme* emploie de façon plus que récurrente. Des indications chiffrées fournies en de rares hypothèses, il ressort que les partages sont effectués de manière égalitaire ou non, les cavaliers recevant alors des sommes deux ou trois fois plus importantes que celles allouées aux fantassins. Ce partage du butin entre les combattants ne semble au demeurant marqué que par de rares incidents, la présence en certaines occurrences d'un envoyé du calife en charge du partage semble toutefois indiquer

que celui-ci ne s'opérait pas sans frictions. Les objets de valeur sont négociés auprès des commerçants qui suivent la troupe à moins que les transactions ne soient effectuées à l'arrière. L'envoi à Médine du quint revenant au successeur du Prophète ne semble pas non plus avoir donné lieu à un grand nombre de difficultés, `Umar renvoyant en différentes occasions à l'armée les objets précieux qui lui ont été transmis mais qu'il estime devoir être partagés par les combattants. Cette même vision apologétique du calife se retrouve lorsqu'il institue, à Médine, une administration de la distribution des richesses qui y affluent : les parts revenant à chacun, après bien entendu délibération, reflètent certainement hiérarchies, pouvoirs et appétits, il fait montre, pour ce qui le concerne, d'une simplicité exemplaire, mais alloue à certains membres de la famille du Prophète des sommes de 20 000 dirhams, les femmes ayant perdu leur époux au combat en recevant pour leur part 500. Au regard des tributs et des butins, le *Tārīḥnāme* réserve une place relativement secondaire aux conversions réalisées lors de la conquête. En de rares occurrences, il est fait mention des pressions exercées pour que certaines populations, en particulier arabes, optent pour la conversion plutôt que pour le tribut et, si les conversions d'un petit nombre de dignitaires perses sont signalées, il n'apparaît pas que, dans la phase qui a intéressé cette section, la conquête ait principalement eu pour objet, ou pour effet, de rallier les populations soumises à la nouvelle religion, ce que confirme la recherche contemporaine.

## 5.2. L'espace iranien du VII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle

Il convient maintenant de s'attacher à l'examen de l'espace iranien, en substance le territoire des Sassanides en son dernier état, tel qu'il aura résulté des conquêtes et jusqu'à la période qui aura vu les Seldjoukides succéder aux Būyides dans la tutelle qu'ils exerceront sur les Abbasides. Cet examen portera successivement sur les moments du *cercle* entendu au sens large et portera en premier lieu sur les dynasties qui s'assureront le contrôle d'une partie déterminante de l'espace considéré ; les composantes armée et impôt seront sollicitées de même que le versant religieux, un dernier volet de l'analyse sera consacré aux évolutions de la structuration sociale au cours de la période.

### 5.2.1. Des dynasties khaldūniennes ?

En dehors de l'esprit de corps (ar. *`aṣabiyya*), notion qu'Ibn Khaldūn a placée au cœur de toute fondation d'une structure à caractère étatique, l'un des énoncés les plus attachés à l'œuvre du penseur maghrébin est celui selon lequel une dynastie ou un État est doté d'une longévité qui, sauf situation exceptionnelle, n'excède pas trois générations, ce qui, compte

tenu de la durée moyenne d'une vie humaine, correspond à 120 ans<sup>101</sup>. C'est cette durée maximum que nous retenons ici comme constituant un trait partagé par les dynasties concernées, nous nous intéresserons néanmoins à la suite de la proposition khaldūnienne qui veut en substance que la première génération conserve toute la force de l'esprit de corps et de la rudesse rurale qui l'a fait triompher, alors que la deuxième, gagnée par les facilités de la civilisation urbaine conserve toutefois assez de vitalité pour se défendre et se protéger, la troisième devenant pour sa part entièrement dépendante de l'État<sup>102</sup>. On le sait, cela a été dit en termes plus ramassés et triviaux : au loup succède le chien de garde et, au chien de garde, le mouton.

## Les dynasties califales

On mentionnera ici pour mémoire la dynastie omeyyade et l'on constatera que, si l'on s'en tient à la branche damascène, son pouvoir s'exerça pendant près de 90 ans<sup>103</sup> ; quant à ses figures les plus éminentes, Mu`āwiya I<sup>er</sup> (661-680), `Abd el-Malik (685-705) et Hishām (724-743), elles auront exercé leurs ministères pendant une vingtaine d'années (ce qui constitue les durées de règnes les plus longs de la dynastie), et auront appartenu à trois générations différentes<sup>104</sup>.

La dynastie abbaside (749-1258) aura pour sa part régné plus de cinq siècles, ce qui la pose en figure hors normes au regard de l'énoncé khaldūnien<sup>105</sup>. Toutefois, à y regarder de plus près, il ressort que, dès le transfert de leur capitale de Bagdad à Samarra, décision prise par al-Mu`taṣim (833-842), semble-t-il tant pour fuir les rixes opposant la population locale aux Turks, qui constituaient désormais le gros de ses troupes, que pour soustraire ces derniers aux influences extérieures, la perte d'effectivité du pouvoir califal avait pris un tour apparemment irréversible, même si son lustre et pouvoir symbolique mettront plus de temps à s'éroder<sup>106</sup>. Le salut de la dynastie ne tiendra bien entendu pas à l'entrée en scène des Būyides (945-1055), ni à celle des Seldjoukides qui leur succéderont en termes de mise sous tutelle du califat, mais bien dans la perte de *`aṣabiyya* de ces derniers qui permettra à al-Nāṣir (1158-1225) de lui redonner quelques couleurs et, pour la première fois depuis

---

<sup>101</sup> Cheddadi 2002, p. 441. Le terme *dawla* est en l'occurrence rendu par État alors que Monteil 1967-68, p. 260, le traduit par « dynastie », dans le même sens Martinez-Gros 2006, p. 118. Abbès 2015, p. 486, rappelle que le terme *dawla* est fortement marqué par l'idée de cycle, de rotation, de « fortune » au sens où les décrets de la fortune apportent échec ou succès. Par la suite, note l'auteur, le terme devient interchangeable avec le mot *mulk* pour désigner l'ordre, l'État ou la souveraineté. Voir également Crone 2004, p. 4.

<sup>102</sup> Voir, par exemple, Cheddadi 2002, p. 441. Il est à noter qu'Ibn Khaldūn évoque par ailleurs le prestige des lignées s'étendant non pas sur 3 mais 4 générations, mais ici non plus, rien de mécanique, puisqu'une maison peut survivre jusqu'à la cinquième ou sixième génération « mais dans un état de décadence et de déclin ». (Cheddadi 2002, p. 394).

<sup>103</sup> 661-750 selon Bosworth 1996, p. 28, 660-749 selon Sourdel 2004, p. 633.

<sup>104</sup> Pour le caractère éminent de ces trois califes voir Bosworth 1996, p. 28 et Porter 2006, p. 125-127.

<sup>105</sup> S'agissant des dates de la dynastie voir Bosworth 1996, p. 31 et Sourdel 2004, p. 10, la dynastie connaît par la suite une période égyptienne (1261-1517), le dernier calife finissant ses jours à Istanbul.

<sup>106</sup> Mottahedeh 1975, p. 76-77.

plusieurs siècles, de poser le califat en puissance internationale dans le monde islamique<sup>107</sup>. Al-Manṣūr (754-775), le frère du premier calife, est en fait le véritable fondateur de la dynastie, au terme d'un règne d'une vingtaine d'années il en aura affermi les bases et doté, avec l'édification de Bagdad, d'une nouvelle capitale à distance de la tumultueuse Kūfa où résidait son prédécesseur<sup>108</sup>. Hārūn al-Rašīd (786-809), *Mille et une nuits* obligent, est certainement le plus connu des califes de la dynastie, son bilan est néanmoins des plus contrastés : outre l'exécution, pour des raisons confuses, de son ministre principal (l'on parle désormais de ar. *wazīr*, pers. *vazīr*), qui met un terme à la lignée des Barmakides, la règle de succession qu'il choisit sera à l'origine d'une guerre civile avivée par les rivalités irako-khorāsāniennes<sup>109</sup>. Al-Ma`mūn (813-833) en sort vainqueur, philo alide, il avait désigné `Alī al-Riḏā, le huitième Imām šī`ite pour lui succéder, qui disparaîtra opportunément en 817. Le calife favorisant désormais des options mu`tazilites, contribuera au renom de la dynastie en ouvrant à Bagdad la « maison de la sagesse (ar. *bayt al-ḥikma*) » et en encourageant un mouvement de traduction sans précédent<sup>110</sup>.

## Les dynasties autonomes

Les dynasties autonomes témoignent, dès le premier quart du IX<sup>e</sup> siècle, la deuxième génération des Abbasides, de l'affaiblissement du califat. Celui-ci n'est plus en mesure d'exiger des autorités qu'il investit, ou, selon les cas reconnaît, dans telle ou telle portion de l'empire, qu'elles témoignent de leur allégeance, d'une part en prononçant la prière du vendredi (ar. *khuṭba*) en citant le calife, d'autre part en transmettant à Bagdad la part lui revenant des impôts prélevés localement et, en troisième lieu, en faisant figurer le nom du calife sur les monnaies qu'elles font frapper. Les Ṭāhirides (821-873) tiennent leur ascension à un converti de la première heure (ar. *mawlā*)<sup>111</sup> et, avant même que Ṭāhir ibn al-Ḥusayn (Ṭāhir I<sup>er</sup>, 821-822) ne se voit confier le gouvernorat du Khorāsān par al-Ma`mūn, en raison du rôle déterminant qu'il avait joué dans son accession au califat, plusieurs de ses aïeux avaient occupé des postes de gouverneurs dans l'est de la province<sup>112</sup>. Peu après sa prise de

<sup>107</sup> Sourdél 2004, p. 11, Bosworth 1968, p. 201.

<sup>108</sup> Mottahedeh 1975, p. 64-65.

<sup>109</sup> Mottahedeh 1975, p. 72-75. La définition que donne Sourdél 2004, p. 844, du terme vizir est la suivante : « titre honorifique donné au personnage qui jouait auprès du souverain, dans la plupart des États islamiques du Moyen Âge et jusqu'à l'époque contemporaine, un rôle de Premier ministre, mais qui alliait aussi à ses compétences d'ordre politique le prestige personnel d'un serviteur personnel du calife, devenu un de ses grand dignitaire. ». Cette relation personnelle de service doit, nous semble-t-il, rester en permanence présente à l'esprit dans un cadre de référence où continuera à prévaloir une conception patrimoniale du pouvoir. Plus bas, lorsque nous nous attarderons sur Niẓām al-Mulk, nous ne devons pas oublier, d'une part, qu'il fut sans doute une figure exceptionnelle, qui porta le vizirat à des sommets rarement atteints et, d'autre part, qu'il n'était en même temps pas autre chose que le serviteur des princes qu'il servait.

<sup>110</sup> Mottahedeh 1975, p. 72-75. Porter 2006, p. 131-132. *Contra*, Gutas 2005, p. 100, qui voit dans l'institution une bibliothèque sassanide reprise, sous forme d'un bureau, par les premiers Abbasides.

<sup>111</sup> Selon Sourdél 2004, p. 555, le *mawlā*, pl. *mawālī*, désigne, dans les premiers temps de l'islam, un converti non arabe qui se rattache, dans une relation de clientèle, à une tribu arabe ou *walā`*.

<sup>112</sup> Bosworth 1975a, p. 90-91.

fonction Ṭāhir omet toutefois de nommer de calife dans la *khuṭba*, de même qu'il ne fait pas figurer son nom sur les monnaies qu'il fait frapper<sup>113</sup>. Ses fils et d'autres membres de la famille furent néanmoins investis dans les mêmes fonctions, sans prendre semble-t-il des libertés comparables et en s'acquittant d'un tribut notamment sous la forme d'esclaves turks<sup>114</sup>. Les Sāmānides (819-1005) constituent à n'en pas douter la dynastie la plus communément associée à ce qu'on a pu appeler le renouveau ou « la renaissance iranienne » du IX<sup>e</sup> siècle<sup>115</sup>. Les origines de la lignée sont incertaines<sup>116</sup>, elles remontent à un certain Sāmān-Khodā, un *dehqān* qui se serait converti à l'islam au début du VIII<sup>e</sup> siècle, et dont quatre petits fils sont récompensés, en 819, par le gouvernorat de quatre villes de Transoxiane en raison des services qu'ils ont rendu à al-Ma'mūn. Ce n'est toutefois que lors de la génération suivante qu'émerge le véritable fondateur de la dynastie, Ismā'īl I<sup>er</sup> (892-907) qui, après avoir écarté son frère Naṣr et défait les Ṣaffārides, est investi par le calife comme étant en charge de la Transoxiane (la capitale d'Ismā'īl et de ses successeurs demeurant à Boukhara), du Khorāsān, du Ṭabaristān, de Ray et d'Eṣfahān<sup>117</sup>. La loyauté de la dynastie à l'égard du calife se manifeste par l'énoncé de son nom lors de la *khuṭba* et sur les monnaies où il côtoie celui de l'*amīr* du moment<sup>118</sup>, rien n'indique toutefois que des taxes ou des tributs aient été adressés à Bagdad<sup>119</sup>. Plus encore que les Ṭāhirides, les Sāmānides ont su s'entourer d'administrateurs et de *vazīr* compétents, dont certains ont appartenu à des lignées (l'on songe aux 'Utbī et aux Bal'amī), qui ont pu atténuer les effets des luttes fratricides auxquelles la dynastie s'est livrée, avant que les esclaves turks, dont le commerce avait enrichi la dynastie, ne gagnent en nombre et en influence dans l'administration et l'armée et finissent par prendre le contrôle de l'État<sup>120</sup>.

A la différence des Ṭāhirides et des Sāmānides, auxquels ils allaient s'affronter, les Ṣaffārides sont d'extraction modeste, le nom de la dynastie est ainsi attaché à son fondateur Ya'qūb ibn Layth (867-879), chaudronnier (ar. *ṣaffār*) avant de joindre une troupe de *'ayyārān* puis, en 861, de devenir l'*amīr* du Sīstān, sa province d'origine<sup>121</sup>. Mal né, Ya'qūb

<sup>113</sup> Bosworth 1975a, p. 95.

