ÉGYPTE monde arabe

Égypte/Monde arabe

7 | 1991
Perceptions de la centralité de l'Égypte 1

Entre Moïse et Pharaon

L'Égypte après la conquête arabe

Christian Décobert

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/ema/1153
DOI : 10.4000