<sup>114</sup> Bosworth 1975a, p. 99.

<sup>115</sup> Treadwell 2012, p. 5, inscrit l'expression dans des guillemets et l'affecte " *so-called* " et conclut, p. 13, que l'identité de la cour sāmānide la place en dehors du courant dominant de la tradition persane que d'autres dynasties cultivaient à la même époque.

<sup>116</sup> L'on sait que les Sāmānides se sont réclamés de Bahrām Čūbīn, (voir, par exemple sur ce point Peacock 2007 p. 118), Treadwell 2012, p. 5-6, fournit pour sa part plusieurs éléments tendant à suggérer une origine hephtalite ; Maṣū' ibn Nūḥ aurait ainsi fait graver un médaillon qui s'écarte sensiblement des canons sassanides mais dont la ressemblance est frappante avec certaines pièces frappées par les Hephtalites. Frye 1975, p. 136, n'écartait d'ailleurs pas une telle origine.

<sup>117</sup> Frye 1975, p. 138.

<sup>118</sup> L'*amīr* (ar.), pl. *umarā'* est celui qui est revêtu de l'autorité (*amr*) ; le terme aura dans un premier temps désigné les chefs des autorités arabo-musulmanes auxquels les califes confient bientôt fonctions de représentation et attribuent titres de gouverneurs (Sourdel 2004, p. 78).

<sup>119</sup> Frye 1975, p. 140.

<sup>120</sup> Frye 1975, p. 149-152, Peacock 2007 p. 20.

<sup>121</sup> Bosworth 1975a, p. 109. Le pers. *'ayyār*, pl. *'ayyārān*, renvoie à une notion complexe où le brigand ou le coquin côtoie le redresseur de torts ; les fauteurs de troubles peuvent également s'organiser en milices et tenir lieu de police locale, voir, par exemple, Cahen 1975, p. 321.

est en outre soupçonné de nourrir des sympathies non-orthodoxes, il est du moins certain qu'il emploie des khārijites dans son armée, élément parmi d'autres qui expliquent les relations tumultueuses qu'il entretient avec le califat<sup>122</sup>. Poursuivant ses conquêtes, il s'empare du Kermān et du Fārs, il se saisit ensuite du Khorāsān où, en 873, il met un terme à 50 ans de domination ṭāhiride ; ainsi que l'observe Bosworth :

*The main significance of the early Ṣaffārids is that by establishing a vast but transient military empire in the Islamic east, an empire which stretched from Bāmiyān and Kābul in the east to Ahvāz and Iṣfahān in the west, they made the first great breach in the territorial integrity of the `Abbasid caliphate.*<sup>123</sup>

Au faîte de sa puissance, `Amr (879-900), frère et successeur de Ya`qūb, obtient, en 889, l'investiture califale pour les provinces du Khorāsān, du Fārs et du Kermān, puis, en 998, le gouvernement de la Transoxiane et de Balkh. Défait et capturé par le Sāmānide Ismā`īl, il est envoyé à Baghdad où il est exécuté deux ans plus tard<sup>124</sup>. Prononçant la *khuṭba* en leur propre nom, en y associant, selon les circonstances, celui du calife en exercice, adressant, à l'occasion, tributs et cadeaux somptueux à Baghdad, les Ṣaffārides auront initié des rapports de force là où des rapports de soumission, même formels, étaient attendus<sup>125</sup>. La chute de `Amr sonne le glas de l'empire ṣaffāride mais ne marque pas le terme de la dynastie qui offrira, jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, de nombreux gouverneurs au Sīstān<sup>126</sup>.

Si les Ṣaffārides étaient issus d'une région parcourue par des courants kharijites les Būyides (945-1055), sont pour leur part originaires du Daylam qui, au sud de la mer Caspienne, protégé par des montagnes particulièrement difficiles à pénétrer, aura repoussé plus d'une douzaine d'offensives musulmanes avant de se convertir au zaydisme prôné par l'imām Ḥasan al-Uṭrūš (m.917)<sup>127</sup>. La conversion fut progressive et donne à penser que le père des trois premiers *umarā`* būyides avait été le premier converti de la lignée<sup>128</sup>. L'aîné de la fratrie, le jeune `Alī, épouse le métier des armes et d'opportuns changements d'allégeances, alliés à un talent certain et à l'appui de ses frères Ḥasan et Aḥmad, le rendent maître de Shīrāz en 934, gouvernement dont il obtient la reconnaissance califale avant que, l'année suivante, celui de l'ensemble du Fārs lui soit reconnu<sup>129</sup>. Ḥasan s'empare quant à lui des Jibāl et Aḥmad du Kermān et du Khūzestān avant, en 945, d'entrer dans Baghdad où le calife lui décerne le *laqab*<sup>130</sup> Mu`izz al-Dawla (*Réconfort de l'État*) et le titre d'*amīr al-umarā`*<sup>131</sup>, `Alī recevant pour sa part le *laqab* `Imād al-Dawla (*Pilier de l'État*) et Ḥasan celui

---

<sup>122</sup> Bosworth 1975a, p. 108.

<sup>123</sup> Bosworth 1975a, p. 107.

<sup>124</sup> Bosworth 1975a, p. 121.

<sup>125</sup> Bosworth 1975a, p. 121.

<sup>126</sup> Bosworth 1996, p. 153.

<sup>127</sup> Busse 1975, p. 253, Madelung 1975, p. 209.

<sup>128</sup> Busse 1975, p. 274.

<sup>129</sup> Busse 1975, p. 256.

<sup>130</sup> Sourdel 2004, p. 626, définit le *laqab*, pl. *alqāb* comme une épithète honorifique.

<sup>131</sup> « Grand émir », titre décerné à partir de 936 par les Abbasides (Sourdel 2004, p. 79).

de Rukn al-Dawla (*Soutien de l'État*)<sup>132</sup>. Les Būyides ont ainsi, en une douzaine d'années, jeté les bases d'un empire qui, pendant plus d'un siècle, exercera sa tutelle sur le califat, empire toutefois jamais centralisé mais fragmenté en trois branches à Ray, Shīrāz et Baghdad, quant aux successions, dépourvues de règles, elles donneront lieu à de multiples querelles intestines<sup>133</sup> ; le règne de Fanā-Khosrow `Aḍud al-Dawla (*Pilier de l'État*), la plus éminente figure de la dynastie, bien qu'il ait été bref (977-983), marquera toutefois l'unité des possessions būyides et le faîte de la dynastie. La cérémonie d'investiture du nouvel *amīr al-umarā`*, authentiquement musulmane puisqu'elle se déroule dans le palais du calife et que celui-ci est le principal officiant, obéit en même temps à une mise en scène qui rappelle celle des investitures sassanides<sup>134</sup> et, quelques années plus tard, en 980, `Aḍud al-Dawla fait frapper des monnaies où lui est associé le titre de *Šāhān šāh*, le calife lui décernant par ailleurs un nouveau *laqab*, Tāj al-Milla (*Couronne de la Communauté Religieuse*)<sup>135</sup>. Le projet nourri par `Aḍud al-Dawla de réunir la chaire et le trône n'aboutira pas : le mariage entre le calife et la fille du monarque eut bien lieu mais ne fut jamais consommé<sup>136</sup>. `Aḍud al-Dawla disparu, les Būyides reviennent à leurs dissensions et, en 1022-23, ce ne sont pas moins de trois princes qui se voient décerner le titre de *Šāhān šāh*<sup>137</sup>. La branche de Ray sera la première à disparaître, son prince, aux prises avec une sédition, ayant eu la fâcheuse idée d'appeler Maḥmūd de Ġazni à son aide qui, en 1029 prend possession de la ville<sup>138</sup>. Les Būyides de Baghdad sont quant à eux défaits par les Seldjoukides en 1055<sup>139</sup> et ceux de Shīrāz en 1062<sup>140</sup>. Zaydites à l'origine, les Būyides optent par la suite pour un šī'isme duodécimain modéré<sup>141</sup>, ils font prononcer la *khuṭba* au nom du calife qui figure également sur leurs monnaies ; en revanche les ressources matérielles du commandeur des croyants

<sup>132</sup> Bien que le titre d'*amīr al-umarā`* ait été attribué au plus jeune des frères, Busse observe que les monnaies de Mu'izz al-dawla portent les noms du calife, de `Imād al-dawla et le sien. Rukn al-dawla fait en revanche frapper des monnaies ne comportant que les noms du calife et le sien (Busse 1975, p. 259).

<sup>133</sup> Busse 1975, p. 258. Bosworth 2009, p. 33, évoque quant à lui *the Buyid tribal confederation*.

<sup>134</sup> Bosworth 2009, p. 36, Busse 1975, p. 275-277.

<sup>135</sup> Busse 1975, p. 276. Bosworth 2009, p. 34. Busse 1975, p. 275-276, observe que `Aḍud al-Dawla avait déjà fait émettre une monnaie portant la mention « *al-malik al-`ādil* » (le souverain juste), épithète renvoyant à la dynastie sassanide et faisant écho à une médaille précédemment frappée en 962. A la même époque, son père Rukn al-Dawla avait fait graver un médaillon sur lequel il arborait une couronne sassanide, avant, en 970, de faire frapper un autre médaillon reprenant la titulature des derniers souverains sassanides « *farrah afzūd Šāhān šāh* » (Bosworth 2009, p. 35). Sur les deux inscriptions témoignant de la visite de `Aḍud al-Dawla à Persépolis, en 955, voir Bosworth 2009, p. 37. Une troisième inscription a également été gravée sur le site, en 1001-1002, sur les ordres de Bahā al-Dawla, l'un des fils de `Aḍud al-Dawla (Mottahedeh 2012, P. 154).

<sup>136</sup> Busse 1975, p. 278. Bosworth 2009, p. 36.

<sup>137</sup> Busse 1975, p. 297. Bosworth 2009, p. 37, évoque une autre séquence où, en 1038, deux Būyides arborent le titre, leur énoncé lors de la *khuṭba* provoque des troubles dans Baghdad et des protestations contre des *alqāb* non conformes à l'orthodoxie, seul Dieu est le roi des rois. Les *`ulamā`* consultés considèrent toutefois majoritairement que le titre est licite.

<sup>138</sup> Busse 1975, p. 299.

<sup>139</sup> Busse 1975, p. 302.

<sup>140</sup> Busse 1975, p. 304.

<sup>141</sup> Bosworth 1996, p. 143.

sont comptées<sup>142</sup>. C'est précisément aux courants religieux qui traversent l'Iran entre les VII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles qu'il convient maintenant de s'intéresser.

### 5.2.2. Islam et islams ; des archipels au continent

Les dynasties califales et autonomes évoquées dans la rubrique précédente ont permis de poser quelques couleurs religieuses sur la période, celle du sunnisme y est largement prédominante, encore n'avons-nous pas convoqué dans notre examen sommaire les Ziyārides du Ṭabaristān et du Gorgān (927-c. 1090), dont, du moins les derniers souverains, étaient des adeptes du courant musulman dominant, au même titre que les Ghaznévides qui entrent en scène dans le Khorāsān à la toute fin du X<sup>e</sup> siècle, tout comme les Seldjoukides qui pénètrent dans Bagdad en 1055. Il convient toutefois, sans tomber dans le pointillisme, d'ajouter quelques touches à notre esquisse pour rappeler, par exemple, les ambiguïtés habilement entretenues par la propagande abbaside invitant à rallier le camp de la famille du Prophète, à laquelle la population est tout particulièrement attachée, et à favoriser la venue du Mahdī<sup>143</sup>. En 747, c'est par conséquent la couleur noire de la maison du Prophète qu'arbore Abū Muslim, le *mawlā* en charge du soulèvement dans le Khorāsān<sup>144</sup> ; tous ces éléments sont résumés par Mottahedeh lorsqu'il énonce :

*The `Abbāsīd revolution had been conducted on behalf of an imām whose name remained hidden until its final stages, and it therefore raised hopes even among non-Muslim peoples, who were affected by the expectation of a universal savior which had become widespread at the end of the Umayyad period.*<sup>145</sup>

L'on ne reviendra pas sur les changements d'orientations d'Al-Ma'mūn qui, après avoir désigné comme successeur le huitième Imām šī'ite, `Alī al-Riḍā, favorise par la suite le mut`azilisme et revient à la couleur noire des Abbasides après avoir adopté le vert du šī'isme<sup>146</sup>. Certaines sources suggèrent que les Ṭāhirides auraient parfois nourri des tendances philo alides, ne combattant qu'avec tiédeur les šī'ites du Ṭabaristān, ce qui n'est toutefois pas avéré<sup>147</sup>, en revanche, l'abdication, en 943, de Naṣr II, un amīr sāmānide de la troisième génération, convaincu de s'être converti à l'ismaélisme, apparaît comme plus fondée<sup>148</sup>. Ces quelques retouches apportées aux teintes dominantes, il semble bien que, les

---

<sup>142</sup> Bosworth 1996, p. 143. Sur la façon dont Rukn al al-Dawla favorise la ville de Qom où se sont très tôt fixés des šī'ites en provenance de Kūfa, voir Busse 1975, p. 280.

<sup>143</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 51.

<sup>144</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 53. Au sujet de l'exécution de l'intéressé, sur les ordres d'al Maṣūm, en 755, les opinions sont très partagées, Zarrīnkūb 1975, p. 56, y voit une trahison alors que Mottahedeh 1975, p. 86, l'analyse comme « peut-être » la décision politique la plus fondée prise par ce calife.

<sup>145</sup> Mottahedeh 1975, p. 63.

<sup>146</sup> Bosworth 1975a, p. 106.

<sup>147</sup> Bosworth 1975a, p. 106. Dans le même sens, El-Hibri 1999, p. 214, insiste sur l'orthodoxie religieuse des Ṭāhirides, et tout particulièrement sur celle de Ṭāhir b. al-Ḥusayn.

<sup>148</sup> Peacock 2007, p. 25-27, souligne l'importance et la persistance de la propagande ismaélienne en Transoxiane à cette époque. Bosworth 1975a, p. 142, propose une version un peu différente des événements.

Būyides faisant exception, les orientations professées par les dynastes s'inscrivent dans le sunnisme ; il y a sans doute lieu de considérer avec Cahen, que, précisément, à l'époque būyide, il en va de même pour la population iranienne<sup>149</sup>.

On se souvient que la conquête arabo-musulmane n'avait pas pour objet de convertir les populations ; conduite avec célérité, et possiblement tendue vers les points d'accès aux marchés commerciaux avec l'Asie centrale et, au-delà, la Chine, qui sont atteints dès 651, elle n'a pas conduit à une occupation du territoire<sup>150</sup>. Seules quelques garnisons sont établies, les plus importantes, Gorgān, Merv et Balkh, se tenant sur la périphérie du nouvel empire, d'autres, plus réduites, constituant des verrous sur la route du Khorāsān (Hamadān, Ray et Eṣfahān sur une route plus au sud)<sup>151</sup>. Rares sont toutefois les régions qui échappent complètement à la présence des conquérants (sud de la Caspienne, certaines zones de l'Elburz et, en grande partie, le Fārs<sup>152</sup>), inversement, peu nombreuses sont celles où l'immigration arabe aura été sensible, la côte sud (par voie maritime), le Sīstān et, bien évidemment, le Khorāsān<sup>153</sup>. La Mésopotamie constitue un cas très particulier, ancien cœur de l'empire sassanide, elle sera également le siège de la capitale abbaside, après avoir abrité les deux principales bases arrière de la conquête (Kūfa et Baṣra)<sup>154</sup>. Peuplée de convertis précoces, elle accueille par la suite un grand nombre de *mawālī* iraniens, dont certains sont d'anciens prisonniers des opérations de la conquête ; témoignage de leur intégration le statut, et même l'usage du terme, tend à devenir obsolète au cours du IX<sup>e</sup> siècle<sup>155</sup>. C'est compte tenu de la présence, ou de l'absence, des conquérants dans les différentes parties du territoire, mais également de paramètres sociaux économiques (l'opposition villes /campagnes constitue l'un de ces éléments, de même que le souci des propriétaires terriens de continuer à exercer leurs privilèges<sup>156</sup>), que le processus de conversion, en cours dès le

---

<sup>149</sup> Cahen 1975, p. 309.

<sup>150</sup> Bulliet 2009, p. 46, observe que les armées arabo-musulmanes sont allées jusqu'au Kirghizistan, à plus de 3 000 km de leurs bases, alors que sur les autres théâtres d'opérations elles sont restées beaucoup plus près de leur territoire, ce qui indique que " *the new rulers fully understood the importance of the Silk Road trade. In all likelihood, some Arab merchants or stockbreeders had even participated in the trade before the Muslims came along, or before they themselves became Muslims.* " . Ce même souci d'accéder aux marchés commerciaux ressort du commentaire de Hoyland 2015, p. 120, l'auteur observant que le gouverneur de Baṣra négocie lui-même un accord définissant l'Oxus comme frontière, en échange d'un tribut comportant bétail, esclaves, soie et vêtements.

<sup>151</sup> Kennedy 2009, p. 15-17, Bosworth 2009, p. 30, note que les conquérants préféraient la route qui menait au Khorāsān par le grand désert et Ṭabas.

<sup>152</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 30, Cahen 1975, p. 306.

<sup>153</sup> Cahen 1975, p. 306. Amoretti 1975, p. 485, évoque le Khorāsān, et particulièrement Merv, comme la base d'où sont lancés des raids vers la Transoxiane en même temps que le lieu d'où les conquérants supervisent le commerce caravanier vers la Chine ; il évalue à 50 000 le nombre de familles qui s'y établissent, en provenance de Kūfa et Baṣra.

<sup>154</sup> La notion d'*Ērānšahr*, incluant la Mésopotamie, semble en même temps très vivace au X<sup>e</sup> siècle, comme le souligne Mottahedeh 2012, p. 155-157, qui cite plusieurs textes qui font immédiatement penser à la *Lettre de Tansar*, tel celui de Motahhar ibn Tahir al-Maqdisī, qui c. 966, écrit de l'*Ērānšahr* : " *It is the choicest part of the earth, the omphalos, because of the balanced nature of the colours of its people and the proportions of their bodies and the soundness of their intellect.* "

<sup>155</sup> Cahen 1975, p. 309.

<sup>156</sup> Bosworth 1968, p. 195.

VIII<sup>e</sup> siècle, tend à se généraliser au IX<sup>e</sup> siècle, quoique selon des différences de rythmes et d'intensités considérables si bien que, comme nous l'avons noté, sous les Būyides, en ce siècle dit « šī'ite », l'Iran apparaît comme majoritairement sunnite<sup>157</sup>. Bien que les progrès de l'islam aient été rapides aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, il serait erroné de considérer que le mazdéisme avait cessé d'être présent en Iran, un réseau de temples du feu existait encore quatre siècles après la conquête<sup>158</sup>.

Ce processus de conversion se sera à plusieurs reprises heurté à des mouvements de révoltes dont les biais des sources ne permettent pas toujours de faire la part des aspects socio-économiques, politiques et religieux qui ont pu les attiser et les nourrir<sup>159</sup>. C'est ainsi qu'en 758, Sunbādh, un « mage », peut-être ancien général d'Abū Muslim<sup>160</sup>, se soulève, dans le Ṭabaristān, appuyé par le prince Dabuyide<sup>161</sup>, il entreprend de venger Abū Muslim et de restaurer la religion mazdéenne<sup>162</sup>. En 833, toujours dans le Ṭabaristān, l'étendard de la révolte est de nouveau levé, cette fois par Māzyār ibn Qārin, que le calife vient pourtant de confirmer dans le gouvernement de la province, il refuse en effet de faire transiter la part des impôts qu'il adresse à Baghdad par les Ṭāhirides. Il est accusé d'apostasie et de vouloir réintroduire le Zoroastrisme ; capturé par les Ṭāhirides il est envoyé à Samarra où il sera peu après exécuté<sup>163</sup>. Un siècle plus tard, c'est le Ziyāride Mardāvīj ibn Ziyār (m. 935), un aïeul de Qābūs (978-1012) et Kay Kāvūs (1049- c. 1082), qui entreprend de prendre Baghdad pour abolir le califat et restaurer l'empire perse avant d'être assassiné par un de ses *gilmān*<sup>164</sup>. En dehors de l'équipée de Mardāvīj qui tient plus du raid d'un condottiere que d'un mouvement d'insurrection, on se reportera aux travaux de Madelung qui, analysant le courant ismaélien, voit dans le radicalisme de l'opposition des nizārites le reflet du mazdakisme antéislamique ou encore celui de la Khurramiyya au début de l'ère abbaside<sup>165</sup>. La conclusion de l'auteur est la suivante:

---

<sup>157</sup> Cahen 1975, p. 309, dans le même sens, Bulliet 2009, p. 57-58, voir également (pp. 50 et 60), que selon les études qu'il a réalisées, le IX<sup>e</sup> siècle est la période qui, pour l'Iran, aura enregistré la croissance la plus rapide de l'islam. On notera par ailleurs que Peacock 2007, p. 16, note, sans plus de précision de date, que les territoires sāmānides étaient à 80 % musulmans ; quant à Bosworth 1975a, p. 98, il observe que les efforts des Ṭāhirides (821-873), tendaient à achever l'islamisation du Khorāsān.

<sup>158</sup> De Menasce 1975, p. 564. Pour le réseau de temples du feu, voir Bosworth 2009, p. 31, dans le même sens Busse 1975, p. 277. Pour la persistance du mazdéisme au Sistān au XI<sup>e</sup>, voire au XIII<sup>e</sup> siècle, Bosworth 2008, p. 99.

<sup>159</sup> Amoretti 1975, p. 482-483.

<sup>160</sup> Amoretti 1975, p. 495.

<sup>161</sup> Kennedy 2009, p. 15, Madelung 1975, p. 198.

<sup>162</sup> Kennedy 2009, p. 15, Amoretti 1975, p. 495.

<sup>163</sup> Madelung 1975, p. 205, observe que les accusations portées contre Māzyār sont certainement erronées mais qu'opposé aux Ṭāhirides il devait s'appuyer sur des soutiens locaux souvent zoroastriens.

<sup>164</sup> Kennedy 2009, p. 21. Madelung 1975, p. 213. Pour le terme ar. *gilmān* (pl. de *gulam*) voir Sourdel 2004, p. 306 qui le définit comme un esclave, le plus souvent étranger, utilisé comme garde personnel ou, plus généralement, dans des fonctions militaires.

<sup>165</sup> Conduits par l'emblématique Ḥasan-e Šabbāḥ, les nizārites rompent, en 1094, avec le califat fatimide pour reconnaître Nizār le fils déshérité puis assassiné du calife al-Mustanšir (Madelung 1988, p. 101). A la suite de l'exécution d'Abū Muslim, les khurramites, dont il est généralement reconnu qu'ils véhiculaient des options issues du mazdakisme (p. 1), se révoltent au nom de leur héros, qui en était venu à symboliser une forme

*The Nizārī movement represented Iranian opposition to Saljūq Turkish rule as the Khurramī movement had represented the opposition to `Abbasid Arab domination. Yet while the Khurramiyya opposition hoped for a restoration of Persian religion, the Nizārī opposition was carried on in the name of the hidden, true meaning of Islam. Five centuries after the introduction of Islam in Iran, religious opposition was no longer conceivable in other than Islamic terms.*<sup>166</sup>

Mais, nous l'avons noté, les mouvements de révolte comportaient également des aspects politiques et sociaux économiques au titre desquels les questions liées à l'impôt ont, à n'en pas douter, tenu une place ; il est temps de les examiner.

### 5.2.3. Impôts : de la confusion à l'affermage

En Irak, la fiscalité sassanide comportait un impôt foncier, le *ḥarāj* et une capitation (dont étaient exonérées les catégories examinées dans la rubrique que l'on a consacrée aux réformes de Khosrow I<sup>er</sup>), à laquelle se substitue la *jizīa* dont ne sont redevables que les non-musulmans. Les difficultés trouvent leur origine dans les transferts de propriété auxquels la conquête aura donné lieu et à la conversion de zoroastriens qui, pour échapper à l'impôt émigrent en masse dans les villes ; ils sont sans ménagement ramenés dans les campagnes où la *jizīa* leur est demandée<sup>167</sup>. Dans le Khorāsān, et, on l'imagine, dans la plupart des anciennes provinces sassanides, les choses se passent différemment puisque, en application des traités conclus lors de la conquête, les notables locaux ou les *dehqān* sont tenus au versement d'une somme globale fixée à l'avance et non sujette à des augmentations arbitraires<sup>168</sup>. Quelles qu'aient pu être les consignes données par les gouverneurs nommés par l'administration califale, les collecteurs locaux n'opèrent pas toujours de distinction entre *dhimmī* et convertis, ces derniers étant, sous des prétextes divers, tenus de verser un impôt identique à celui dont ils s'acquittaient avant leur conversion : Zarrīnkūb note ainsi qu'à la fin de la période omeyyade il y avait 30 000 convertis assujettis à la *jizīa* alors que 80 000 *dhimmī* échappaient à l'impôt<sup>169</sup>. A ces difficultés ont pu s'ajouter celles tenant au

---

d'auto affirmation iranienne contre la domination arabe et la « perfidie abbaside », certains d'entre eux déniaient sa mort et attendant son retour, d'autres considérant que l'imamat est passé à sa fille Fāṭima (p. 8).

<sup>166</sup> Madelung 1988, p. 105.

<sup>167</sup> En principe, la conquête n'a pas remis en cause les propriétés privées, toutefois, les terres constituant le domaine royal, de même que celles des propriétaires terriens qui ont pris la fuite ou ont été tués lors des combats, sont revenues au calife et ont pu faire l'objet de concessions sous forme d'*iqṭā'*, en rémunération de services rendus, aspect sur lequel nous reviendrons. (Zarrīnkūb 1975, p. 45-46).

<sup>168</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 47, cette somme correspond en gros au montant de l'impôt foncier préexistant auquel s'ajoute celui de la *jizīa*. En théorie, le droit islamique distinguait différentes catégories de terres, et notamment entre celles qui avaient été saisies comme butin (terres *uṣṣrī*) et celles dont les habitants s'étaient soumis dans le cadre de traités (terres *ḥarājī*), la complexité des situations a conduit, en pratique, à ne pas faire une application rigide de cette distinction. (Lambton 1988, p. 97). Voir également les observations de Cahen 1975, p. 313.

<sup>169</sup> En Irak comme dans le reste des territoires anciennement sassanides, ce sont les autorités anciennement en place, ou du moins des Iraniens, qui demeurent en charge de la collecte de l'impôt ; une différence toutefois, l'Irak aura vu très tôt l'institution d'un *dīwān* (le terme désigne à l'origine un registre puis un service ou un département administratif ou ministériel[Sourdel 2004, p. 248]), dont on a vu que `Umar en avait fait une

fait que l'attribution des postes de gouverneurs, notamment pour les provinces de l'est, obéissaient à une logique clientéliste, laissés à eux-mêmes, certains conservant les fonds censés être transmis à Damas<sup>170</sup>. Le califat abbaside se dote, notamment avec les Barmakides, d'une administration centralisée et sophistiquée, dont les capacités d'agir se voient considérablement réduites par l'emprise des élites militaires<sup>171</sup>. Un point de non-retour est atteint, en 934, lorsqu'un calife dépourvu d'alternative accepte qu'Ibn Rā'iq, le gouverneur semi autonome de Wāsiṭ, prenne en charge l'ensemble des dépenses de l'État comportant notamment celles correspondant à l'entretien de l'armée et de la cour<sup>172</sup> ; Lambton relève ainsi, qu'à partir du X<sup>e</sup> siècle le gouvernement aura été incapable de collecter l'impôt qu'il aura affermé<sup>173</sup>. Mottahedeh ajoute que cet affermage est opéré sans contrôle et sa conclusion, qui, tout comme l'observation de Lambton, dépasse le cadre de la dynastie califale, est sans appel :

*The failure of the `Abbāsids to create anything more lasting and stable than a household administration is a failure which they share with all the early Islamic dynasties.*<sup>174</sup>

L'examen portant sur les dynasties jusqu'à maintenant sollicitées tend effectivement à mettre en évidence qu'elles n'ont que rarement fait montre d'un bon gouvernement fiscal. Des Sāmānides, seule la figure d'Ismā'īl I<sup>er</sup> semble ressortir comme celle d'un dirigeant prisant l'égalité et la justice<sup>175</sup>. Pour le reste, la dynastie paraît avoir connu un cours comparable à celui des Abbasides où, progressivement, l'administration civile est supplantée par l'élite militaire turke : pour la seconde partie du X<sup>e</sup> siècle, où l'économie est en outre moins florissante, il est question d'un gouvernement faible et endetté et d'une fuite des paysans et des *dehqān* vers les villes<sup>176</sup>, si bien, qu'en 999, l'*amīr* sāmānide `Abd el-Malik échoue à soulever la population lorsque les troupes qarakhānides entrent dans Boukhara<sup>177</sup>. Des Ghaznévides, sur lesquels nous reviendrons, nous retiendrons à ce stade la rapacité fiscale qui leur est attribuée<sup>178</sup> ; quant aux Ṣaffārides, il est ici question de Ya`kūb et de `Amr, il y a certainement lieu de considérer qu'ils se comportaient différemment dans leur Sīstān

---

institution en charge de répartir les sommes transmises à Médine. Ce *dīwān* était administré par des Iraniens et l'est longuement resté, même après les réformes introduites par `Abd el-Malik. (Zarrīnkūb 1975, p. 45-48).

<sup>170</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 42-43. Pour une appréciation de portée générale sur les gouverneurs qui avaient été en charge du Khorāsān avant les Ṭāhirides voir Bosworth 1975a, p. 90.

<sup>171</sup> Pour les mesures arrêtées à l'instigation des Barmakides voir Mottahedeh 1975, p. 68-70.

<sup>172</sup> Mottahedeh 1975, p. 83, Ibn Rā'iq sera aussi le premier à se voir décerner le titre d'*amīr al-umarā`* (Mottahedeh 1975, p. 84).

<sup>173</sup> Lambton 1988, p. 98.

<sup>174</sup> Mottahedeh 1975, p. 87.

<sup>175</sup> Des poids portant son nom ont été retrouvés qui confirmeraient l'attention qu'il portait à l'équité des transactions et à la collecte des taxes. (Frye 1975, p. 140).

<sup>176</sup> Frye 1975, p. 152-153, prenant l'exemple de Boukhara, attribue cette fuite au mauvais entretien des murs d'enceinte qui englobaient de vastes zones de culture par la suite envahies par les sables : Bulliet 2009, p. 51, évoque pour sa part une période de refroidissement qui n'aurait cependant débuté qu'au début du XI<sup>e</sup> siècle et aurait duré plus de 130 ans, observant toutefois que cette hypothèse ne peut être certifiée de façon absolue, faute de données portant sur l'ensemble de la période (p. 52).

<sup>177</sup> Frye 1975, p. 159. Pour une autre référence se rapportant à l'impopularité fiscale des Sāmānides, voir Bosworth 1975b, p. 164.

<sup>178</sup> Bosworth 1975b, p. 171.

natal, où ils auraient fait preuve d'une certaine forme de modération et de prévoyance, que dans les territoires dont ils ont pu temporairement disposer<sup>179</sup>. Des Ṭāhirides, nous évoquons ici trois générations, ce qui est suffisamment exceptionnel pour être souligné, le père, Ṭāhir ibn al-Ḥusayn, est notamment connu pour avoir laissé à son fils `Abd Allāh ibn Ṭāhir un testament dont le calife al-Ma`mūn, admiratif, aurait ordonné qu'une copie soit adressée à chacun de ses gouverneurs<sup>180</sup>. Le texte, après avoir posé la modération en qualité première, invite son fils à employer des subordonnés clairvoyants et capables de modération, et, surtout, à leur verser de bons salaires :

C'est une des obligations de la charge dont tu es investi. Que rien ne t'en détourne. Si tu t'adonnes avec zèle à cette tâche, tu attireras sur toi un surcroît de faveurs de ton Seigneur, tu seras loué pour ton œuvre, tu gagneras l'amour de tes sujets, tu contribueras à la prospérité générale. Dans ton pays, il y aura des biens à profusion. La culture se répandra. Tes villes connaîtront l'abondance. Ton revenu foncier augmentera. Tes richesses seront grandes. De la sorte, tu auras les moyens de t'attacher des troupes, de satisfaire le peuple en prodiguant des dons. On vantera ton gouvernement et ta justice sera reconnue par tes ennemis.<sup>181</sup>

`Abd Allāh ibn Ṭāhir, semble avoir retenu ces conseils en forme de *cercle* (la première expression dépourvue de référence aux Sassanides que nous en ayons trouvé à l'époque islamique), de même que son propre fils, Ṭāhir b.`Abd Allāh, l'un comme l'autre étant considérés comme des modèles de bon gouvernement<sup>182</sup>. Peut-être convient-il de voir en cette occurrence une manifestation précoce de ce qu'Arjomand exprime ainsi :

*Monarchy as temporal power rested on the fundamental conception of a circle of justice, which predated Islam, and reflected the dependence of the agrarian state on its taxpaying subjects and the corresponding need to deliver justice to them.*<sup>183</sup>

L'auteur voit de la sorte, dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, deux formes de souveraineté s'affirmer, celle du califat assise sur la normativité de la *ṣarī'a* et celle des dynasties autonomes basée sur la royauté, c'est-à-dire sur le *Cercle de justice*. Quant aux Būyides, c'est en termes de dictature militaire et d'oppression des populations civiles que Busse introduit sa présentation de la dynastie<sup>184</sup> ; le règne de `Aḍud al-Dawla étant certainement trop bref pour avoir laissé des renseignements dans le domaine qui nous retient ici, c'est à celui de son père Rukn al-Dawla qu'il se réfère ; il relève que le paiement de l'armée était l'un des problèmes majeurs auquel il était confronté, et que sa politique fiscale, dans un premier temps sévère, se serait adoucie par la suite<sup>185</sup>. C'est, note Lambton, à cette époque que l'affermage des taxes locales, en particulier des taxes foncières, prend le caractère d'une

---

<sup>179</sup> Bosworth 1975a, p. 127-128.

<sup>180</sup> Cheddadi 2002, I p. 652, selon Marlow 1997, p. 120, le testament de Ṭāhir ibn al-Ḥusayn tient tant du petit Miroir que du testament.

<sup>181</sup> Cheddadi 2002, I p. 648.

<sup>182</sup> Bosworth 1975a, p. 98-101.

<sup>183</sup> Arjomand 2013, p. 84.

<sup>184</sup> Busse 1975, p. 251-252.

<sup>185</sup> Busse 1975, p. 279-280.

lettre de change non susceptible d'être rachetée et pouvant changer de mains<sup>186</sup> ; c'est également à ce moment que l'*iqṭā`* est appelée à se développer ainsi qu'à recouvrir des formes variées de concessions de terres ou de revenus rémunérant les élites, en particulier les officiers<sup>187</sup>. C'est ainsi en toute logique que nous devons maintenant aborder les questions se rapportant à l'armée.

#### 5.2.4. Des armées au cœur des dynasties

C'est, nous l'avons vu, par la force, que les Abbasides, en 749, sont portés au califat ; l'architecte de leur victoire, Abū Muslim, avait en effet, dans les mois précédents, recruté, dans la région de Merv, une armée sur des bases non ethniques qui, très certainement composée de soldats majoritairement arabes, ou d'origine arabe, se présentait avant tout comme khorāsānienne<sup>188</sup>. La base du pouvoir des Abbasides repose ainsi moins sur le soutien d'une population ou d'une région que sur l'armée issue de cette région dont les membres furent appelés les fils de la dynastie « ar. *abnā` al-dawla* »<sup>189</sup>. En 785, c'est cette même force qui, désormais stationnée à Baghdad, entre en sédition à l'occasion de l'accession d'un nouveau calife à la magistrature suprême, lui signifiant sans ménagements de qui il tient son pouvoir ; elle ne regagne ses campements qu'après avoir obtenu une allocation égale à deux années de solde<sup>190</sup>. Cette emprise de la troupe sur le califat se confirme lors de la guerre de succession qui voit, en 813, Al-Ma`mūn triompher sur son demi-frère al-Amīn : une nouvelle armée khorāsānienne, cette fois largement iranisée, entre sans combattre dans Baghdad, tandis que les « *abnā` al-dawla* », devenus entre-temps largement irakiens, se révoltent et reconnaissent l'autorité d'al-Ma`mūn<sup>191</sup>. A la mort du calife, en 833, son successeur al-Mu`taṣim engage un nouveau processus visant à faire des *gilmān* le cœur de l'armée califale, il y parviendra si bien qu'à sa mort, en 842, le nouveau calife, al-Wāthiq, sera, dans Samarra, prisonnier de ce nouveau corps d'élite<sup>192</sup>. On ne reviendra pas sur les Sāmānides dont on a noté que leurs armées ont largement eu recours

---

<sup>186</sup> Lambton 1988, p. 99.

<sup>187</sup> A l'origine ces concessions étaient révocables et ne pouvaient porter que sur des terres *uṣrī* ; la pratique s'est par la suite étendue à des terres *ḥarājī* ; en théorie le bénéficiaire d'une *iqṭā`* était soumis à un ensemble d'obligations et de contrôles qui, avec le développement connu par l'institution sous les Būyides, ont eu tendance à devenir lettre morte. (Lambton 1988, p. 97-100). Cahen 1975, p. 312, observe que l'*iqṭā`* c'est en premier lieu développée en Irak avant, sous les Būyides, de gagner l'ouest et le sud puis l'est de l'Iran et de se généraliser sous les Seldjoukides. Bosworth 1975a, p. 127, note toutefois l'allocation de terres en *iqṭā`*, dans le Fārs, par le Ṭāhiride Ṭāhir ibn Muḥammad ibn `Amr, en 902. Pour une forme d'*iqṭā`* « sauvage » (des confiscations de domaines cédés à des officiers), pratiquée par `Imād al-Dawla dans le Fārs, voir Busse 1975, p. 260 et pour l'utilisation de la formule par les Ghaznévides dans la région de Ġazni, Bosworth 1975b, p. 166.

<sup>188</sup> Mottahedeh 1975, p. 62.

<sup>189</sup> Mottahedeh 1975, p. 63.

<sup>190</sup> Mottahedeh 1975, p. 68, observe : " *This first entry of the central army into politics without the leadership of a pretender to the caliphate established a precedent which continued to trouble the `Abbāsids until their loss of power.* "

<sup>191</sup> Mottahedeh 1975, p. 73.

<sup>192</sup> Mottahedeh 1975, p. 75-76.

aux esclaves turks qui, également de plus en plus influents dans l'administration, ont finalement exercé leur tutelle sur la dynastie. Les Šaffārides ont également eu recours à des *gilmān*, le cœur de leur troupe semble toutefois avoir été constitué de cavaliers et de fantassins locaux et de *ʿayyārān*, l'infanterie sīstānaise, renommée dès l'époque sassanide, étant par la suite utilisée dans les troupes ghaznévides<sup>193</sup>. Des esclaves turks originaires d'Asie Centrale formaient la partie prépondérante des armées ghaznévides mais celles-ci comportaient aussi des contingents d'Indiens, d'Iraniens (*Tājīk*), de Daylamites, d'Arabes, de Kurdes ou d'Afghans ; les cavaliers étaient les plus nombreux et les fantassins, notamment utilisés pour les sièges, pouvaient être rapidement transportés à dos de chameaux. Les forces ghaznévides, très professionnelles, comportaient également un corps d'éléphants pris en charge par des Indiens ; l'ensemble composait un train imposant qui a également pu constituer un handicap lorsqu'il s'est agi de lutter contre les détachements seldjoukides très mobiles<sup>194</sup>. Les troupes būyides reposaient sur un corps de fantassins réputés disposant d'une méthode de combat aussi originale qu'éprouvée : soudés en un mur rendu infranchissable par de larges boucliers, ils progressent en projetant sur leurs adversaires des lances sur lesquelles sont fixés des morceaux de tissus imbibés d'huile et enflammés. Les Būyides disposaient également d'autres forces de différentes origines, dont une cavalerie composée d'archers turks<sup>195</sup>. Des tensions ne tarderont pas à se manifester entre troupes daylamites et turkes, en particulier en Irak, celles-ci s'érigeant en faiseuses d'émirs<sup>196</sup> : les Būyides n'échappent donc pas au syndrome *gūlam*, qui n'aura semble-t-il épargné que des dynasties dont l'emprise sur les vastes territoires qu'elles avaient conquis ne se sera exercée que l'espace de quelques décennies (l'on songe aux Šaffārides et aux Tāhirides), quant aux Ghaznévides, selon le mot de Lambton : " *The army had become the state and its commander the sultan.* " <sup>197</sup>

Eduqués aux métiers des armes et de l'administration, les esclaves turks, libres d'allégeances avant de se poser en forces dotées d'une forme d'autonomie, disposaient des aptitudes requises pour le gouvernement des territoires : collecter l'impôt et combattre l'ennemi intérieur ou extérieur ; ils réunissaient ainsi, dans la sphère du pouvoir, les fonctions de plume et d'épée. Ils s'inscrivaient en réalité dans une tradition que deux illustres exemples permettent d'évoquer : Khālid ibn Barmak, tout d'abord, dont il convient de rappeler qu'il commence par se distinguer dans l'armée du Khorāsān, avant de se voir confier la réforme de l'impôt foncier dans la même région, puis d'occuper des postes d'autorité dans l'administration centrale abbaside ou à la tête de villes ou de provinces<sup>198</sup>.

---

<sup>193</sup> Bosworth 1975a, p. 125, fait également référence à des levées de paysans. Au sujet des promotions dans l'armée šaffāride voir Bosworth 1975a, p. 110. Au sujet des *gilmān* dans l'armée šaffāride, voir également Feuillebois 2018, p. 112.

<sup>194</sup> Bosworth 1975b, p. 185-186, pour les difficultés rencontrées par les troupes ghaznévides confrontées à la mobilité des Seldjoukides, voir Bosworth 1975b, p. 193-194.

<sup>195</sup> Busse 1975, p. 251.

<sup>196</sup> Busse 1975, pp. 291 et 297.

<sup>197</sup> Lambton 1988, p. 3.

<sup>198</sup> Mottahedeh 1975, p. 69.

C'est également dans le commandement de l'armée d'Al-Ma'mūn que Ṭāhir se fait remarquer, il est ensuite chargé par le calife de la collecte des taxes du Sawād puis de différents gouvernorats avant de se voir confier celui du Khorāsān ; ses fils Ṭalḥa, puis `Abd-Allāh avant d'être désignés pour lui succéder occupaient eux-mêmes des postes de commandement dans les forces du calife<sup>199</sup>. Plume et épée, entendues plus largement que nous les avons abordées ici, constituent deux éléments de la société iranienne des premiers siècles de l'islam dont la structuration appelle maintenant notre examen.

### **5.2.5. La société iranienne des premiers siècles de l'islam**

A la différence des structurations sociales que connaissait la société sassanide, l'Islam est fortement teinté d'une forme d'égalitarisme, valeur que portent au demeurant les conquérants issus de formations tribales caractérisées par des hiérarchies fluides et ouvertes<sup>200</sup>. On s'intéressera à la façon dont cet égalitarisme idéalement posé fait progressivement place à un modèle de société, non moins idéal, où sont réintroduites une hiérarchisation et des stratifications qui ne sont pas sans rappeler celles de l'Iran préislamique. Notre examen portera en second lieu non plus sur des modèles mais sur des catégories sociales bien réelles : les hommes de plume et les hommes d'épée d'une part, les paysans d'autre part. Artisans et commerçants seront étudiés en troisième lieu, dans le cadre de l'espace citadin.

### **De l'égalité en promesse à une quadripartition renouvelée**

Les conquêtes s'accompagnent de changements sociaux radicaux parmi les Arabes dont les différences de statuts apparaissent comme plus importantes que ce qu'ils n'avaient jamais été ; les chefs de tribus agissent comme intermédiaires des Omeyyades pour distribuer postes et gratifications en fonction de liens de parenté. Kharijites et šī`ites se tournent respectivement vers `Umar et `Alī posés en adversaires du système tribal, promoteurs d'une société où les vertus islamiques auraient constitué le critère de la reconnaissance des mérites<sup>201</sup>. Le débat porte sur les disparités de traitements entre Arabes mais aussi sur la place des musulmans non Arabes dans la communauté : parmi les nombreux aphorismes attribués à `Alī, on retiendra celui-ci : « Il n'est pas de noblesse plus élevée que l'islam »<sup>202</sup> ; quant à `Umar, une anecdote le met en scène prolongeant un entretien avec un Abyssin, un Perse et un Grec, alors qu'il est parfaitement informé que des généraux qurayshites

---

<sup>199</sup> Bosworth 1975a, p. 92-96.

<sup>200</sup> Marlow 1997, p. xi, Crone 2004, p. 334, voir également p. 51, où l'éthos tribal est présenté comme un mélange de comportement libertaire et d'absolue soumission à la décision rendue dans le cadre d'un consensus auquel l'individu a été associé.

<sup>201</sup> Marlow 1997, p. 14-15.

<sup>202</sup> Marlow 1997, p. 29.

attendent d'être reçus <sup>203</sup>. La société islamique telle qu'elle résulte des conquêtes est en effet assez loin de faire écho à la prescription coranique selon laquelle :

Ô vous, les hommes !  
Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle.  
Nous vous avons constitués en peuples et en tribus  
pour que vous vous reconnaissiez entre vous.  
Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu,  
est le plus pieux d'entre vous.<sup>204</sup>

Pour s'en tenir à la situation des *mawālī*, on notera qu'ils auraient été tenus comme des musulmans de seconde catégorie, ceux qui avaient rejoint les armées de conquête sont privés de butin et sont tenus de pratiquer leurs dévotions dans des mosquées distinctes<sup>205</sup>. La vocation de l'Islam à l'universalisme ne pouvait prospérer sans abandon de ses clivages initiaux, d'autant que des musulmans non arabes, occupant parfois déjà des postes de responsabilité, faisaient en sorte d'être pleinement admis dans les cercles du pouvoir. C'est dans ce contexte que prend forme la *Šu`ūbiyya*, mouvement qui apparaît au VIII<sup>e</sup> siècle pour atteindre son acmé au IX<sup>e</sup> siècle<sup>206</sup>. Il renvoie très directement à Coran : 49 : 13 que nous venons de citer où le terme ar. *šū`ūb* rend « peuples » alors que *qabā'il* rend « tribus »<sup>207</sup>. Principalement portée par des Iraniens (mais ils n'étaient pas les seuls), la *Šu`ūbiyya* a revêtu des teintes aux nuances variées allant de la revendication égalitaire au mépris qu'affichaient les héritiers de cultures glorieuses (persane, babylonienne...) vis-à-vis du passé bédouin de leurs maîtres<sup>208</sup> ; le mouvement s'éteint au X<sup>e</sup> siècle une fois que le courant majoritaire de la culture et de la littérature arabes a intégré la tradition éthique persane et ses références en matière de gouvernement<sup>209</sup>. Quant aux *`ulamā`*, aussi bien en tant que sources d'autorité qu'en tant que faiseurs d'opinion, ils semblent, du moins pour beaucoup d'entre eux, s'être progressivement ralliés à une société organisée hiérarchiquement<sup>210</sup>. C'est ainsi qu'à partir des IX<sup>e</sup>/ X<sup>e</sup> siècles la société islamique se pense comme organisée en catégories ou en classes (ar. *ṭabaqāt*), sans plus opérer de références à des critères ethniques, et tend à légitimer cette structuration<sup>211</sup>. Dans ce processus la philosophie grecque n'a pas été absente mais aura cédé le pas devant la découverte des textes pehleviens<sup>212</sup>. Les traductions du *Testament d'Ardašīr* et de la *Lettre de Tansar*, sont réalisées dès la fin de la période omeyyade, elles

---

<sup>203</sup> Marlow 1997, p. 35

<sup>204</sup> Coran 49 : 13, Masson, 1967, II p. 641.

<sup>205</sup> Zarrīnkūb 1975, p. 40, la généralisation du propos est certainement abusive.

<sup>206</sup> Enderwitz 2010.

<sup>207</sup> Enderwitz 2010, Bosworth 1998, p. 717. Les premiers à avoir privilégié les peuples sur les tribus semblent avoir été les kharijites.

<sup>208</sup> Enderwitz 2010, Bosworth 1998, p. 717.

<sup>209</sup> Bosworth 1998, p. 717.

<sup>210</sup> Marlow 1997, p 115.

<sup>211</sup> Crone 2004, p. 335, évoque le X<sup>e</sup> siècle alors que Marlow 1997, p. 16, privilégie le IX<sup>e</sup>.

<sup>212</sup> Au sujet des grecs regardés comme des théoriciens dépourvus de réalisations pratiques voir Marlow 1997, p. 65. Sur l'idéal d'une division du travail dans le cadre d'une société harmonieuse porté par Platon et Aristote, voir Marlow 1997, p. 176.

semblent avoir connu une circulation considérable<sup>213</sup>. Quant aux traductions du *Xwadāy-Nāmag*, elles proposent les figures attrayantes de souverains, Ardašīr et Anūšīrvān en particulier, qui développent des conceptions binaires de la société (les nobles se distinguant du commun), dans le cadre duquel la place de chacun est assignée dans un cadre harmonieux<sup>214</sup>. La structuration et la hiérarchisation de la société dont témoignent la plupart des textes (pour simplifier, guerriers, prêtres, scribes et producteurs), et les commentaires de Bal`amī, Tha`ālibī, et plus encore Mas`ūdī, associant clairement quadripartition et *cercle de justice*, conduisent de nombreux auteurs musulmans à comprendre ce modèle, de façon fluide, à la lumière de leurs contextes<sup>215</sup>. Ainsi que le note Marlow:

*The continued relevance of Iranian social models in Islamic civilization is not a case of simple continuity or of straightforward revival. Instead it is an example of the endurance of a social ideal that proved at once to be embedded deeply enough to withstand the defeat of the political order that had provided its context, and flexible enough to find a respected place in the policy that replaced it.*<sup>216</sup>

Ce sont ces éléments qui seront par la suite repris, développés et adaptés dans le cadre des Miroirs que nous étudierons plus bas et, plus tardivement, à l'époque mongole, dans le modèle de Našīr al-Dīn Ṭūsī (1201-1274) : ainsi que le note Marlow, à la différence des modèles hiérarchiques indiens, et malgré leur prétention à se présenter comme une partie de l'ordre divin des choses, les modèles hiérarchiques islamiques ne seront jamais totalement en mesure de recevoir l'onction de la religion ; ils seront au contraire tenus sur la défensive par l'orientation égalitariste de la tradition<sup>217</sup>. Comme en écho, Crone observe pour sa part que si l'imamat constituait un article de la foi musulmane il n'en allait pas de même de l'égalitarisme<sup>218</sup>.

## Hommes de plume et hommes d'épée

Introduisant les hommes d'épée Lambton les présente comme ceux qui dirigent les empires, les hommes de plume étant ceux qui enregistrent les événements ; elle poursuit en observant que cette recension en dit beaucoup plus sur ceux de qui elle émane que sur les hommes d'épée eux-mêmes, dont les actions figurent néanmoins dans les chroniques ; quant aux autres segments de la population, les marchands ou les artisans, sans parler des paysans et des nomades, ils ne sont que fort peu mentionnés<sup>219</sup>. La distinction hommes d'épée / hommes de plume remonte au IX<sup>e</sup> siècle, elle est reprise dans le modèle de Ṭūsī qui

---

<sup>213</sup> Marlow 1997, p. 73. Dans le même sens, en particulier pour le *Testament*, voir Fouchécour 2009, p. 84, Crone 2004, pp. 151 et 270, Askari 2016, p. 153.

<sup>214</sup> Marlow 1997, p. 85.

<sup>215</sup> Marlow 1997, p. 87-90.

<sup>216</sup> Marlow 1997, p. 90.

<sup>217</sup> Marlow 1997, p. 177.

<sup>218</sup> Crone 2004, p. 335, nous verrons plus bas que, si l'on s'en tient à l'orthodoxie sunnite, l'imamat s'analyse plutôt comme une construction des *`ulamā`*.

<sup>219</sup> Lambton 1988, p. 221.

identifie : (i) les hommes de plume, (ii) les hommes d'épée, (iii) les hommes qui font des affaires, (iv) les paysans<sup>220</sup>. Lambton observe que cette catégorisation reflète effectivement les structures de la société tout en soulignant que celle-ci comportait des éléments de fluidité et de mobilité, les contrastes ou différenciations sociales s'ajustant selon les périodes<sup>221</sup> ; elle fait par ailleurs état d'autres catégorisations, telle celle qui oppose Turk et *Tājīk*, qui s'est substituée à l'ancienne opposition Arabe et `Ajam<sup>222</sup>, ou également de façon binaire l'opposition entre les militaires (pers. *laškar*) et le reste de la population (pers. *ra`iyyat*)<sup>223</sup>, ou encore de celle, tout autant binaire où l'élite (ar. *ḥāṣṣa*) est distinguée du commun (ar. *`amma*)<sup>224</sup>. Les hommes d'épées sont par conséquent clairement identifiés, ils correspondent à ceux que l'on a vu à l'œuvre au cœur des dynasties, leurs élites étant constituées de ceux qui, à bas bruit puis, plus ouvertement, mettent sous tutelle les Abbasides et les Sāmānides avant de s'ériger eux-mêmes en dynasties et, au terme du processus qui aboutit aux Seldjoukides, de former le nœud du pouvoir<sup>225</sup>.

Considérer les hommes de plume en les distinguant des hommes d'épée renvoie à ceux qui, dans un sens très large, sont formés à la culture profane (ar., pers. *adab*) et, si l'on se réfère à l'administration abbaside, œuvrent sous la direction du vizir. Les officiels civils de rang élevés sont à la tête de bureaux ou ministères (pers. *divān*) ou de comités (per. *majles*), dont le nombre et les compétences évolueront et comporteront des instances de contrôle, comme le bureau ou ministère du palais (ar. *dīwān al-dar*), permettant, du moins en théorie, au calife de surveiller l'action de son administration<sup>226</sup>. C'est une structure administrative calquée sur ce modèle dont se dotent les Sāmānides puis les Seldjoukides, sinon que les instances de contrôle y sont moins élaborées<sup>227</sup>. Ce n'est, semble-t-il, qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle que la notion d'hommes de plume s'élargit à ceux qui se sont spécialisés dans la connaissance de la religion (ar. pers. *`ilm*), les *`ulamā`* (ar., pers.)<sup>228</sup>. La catégorie « *`ulamā`* » recouvre elle-même un spectre particulièrement large puisque l'on y retrouve des traditionnistes, d'éminents juristes ou encore des mystiques : certains fréquentent les sphères du pouvoir alors qu'à l'autre extrémité du spectre le *`alim* de village laboure son champ et ne se distingue guère des paysans<sup>229</sup>. Les relations qu'entretiennent les *`ulemā`* et le pouvoir sont fréquemment ambivalentes, les dirigeants ayant de bonnes raisons de les cultiver, en même temps que de s'inquiéter des messages qu'ils diffusent, en raison de

<sup>220</sup> Lambton 1988, p. 223, Lambton note que Ṭūsī utilise également une segmentation en 5 catégories.

<sup>221</sup> Lambton 1988, p. 223.

<sup>222</sup> Lambton 1980, VII p. 6.

<sup>223</sup> Lambton 1988, p. 224.

<sup>224</sup> Lambton 1988, p. 224.

<sup>225</sup> Lambton 1988, p. 350. Sur la façon dont les Turks imposent progressivement leur domination politique et dont ils mesurent rapidement les avantages qu'ils peuvent tirer d'une tradition irano-islamique qui exalte le souverain, lui procure les moyens de disposer d'une armée permanente, et tient la population soumise dans un principe d'obéissance, voir Bosworth 1968, p. 196.

<sup>226</sup> Mottahedeh 1975, p. 80-81.

<sup>227</sup> Frye 1975, p. 143, Lambton 1988, p. 28, Lambton 1968, p. 266-267.

<sup>228</sup> Marlow 1997, p. 169.

<sup>229</sup> Lambton 1988, p. 311.

l'audience qui est souvent la leur ; les *`ulamā`* pouvant en revanche craindre de se compromettre s'ils apparaissent trop proches de gouvernants discrédités<sup>230</sup>. L'histoire des Sāmānides illustre en raccourci l'influence des *`ulamā`* de Boukhara sur la population locale : en 874, c'est à l'invitation des religieux que la dynastie prend le contrôle de la ville, en 999 ce sont également les *`ulamā`* qui permettent aux Qarakhānides d'entrer dans la cité<sup>231</sup>. On ne saurait quitter le champ de ceux qui se consacrent à l'étude et à la pratique des sciences religieuses sans évoquer l'institution judiciaire et, dans ce cadre, le rôle du juge (ar., pers. *qāḍī*) : le premier « magistrat général » (*qāḍī `ul-quḍāt*) fut semble-t-il nommé par Hārūn al-Rašīd, ce n'est toutefois que plus tardivement que les juges locaux lui furent subordonnés<sup>232</sup>. Selon la répartition des compétences prévalant entre le calife et le sultan seldjoukide, le *qāḍī* est nommé par le sultan, les *qāḍī* locaux l'étant par les autorités provinciales<sup>233</sup> : ils jouissent en théorie d'une grande indépendance dans la mesure où ils tiennent leur autorité fonctionnelle de la loi religieuse (ar., pers. *sharī'a*) et du Prophète. En réalité leur liberté d'action se heurte à plusieurs limites ; ils sont révocables et, de plus, l'exécution de leurs décisions requiert l'intervention de la force publique<sup>234</sup>. Il convient par ailleurs d'ajouter que le *qāḍī* n'est pas le seul à intervenir dans le champ juridique, où existent également des cours compétentes en matière de droit coutumier (ar., pers. *`urf*), ainsi que des tribunaux spécialisés pour connaître des litiges mettant en cause la puissance publique (*dīvān-i maḏālem*)<sup>235</sup>, précisons en outre que les attributions d'un *qāḍī* peuvent être plus ou moins étendues en fonction des termes du diplôme qui porte sa nomination<sup>236</sup>. C'est, compte tenu de ces différents éléments et, bien entendu sans ignorer la complexité des équations personnelles, que le *qāḍī*, peut-être plus encore que les *`ulamā`* en général, joue un rôle de passeur entre le politique et le religieux et, au-delà, entre les dirigeants et leurs sujets<sup>237</sup>. En dehors des grandes catégories que l'on vient d'évoquer, il existe des hommes de plume, en quelque sorte « spécifiques », pour lesquels une référence s'impose à l'ouvrage écrit par Niḏāmī `Arūḍī, dans la seconde partie des années 1150<sup>238</sup>, à la toute fin de sa vie. Le *Čahār Maqāle* (les Quatre Discours) se présente en effet moins comme un Miroir des Princes, genre sur lequel on reviendra, que comme un Miroir de l'entourage

<sup>230</sup> Voir par exemple Marlow 1995, p. 120, Lambton 1988, p. 312, observe pour sa part que l'acceptation de fonctions officielles constituait un cas de conscience pour de nombreux *`ulemā*, même si certains ne cultivaient pas ce type de scrupules.

<sup>231</sup> Peacock 2007, p. 23. De la même façon, le Seldjoukide Īrān-Šāh (m.1102-3) doit s'enfuir de Kermān à la suite d'un appel public des *`ulemā`* tendant à sa déposition (Lambton 1988, p. 314). Voir également comment Ġazālī interdit tout contact avec les sultans ou tout don provenant d'eux (Lambton 1988, p. 313), ou encore la manière dont il quitte Ṭūs pour ne plus être le témoin des actions commises par des tyrans sans merci (Lambton 1968, p. 207).

<sup>232</sup> Mottahedeh 1975, p. 81, sur la façon dont `Aḏud al-Dawla congédie le magistrat général nommé par le calife et le remplace par un magistrat siégeant à Shīrāz, voir Busse 1975, p. 271.

<sup>233</sup> Sur l'existence d'un *qāḍī `l-quḍāt* dans les premiers temps de la dynastie, voir Lambton 1988, p. 73.

<sup>234</sup> Lambton 1988, p. 70.

<sup>235</sup> Lambton 1988, p. 69, observe que la frontière entre les matières relevant des droits *sharī`i* et *`urfī* a été mouvante pour devenir, il est vrai, plus précise à l'époque mongole (Lambton 1988, p. 82).

<sup>236</sup> Lambton 1988, p. 71.

<sup>237</sup> Lambton 1988, p. 320.

<sup>238</sup> Arberry 1958, p.100, Yūsofī 1990.

princier consacrant chacune des quatre parties qui le composent à une famille d'hommes de plume : successivement le secrétaire (*dabīr*), le poète (*šāe'r*), l'astrologue (*monajjem*), et le médecin (*ṭabīb*), puisant dans la geste des dynasties califales et autonomes la matière des anecdotes dans lesquelles l'esprit et la plume sont célébrées : faute de traiter ici de ces catégories qui ont contribué à la renommée de la période étudiée, ce qui outrepasserait le cadre de notre propos, nous nous devons pour le moins de les citer<sup>239</sup>.

Quoique, nous l'avons vu, les *gilmān* aient été formés aux métiers des armes mais également à ceux de l'administration, les hommes de plume, tel que nous les avons sériés, participent, dans une perspective associant permanence et changement, du versant stabilité de la société iranienne, les hommes d'épée, successions de dynasties obligent, participant en revanche du changement<sup>240</sup>. Ces aspects combinant statique et dynamique se retrouvent lorsque l'on examine les catégories sociales qui concourent à la production et aux échanges et, en premier lieu le paysannat.

## Production agricole et paysannat

Les premiers siècles de l'islam sont marqués par un développement de l'urbanisme, phénomène qui s'inscrit dans la continuité de la période sassanide et sur lequel nous reviendrons ; l'économie iranienne n'en demeure pas moins fortement agricole et, on l'a noté, le paysannat, pour constituer la plus grande masse de la population, demeure peu renseigné. Ainsi, les analyses, si elles concordent pour considérer que la conquête arabo-islamique a peu affecté le régime de la propriété et de la production agricole, divergent lorsqu'il s'agit d'apprécier, par exemple, les conditions qui prévalaient dans le Khorāsān et la Transoxiane aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles : certains suggèrent que les conditions climatiques s'y sont dégradées alors que d'autres voient dans le déclin de la production agricole une manifestation de l'incurie humaine<sup>241</sup>. De même, alors que certains dressent un tableau sévère des dommages causés par les Seldjoukides lors de leur incursion dans le Khorāsān “ *The raiders drove their flocks of sheep and their horses unconcernedly over the rich agricultural oases*”<sup>242</sup>, alors que d'autres observent que leur entrée “ *caused remarkably little dislocation, perhaps partly because the smallness of their numbers*”<sup>243</sup>. Si l'on s'attache aux politiques conduites sur la durée par les dynasties qui se sont succédées, on est renvoyé aux observations formulées plus haut sur le poids considérable que l'entretien d'armées

---

<sup>239</sup> Selon Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, les hommes de plume comprennent les lettrés, les juristes, les magistrats, les scribes, les mathématiciens, les géomètres, les astronomes et les astrologues, les médecins et les poètes. (Lambton 1988, p. 223).

<sup>240</sup> Lambton 1988, p. 297-299.

<sup>241</sup> Bulliet 2009, p. 51, évoque on le sait une période de refroidissement qui aurait débuté au début du XI<sup>e</sup> siècle alors que Frye 1975, p. 152-153, prenant l'exemple de Boukhara dans la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, attribue la fuite des paysans vers la ville au mauvais entretien des murs d'enceinte qui englobaient de vastes zones de culture par la suite envahies par les sables.

<sup>242</sup> Bosworth 1975b, p. 193, dans le même sens Bulliet 2009, p. 53.

<sup>243</sup> Lambton 1988, p. 5.

permanentes a fait peser sur les populations, et par conséquent sur les paysans ; les Tāhirides des trois premières générations, ainsi que quelques émirs isolés d'autres dynasties, font exception en apparaissant comme de bons gouvernants fiscaux. Le développement, à partir des Būyides, de l'institution de l'*iqṭā`*, généralisée sous les Seldjoukides, aura-t-il eu pour conséquence de soumettre la production agricole à une pression fiscale accrue<sup>244</sup> ? Le rapport de celui qui travaille la terre à celui qui la possède ou à l'autorité en charge de prélever l'impôt est à l'évidence de ces rapports asymétriques où le *`amma* pèse peu face au *ḥāṣṣa*<sup>245</sup> ; en dehors de la fuite, qui reste théoriquement possible, puisque le cultivateur n'est pas asservi à la terre<sup>246</sup>, certaines instances locales, *`ulamā`*, chefs de villages, peuvent contribuer à limiter extorsions et arbitraire, les interventions publiques étant particulièrement aléatoires<sup>247</sup>. En réalité, dans la confusion qui, sans doute à partir du XII<sup>e</sup> siècle, préside à l'attribution des *iqṭā`āt* et voit émir, autorité administrative et *muqṭā`* réunis en une même personne, la seule protection dont dispose le paysan réside peut-être dans les bornes que le puissant impose lui-même à l'exercice de sa domination, instruit qu'il est des mécanismes fragiles qui commandent une agriculture d'irrigation ; ce n'est plus l'Iran qui est un jardin mais le domaine sur lequel l'émir a, en quelque sorte, pleine juridiction, ce qui signifie qu'il lui incombe de l'entretenir et de le protéger contre les agressions extérieures, mais également contre lui-même<sup>248</sup>. Une dernière citation nous permettra d'opérer une transition afin d'évoquer une catégorie rarement évoquée dans la stratification sociale du premier Islam, émanant de Bosworth et Faroqhi, elle veut que :

Bien que les paysans fussent juridiquement de statut libre, leur liberté était dans la pratique une fiction ; ils étaient opprimés, maltraités, exploitables par exemple pour le travail forcé, le logement et la nourriture des fonctionnaires, des messagers, des soldats et de leurs officiers, et la fourniture des montures pour les courriers du service postal.<sup>249</sup>

Qu'en était-il par conséquent de ceux qui ne bénéficiaient pas de ce statut de sujets libres, autrement dit des esclaves ?

## Les esclaves, une catégorie inclassable

<sup>244</sup> Au sujet du passage de ce que Lambton nomme l'*iqṭā`* « militaire » à l'*iqṭā`* « administrative » voir Lambton 1988, p. 101. Dans le même sens Bosworth 1968, p. 199.

<sup>245</sup> Le moyen le plus habituel pour celui qui exploite la terre sans la posséder de rémunérer le propriétaire semble avoir été le partage de la récolte Lambton 1988, p. 133, Cahen 1975, p. 314. Quant au propriétaire terrien *dehqān* dont le domaine a été concédé dans le cadre d'une *iqṭā`*, s'il n'a pas été exproprié ou contraint de vendre son bien, sa relation avec le titulaire de l'*iqṭā`*, (ar. *muqṭā`*) est de même nature qu'avec un collecteur d'impôt (Lambton 1988, p. 100). Lambton 1988, p. 135, note par ailleurs qu'avec l'abus consistant à transformer des domaines privés en *iqṭā`*, il est probable qu'au XII<sup>e</sup> siècle, les émirs soient devenus les propriétaires terriens les plus importants. Sur les désordres prévalents dans ce domaine voir Lambton 1988, p. 106.

<sup>246</sup> Lambton 1988, p. 134, Cahen 1975, p. 315.

<sup>247</sup> Lambton 1988, pp. 133 et 106.

<sup>248</sup> Lambton 1988, p. 105, observe ainsi que le *muqṭā`* est responsable de la sécurité des domaines sur lesquels il dispose d'une véritable délégation d'autorité ; autre avantage du système, il permet de rémunérer le *muqṭā`* sans avoir à transférer de fonds et de régler de cette façon les difficultés tenant à l'insécurité des routes. Voir également Lambton 1968, p. 239, Lambton 1988, p. 138.

<sup>249</sup> Bosworth et Faroqhi 2010.

Nous avons rencontré, dans la section précédente, des esclaves au cœur des armées, elles-mêmes au cœur des dynasties et Sebuktegīn, dont nous étudierons le *Pand-Nāme* qui lui est prêté, montrera que dans certains cas des esclaves ont pu être appelés à fonder des dynasties ou, plus fréquemment, à exercer de hautes fonctions. C'est ce qu'observe Cahen en relevant que « les esclaves d'un grand personnage, *a fortiori* d'un prince, sont plus puissants que bien des hommes libres, et nous les verrons devenir princes à leur tour »<sup>250</sup>. Dans le même sens, de ces *gilmān* enrichis et titulaires d'*iqṭā`āt*, Lambton rappelle qu'en théorie, le droit islamique voulait que leurs biens reviennent à leurs maîtres, mais, qu'en pratique, le sultan, bien souvent, en garantissait la transmission à leurs descendants<sup>251</sup>. Retenons pour l'instant avec Feuillebois qu'en dehors des emplois militaires, les esclaves étaient pour l'essentiel occupés « à des tâches domestiques »<sup>252</sup>. Laissons-nous, en cette matière, guider par l'expert que fut le Ziyāride `Onṣor al-Ma`ālī Kay Kāvūs, qui concède lui-même dans l'entame du chapitre qu'il consacre à l'achat d'un esclave, qu'il s'agit-là d'un art bien difficile<sup>253</sup>, et intéressons-nous à la typologie des emplois qu'il en propose. La première catégorie concerne les emplois de maison où Kay Kāvūs distingue les individus susceptibles de recevoir une instruction, d'apprendre, par exemple à lire et à écrire, ou encore d'exercer des fonctions liées à la trésorerie. Il porte ensuite son attention sur ceux qu'il destine à l'art de la musique avant de s'attarder sur ceux qui ont vocation à porter les armes. L'esclave eunuque, affecté au service des femmes, fait l'objet d'un examen spécifique, de même que celui qui est susceptible d'être employé au chenil ou à l'écurie ; revenant aux tâches de la maison, il est question des emplois de chambre et de cuisine. Chaque type de fonction requiert des aptitudes physiques et mentales qui lui sont propres, c'est ainsi que l'eunuque devra être noir de peau et de visage aigre (*torš*) et le garçon de chenil ou d'écurie effronté (*bī šarm*)<sup>254</sup>. Suit une description de ce qui peut être attendu de chaque « race » (*jens*)<sup>255</sup>, où Kay Kāvūs, en expert, distingue 9 familles de Turks avant de s'attacher à décrire les qualités et les défauts des Slaves, des Grecs, des Arméniens, des Indiens, des Nubiens ou des Abyssins. La dernière partie du chapitre est consacrée à l'étude des vices apparents ou cachés qui doivent être identifiés avant tout achat, ainsi qu'à la façon dont doivent être traités les esclaves. Il relève à cet égard qu'ils doivent considérer leurs maîtres comme leurs parents, de sorte qu'ils ne soient pas tentés par la fuite<sup>256</sup>. Signe des temps ou expression de la pudeur du Ziyāride, à moins que ce soit l'un et l'autre, alors qu'il aura consacré une dizaine de pages au chapitre dédié aux esclaves, celui qu'il alloue au choix d'une épouse n'en

<sup>250</sup> Cahen 1997, p. 158.

<sup>251</sup> Lambton 1980, XI p. 372. Pour le statut et la condition de l'esclave en Islam, voir Brunschvig 2010.

<sup>252</sup> Feuillebois 2018, p. 89. Dans le même sens, Cahen 1997, p. 160, qui observe : « Il n'y a pas d'esclave dans le travail agricole normal (même si la condition du paysan peut parfois, en fait, être proche de celle d'un esclave), et les latifundia à la Spartacus sont l'exception ». Nous reviendrons précisément plus bas sur l'une de ces exceptions, sinon sur celle qui est la plus documentée.

<sup>253</sup> Levy 1951, p. 99, Yūsofī 1967, p. 111. Nous reviendrons plus bas sur la biographie de Kay Kāvūs lorsque nous étudierons le *Qābūs Nāme*.

<sup>254</sup> Levy 1951, p. 102, Yūsofī 1967, p. 114.

<sup>255</sup> Levy 1951, p. 102, Yūsofī 1967, p. 114.

<sup>256</sup> Levy 1951, p. 108, Yūsofī 1967, p. 119.

compte que trois<sup>257</sup>. A l'autre extrémité du spectre de cet esclavage aux mille visages, Sebuktegīn en constituant l'un des pôles et les esclaves de Kay Kāvūs une forme de point d'équilibre, à l'autre extrémité donc, l'on trouvera ces « latifundia à la Spartacus » évoqués par Cahen et ceux qui y étaient servilement exploités : les *Zanj*, esclaves noirs assujettis dans les marais près de Bašra, en sont le paradigme. Ils se révoltent pendant une quinzaine d'années et constituent temporairement un État qui battra monnaie avant d'être défaits par l'armée califale en 883<sup>258</sup>. Mais, de ces mille visages qui ne font pas un état, il convient de passer aux villes et aux commerçants qui les animent.

## Villes lieux d'échanges

L'islam classique est urbain et marchand et sa capitale, Baghdad, qui s'est substituée à Ctésiphon est adossée à une région fertile ; elle est en outre reliée par un commerce de longue distance qui, via Ray, Hamadān, Nišapūr et Merv, l'approvisionne en *gilmān* et autres biens couteux. Nišapūr est depuis les Tāhirides la capitale administrative du Khorāsān, elle s'appuie elle-même sur un oasis fertile, tout comme les florissantes Ešfahān, une capitale seldjoukide, ou Shīrāz qui a été la véritable capitale des Būyides et s'est substituée à l'Ištakhr (ou Staxr) sassanide. L'essor des villes, déjà observé à l'époque sassanide, accompagne incontestablement celui de l'islam<sup>259</sup>, à moins bien entendu qu'il ne soit enrayé par des catastrophes naturelles, tels les séismes qui frappent Nišapūr ou Sīrāf le port de Shīrāz<sup>260</sup>, ou des actions militaires particulièrement destructrices<sup>261</sup>. Les avis divergent toutefois lorsqu'il s'agit de mesurer cet essor urbain ou encore de le distribuer en fonction des périodes et des localités. Cahen estime ainsi que seules des fouilles archéologiques permettraient d'y voir plus clair<sup>262</sup>, alors que Bulliet considère que le boom de la production cotonnière qu'a connu l'Iran aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles s'est accompagné d'un développement considérable de l'urbanisation :

---

<sup>257</sup> Respectivement, Levy 1951, p. 99-108 et p. 117-119.

<sup>258</sup> Au sujet des *Zanj*, voir Lewis 2010.

<sup>259</sup> Bulliet 1994, p. 76, met ainsi clairement en équation les phénomènes de conversion à la nouvelle religion et d'urbanisation : “ *Only in Iran, with its small pre-Islamic urban nuclei, does the importance of the convert population stand out clearly. It is in Iran, moreover, that the timetable of urbanization best reflects the timetable of conversion: the ninth century witnesses the highest rates of growth in both cases. If a substantial number of converts chose to migrate to the Arab settlements, then the rate of Muslim expansion in the countryside must have been slower than in the cities. Fewer Muslim converts remaining where they were meant fewer personal contacts to convert. Thus, if less than ten percent of the Iranian population had converted by the time the Abbasids seized control of the caliphate in 750, many rural areas of Iran must still have had very few Muslims at all. The test of the new religion as a social system, therefore, came in the cities, and it accelerated as the curve of conversion entered its bandwagon phase in the early and mid-800s. The ninth century witnessed the most rapid growth of cities in Iranian history.*”

<sup>260</sup> Respectivement, Lambton 1988, p. 168, et Busse 1975, p. 282.

<sup>261</sup> Voir par exemple Lambton 1988, p. 168, pour les dommages qu'infligent les Ghuzz puis les Mongols à Nišapūr.

<sup>262</sup> Cahen 1975, p. 316.

*The cotton boom fueled exuberant growth in the size of Iran's cities during the ninth and tenth centuries CE. It provided money for urban construction and land speculation; it provides employment in textile manufacturing; and it encouraged new converts to migrate to the cities and share in the Islam-focused prosperity. Never before had a domestically produced industrial commodity played such an important role in the overall Iranian economy, or competed in importance with the products carried by Silk Road caravans. Now, instead of Silk Road products all going to Mesopotamia, Iran's own cities became marketing points.*<sup>263</sup>

Les analyses convergent en revanche pour souligner que les villes, où affluent les produits des campagnes ainsi que ceux apportés par les caravanes, sont les lieux où se constitue, à partir des marchands, des *ulamā`* et des *dehqān*, réunis par des échanges matrimoniaux, un nouveau modèle de patriciens en rupture avec les catégories de l'époque sassanide. Tous les *ulamā`* ne se lancent bien évidemment pas dans des opérations commerciales, de même que tous les *dehqān*, catégorie protéiforme, où la souche aristocratique côtoie le petit propriétaire, ne délaissent pas les campagnes où ils résidaient, et seuls les grands marchands sont partie prenante à ces nouvelles élites dont l'émergence constitue certainement l'un des faits majeurs de la période étudiée et l'un des signes distinctifs de la civilisation islamique<sup>264</sup>. La mobilité sociale qui caractérise ce nouvel ethos voit ainsi un riche marchand Ḥanbalite agir comme médiateur entre le calife et le sultan seldjoukide pour régler les conditions du mariage de la fille du premier avec le second ; la fille du gendre de ce marchand épousant plus tard le fils de Niẓām al-Mulk<sup>265</sup>. On est ici très loin de l'anecdote du *Šāhnāme* où, l'on s'en souvient, Khosrow I<sup>er</sup> refuse le prêt que lui propose un marchand qui avait par ailleurs souhaité que son fils entre au service du roi en qualité de scribe<sup>266</sup>. Au demeurant, ces commerçants tirent leurs revenus non seulement de leurs entreprises commerciales mais également des loyers des terres qu'ils acquièrent ou encore des intérêts des prêts qu'ils consentent à des particuliers ou à l'État ou, plus marginalement, des activités de collecteurs d'impôts dans lesquelles ils peuvent s'engager<sup>267</sup>. Les commerçants iraniens, pour ne pas être les seuls à opérer dans le commerce de longue distance dont l'Asie centrale constitue la plaque tournante, semblent y avoir occupé une place prépondérante, il en est de même

---

<sup>263</sup> Bulliet 2009, p. 49.

<sup>264</sup> Au sujet des *dehqān* voir Lambton 1988, p. 132, et Cahen 1975, p. 311. S'agissant des alliances matrimoniales entre marchands, *ulamā`* et *dehqān*, voir Bulliet 2009, p. 49 et Lambton 1988, p. 132. Au sujet de la façon dont les villes reposent sur les campagnes, ces dernières vivant largement en économie fermée, les caravanes étant notamment interdites de s'y arrêter, voir Cahen 1975, p. 319.

<sup>265</sup> Lambton 1988, p. 329.

<sup>266</sup> Précité, Mohl 1976, vol. VI, p. 518-519, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, vol. V, p. 437. Il s'agit ici de la dernière référence à laquelle nous procédons où il est parallèlement renvoyé à Mohl et à l'édition critique de Khaleghi-Motlagh. Au total nous en avons dénombré 159 ; sur cet ensemble nous avons identifié 14 cas où les formulations sont légèrement différentes et deux cas où les textes comportent des différences plus sensibles. Dans un seul cas un distique de l'édition Mohl est absent de l'édition Khaleghi-Motlagh. Pour des comparaisons portant sur les volumétries comparées de l'édition de Moscou et de l'édition Khaleghi-Motlagh, voir Omidsalar 2004, p. 169.

<sup>267</sup> Lambton 1988, p. 329, Cahen 1975, p. 326.

pour le commerce maritime, à l'exception toutefois de celui qui a concerné la mer Méditerranée<sup>268</sup>.

La ville est aussi l'endroit où se développent les activités des artisans et des petits commerçants, catégories dont les frontières sont poreuses : selon l'importance de la cité ces activités sont regroupées en un même lieu, le fameux *bāzār*, qui peut lui-même être distribué en de multiples secteurs<sup>269</sup>. L'organisation des professions, ou de certaines d'entre elles, aura varié dans le temps et dans l'espace, elle aura pu se manifester en particulier dans le paiement des taxes<sup>270</sup>. C'est également confrontées aux autorités fiscales que les villes ont pu se doter d'une forme de représentation (ar. *ra'īs*)<sup>271</sup> ; il serait néanmoins sans doute inexact de s'imaginer les cités comme des espaces homogènes, ainsi que l'observe Cahen :

*Conversely the framework of local life was often in itself based more on the different quarters or on a particular community than on the city as a whole. This characteristic, which the medieval Iranian city shared with many others but possessed perhaps to a particularly high degree, is difficult to interpret correctly, for it was divided not into quarters but also according to different social levels. [...] There was overlapping of the dividing-lines between doctrines and often between quarters of the town. Sometimes a cross-division could result from the inhabitants of two quarters sharing one ethnic or geographic origin; another time it might happen that the economic activities of the various quarters were not the same and gave rise to conflicts. It has to be admitted, however, that we know little about them.*<sup>272</sup>

Lieux d'échanges les villes sont en effet également des lieux de confrontation dont le caractère religieux souvent pointé recouvre très certainement d'autres causes de conflits.

---

<sup>268</sup> Cahen 1975, p. 327, au sujet du commerce en provenance d'Asie centrale, Lambton 1988, p. 331, note, au cours de la période seldjoukide, un détournement du trafic vers l'Égypte au détriment de Bagdad, mais d'autres opportunités se présentent, l'île de Kish sert d'entrepôt entre l'Iran, l'Inde et l'Arabie, quant à Ġazni elle semble avoir continué à être une place florissante, on imagine jusqu'à son incendie par les Ghurides en 1150.

<sup>269</sup> Au sujet de l'existence d'ateliers, voir Bulliet 2009, p. 48, Cahen 1975, p. 324-326, évoque pour sa part des formes de chaînes de production, ainsi qu'un contrôle public sur la production de textiles de luxe (notamment les *ṭirāz*), Lambton 1988, p. 330, considère que ce type d'ateliers devait encore exister à l'époque seldjoukide sans que nous disposions d'informations sur leur organisation, elle relève plus généralement que l'intervention de la dynastie dans les affaires commerciales constituait l'exception (p.331). Au sujet des professions dépréciées, Cahen 1975, p. 326, cite les tisserands, ce que confirme Marlow 1997, p. 163 : "*weaving and cupping appear in many parts of the tradition to represent paradigmatically base occupations.* "

<sup>270</sup> Cahen 1975, p. 324, insiste tout particulièrement sur le fait qu'il convient de se défier des comparaisons hâtives avec l'organisation des professions en corporations telle qu'elle a pu exister en Europe, Lambton 1968, p. 278, évoque pour sa part l'existence de guildes dont les représentants étaient notamment responsables de la répartition et de la collecte des taxes forfaitairement fixées par l'administration, dans le même sens, Lambton 1980, VII p. 20.

<sup>271</sup> Mottahedeh 1975, p. 81, évoque ainsi le cas d'un *ra'īs* de Qazvīn retenu en otage par les Abbasides pour « faciliter » la coopération de ses concitoyens. Lambton 1968, p. 280, note que les fonctions de *ra'īs*, tout comme celles de *qāḍī* ont pu être héréditaires, et souligne qu'elles s'exerçaient « principalement dans les questions financières. » Dans le même sens, Lambton 1980, VII p. 10.

<sup>272</sup> Cahen 1975, p. 319. Lambton 1968, p. 274, décrit l'Eṣfahān du milieu du XI<sup>e</sup> siècle comme une ville où les rues et les quartiers comportent portes et barrières, elle relève plus généralement que, dans les villes les plus importantes, chaque quartier comportait sa propre muraille et disposait de sa mosquée, de son *bāzār* et de ses bains publics et cite Bagdad et Nīšāpūr comme des cités réputées pour les luttes opposant les factions. Pour les enjeux présidant à la nomination de *qāḍī* et les révoltes ou combats de rue où s'affrontent sunnites d'écoles différentes dans des villes comme Eṣfahān, Ray ou Nīšāpūr, voir Madelung 1988, p. 36-37.

On ne saurait quitter les villes sans faire état de ces groupes de jeunes hommes que la tradition arabe nomme *fityān* (sing. *fatā*) et la tradition iranienne *javānmardān*, dont l'éthos complexe mêle éléments religieux et bravoure chevaleresque. Ils sont également connus sous le nom de *`ayyārān*, et selon les sources et les analyses, présentés comme monnayant la « protection » qu'ils proposent aux notables<sup>273</sup>, ou comme préservant la bonne réputation des cités et protégeant les faibles, mais, même dans cas, il est observé qu'ils sont synonymes de vol et de sédition<sup>274</sup>.

De toutes les dynasties étudiées celle des Abbasides est la seule à ne pas présenter une allure khaldūnienne en ce que sa durée excède très largement les trois générations, ou les 120 ans, dans lesquelles le penseur maghrébin inscrit la durée de vie des maisons régnantes. L'explication de cette exceptionnalité tient certainement au fait que les Abbasides ont dû, après moins d'un siècle, limiter leurs ambitions à une fonction qui pour essentielle qu'elle ait été (il s'est agi de représenter l'unité et la continuité historique de l'*umma*), ressortissait du domaine de la symbolique et non plus de l'exercice de prérogatives de souveraineté. Pour le reste, les dynasties autonomes qui se sont succédées sur des parties plus ou moins vastes de l'espace iranien n'auront, en termes d'effectivité du pouvoir, guère dépassé les bornes khaldūniennes : les « queues » de dynasties observables pour les Šaffārides ou les Ghaznévides n'exerçant qu'un pouvoir vassalisé sur des champs territoriaux restreints ou étrangers à ceux qui étaient originellement les leurs. Les successeurs n'auront que rarement été à la hauteur des fondateurs, quelques exceptions méritent toutefois d'être soulignées chez les Ṭāhirides ou encore chez les Būyides où `Aḍud al-Dawla, l'émir le plus éminent, appartenait à la deuxième génération. L'examen des orientations religieuses de ces différentes dynasties a par ailleurs mis en évidence, qu'en dehors de quelques ambiguïtés, de quelques individualités, et, bien entendu, des Būyides, elles professaient un sunnisme conforme au courant dominant et rien ne donne à penser qu'il en soit allé différemment pour le reste de la population, ou du moins pour la majorité de celle-ci. Le mouvement de conversion à l'islam s'est engagé au VIII<sup>e</sup> siècle, il a obéi à des différences considérables de rythmes et d'intensités selon des paramètres sociaux-économiques, régionaux et locaux, mais l'on peut considérer qu'au X<sup>e</sup> siècle, à l'époque Būyide et en ce siècle dit šī'ite, la population iranienne était majoritairement musulmane et sunnite, ce qui ne l'empêchait pas, au demeurant, de témoigner un attachement particulier à la famille du Prophète. De façon très générale, le processus de conversion, souvent favorisé par des élites qui

---

<sup>273</sup> Cahen 1975, p. 321.

<sup>274</sup> Lambton 1980, VII p. 18, toutefois, au terme d'une brève étude Tor observe que : " *the accepted definition of `ayyār as "bandit" or "rogue" becomes untenable.* " (Tor 2002, p. 252). Shaki 1992 saisit l'origine sassanide des *javānmardān* dans un texte comme *Widēwdād* 3.41 où ceux qui volent aux riches pour donner aux pauvres estiment commettre une action méritoire (Moazami 2014, p. 92-93). Nous le suivrons, de même lorsqu'il renvoie à l'AWN où l'âme de celui qui a pris aux bons (*wehān*) pour donner aux mauvais (*wattarān*) séjourne en enfer. Il est toutefois à noter qu'en l'espèce l'intéressé ne s'était pas contenté de voler mais s'était également rendu coupable de faux témoignages (*zūr-gugāyih*), son cas était désespéré. (AWN. p. 33. 2-3 Vahman 1986, pp. 141 et 207. Gignoux 1984b, pp. 93-187).

souhaitaient conserver leurs positions dominantes, s'est opéré très pacifiquement ; les mouvements d'insurrection que la période a connus, notamment dans le Ṭabaristān, comportaient une dimension religieuse dont il est difficile de faire la part des aspects socio-économiques et politiques qui ont pu les aviver. Cela étant, on souscrita à l'analyse de Madelung qui voit dans le nizārisme du XI<sup>e</sup> siècle un écho des mouvements mazdakites du début de l'ère abbaside ; il conclut que, cinq siècles après l'introduction de l'islam en Iran, l'opposition religieuse n'était plus concevable en d'autres termes qu'islamiques.

Les questions fiscales, on peut du moins le penser, ont été au cœur des révoltes que l'on vient d'évoquer, il est vrai que, très rapidement, les principes du droit islamique se sont heurtés à des situations inextricables. Ainsi, la distinction entre terres soumises par la force et terres conquises dans le cadre de traités s'avère, en pratique, malaisée à mettre en œuvre. De même, la distinction non moins fondamentale entre *dhimmī* assujettis à la *jizīa* et *mawālī*, est souvent malmenée par les autorités fiscales ou les collecteurs d'impôts. L'organisation administrative centralisée et sophistiquée dont se dotent les Abbasides ne résiste pas à la tutelle qu'imposent les élites militaires et à la charge que représente l'entretien d'une armée permanente. Avant même la période būyide le califat, impuissant, afferme l'impôt qu'il ne peut plus collecter. Mottahedeh observe que l'incapacité des Abbasides à mettre en place quelque chose de plus durable et stable qu'une administration de ménage est une incapacité qu'ils partagent avec l'ensemble des dynasties du premier Islam. Force est de constater que parmi les princes des dynasties étudiées peu se distinguent par leur bon gouvernement fiscal : Ismā'īl I<sup>er</sup> chez les Sāmānides, les trois générations de Ṭāhirides évoquées un peu plus haut et, peut-être, les deux premiers Ṣaffārides, du moins pour l'administration de leur province d'origine. Aucune malédiction dans cela sinon, encore une fois, le poids que fait peser l'entretien d'armées permanentes et celui de la tutelle imprimée par les élites militaires : affermage non contrôlé des rentrées fiscales et concessions de terres ou de revenus rémunérant la hiérarchie militaire, sont les formules qui tendent à se développer sous les Būyides pour devenir un mode normal d'administration avec les Seldjoukides. C'est en fait l'ensemble de la période étudiée qui peut être envisagée sous l'angle d'une militarisation croissante de la société. C'est par la force des armes d'un contingent khorāsānien levé à cet effet que les Abbasides succèdent aux Omeyyades et c'est avec l'appui d'une nouvelle armée du Khorāsān, qu'en 813, al-Ma'mūn accède au califat : une trentaine d'années plus tard les *ġilmān* forment le cœur de l'armée abbaside et imposent leur tutelle aux califes reclus à Samarra. Les Sāmānides suivront une pente comparable, quant aux Ghaznévides, selon le mot de Lambton, l'armée sera devenue l'État et son commandant le sultan. Les Būyides eux-mêmes ont pu voir leurs troupes turkes s'ériger en faiseuses d'émirs. Au total, des dynasties étudiées, seules les Ṣaffārides et les Ṭāhirides échappent au syndrome *ġilmān*. Formés aux métiers des armes et de l'administration, ils étaient avant tout hommes d'épée mais avaient également, du moins en

théorie, vocation à être hommes de plume, deux des catégories constitutives de la société iranienne telle qu'elle se pense et s'organise au cours des premiers siècles de l'islam.

Les conquêtes réalisées, les Arabes, issus de formations tribales aux hiérarchies ouvertes, se retrouvent dans des différences de statuts telles qu'ils n'en n'avaient jamais connues et, au début du VIII<sup>e</sup> siècle, les réalités de la société islamique sont très éloignées de la prescription coranique qui mesure la noblesse à l'aune de la piété. Les *mawālī* qui côtoient les cercles du pouvoir aspirent à y être pleinement reconnus et les *'ulamā'* tendent progressivement à se rallier à une hiérarchisation sociale qu'il va s'agir de justifier *a posteriori*. La philosophie grecque jouera un rôle dans ce processus de légitimation, mais ce sont surtout les textes traduits du pehlevi, le *Testament d'Ardašīr*, la *Lettre de Tansar* et plus tardivement le *Xwadāy-Nāmag* et les commentaires de Bal'amī, Tha'ālibī et surtout Mas'ūdī qui seront pris en considération. La quadripartition (en gros guerriers, prêtres, scribes et producteurs), à laquelle est associé le *cercle de justice*, fournit en effet un cadre conceptuel suffisamment souple et adaptable pour constituer un modèle social de référence, actualisable en fonction des contextes : toutefois, ainsi que l'observe Marlow, les modèles hiérarchiques islamiques ne recevront jamais totalement l'onction de la religion, ils seront au contraire tenus sur la défensive par l'orientation égalitariste de la tradition. Si l'on s'interroge non plus sur des modèles sociaux mais sur des catégories bien réelles, le couple hommes d'épée / hommes de plume offre un premier champ d'investigation. Les hommes d'épée sont clairement identifiables dans la catégorisation qui les oppose au reste de la population (*laškar/ra'yyat*) ; ils correspondent en grande partie à ceux que l'on a observés, œuvrant au cœur des dynasties avant de les subvertir et de se constituer eux-mêmes en dynasties : leurs élites sont les émirs qui constituent le nœud du pouvoir. Une première catégorie d'hommes de plume rassemble ceux qui, formés à la culture profane (*adab*), sont placés sous la direction du vizir : ils déploient leurs activités dans l'appareil administratif développé par les Abbasides dont les structures se retrouvent plus tard, quoique moins perfectionnées, chez les Sāmānides et les Seldjoukides. Les *'ulamā'* recouvrent un spectre particulièrement large qui va du traditionniste ou du juriste réputé au *'alim* de village que rien ne distingue des paysans qu'il côtoie. Les relations qu'ils entretiennent avec le pouvoir sont souvent marquées du sceau de l'ambivalence et, pour ne retenir que le cas de Ġazālī, d'une forme d'attraction mêlée de répulsion que lui inspire la fréquentation des grands ; nul doute toutefois que d'autres *'ulamā'* ne devaient pas cultiver ce genre de scrupules. Les cadis méritent une mention particulière : bien que révocables par ceux qui les nomment, ils jouissent en théorie d'une grande indépendance, ils tiennent en effet leur autorité fonctionnelle de la Loi religieuse et du Prophète ; l'exécution de leurs décisions requiert toutefois l'intervention de la force publique. Plus encore que les *'ulamā'* conçus dans leur généralité, le cadi assure un délicat rôle de médiation entre l'administration et la population, le dirigeant et ses sujets.

Le paysannat constitue la catégorie numériquement la plus importante, elle est pour autant peu renseignée. Les analyses divergent ainsi sur les conditions climatiques qui

prévalaient au Khorāsān et en Transoxiane aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, ou encore sur les dommages causés aux cultures par l'entrée en scène des Seldjoukides dans l'espace iranien. De la même façon, il est malaisé d'apprécier si le passage de ce que Lambton a appelé l'*iqṭā* militaire à l'*iqṭā* administrative s'est traduit par une pression fiscale accrue que certains médiateurs locaux, l'on songe aux cadis, aux *ulamā* et aux chefs de villages, ont pu contribuer à limiter, ce que l'examen de la littérature de chancellerie permet d'entrevoir. Dans l'extrême confusion qui, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, préside à l'attribution des *iqṭā*, émir, autorité administrative et *muqṭā* sont réunis en une même personne, il est à se demander si la seule protection dont puisse disposer le producteur ne réside pas dans les bornes que l'émir fixe à sa propre emprise. L'agriculture d'irrigation repose sur des mécanismes fragiles et ce n'est plus l'Iran qui est un jardin mais le domaine sur lequel l'émir a pleine juridiction ; il lui revient de l'entretenir et de le protéger contre les agressions extérieures, et contre sa rapacité. Les esclaves, lorsqu'ils ne sont pas militaires, effectuent le plus souvent des tâches domestiques et ne constituent pas en tant que tels une composante que réfléchit la société iranienne de l'époque.

L'essor des villes observé à l'époque sassanide accompagne celui de l'islamisation, les opinions diffèrent toutefois lorsqu'il s'agit de le mesurer ou encore de le distribuer selon les périodes ou les régions. Le boom de la production cotonnière analysé par Bulliet aura-t-il eu un rôle si déterminant pour l'économie iranienne et l'urbanisation du pays ? Les analyses sont en revanche unanimes pour identifier dans les villes les espaces où marchands (du moins les plus prospères d'entre eux), *ulamā* et *dehqān*, dont les familles sont rapprochées par des alliances matrimoniales, se posent en une nouvelle élite dont l'émergence constitue l'un des traits majeurs de la période étudiée et l'un des signes distinctifs de la civilisation islamique. Les cités sont également les endroits où se développent le petit commerce et l'artisanat, activités aux frontières floues, regroupées dans un *bāzār* lui-même fréquemment distribué en secteurs. Le degré d'organisation des professions fait débat, il semble toutefois que celles-ci aient eu à présenter un minimum de cohésion vis-à-vis de l'administration fiscale, et ce sont des considérations du même ordre qui poussent les villes à se doter de sortes d'édiles. Concevoir l'espace urbain comme homogène serait néanmoins erroné : il est, comme le souligne notamment Cahen, segmenté en quartiers et en communautés dont les activités, les origines ethniques, les statuts sociaux et les affiliations religieuses sont diverses. L'ensemble se recoupe et se superpose pour faire des cités, non seulement des lieux d'échanges mais également des lieux de confrontation.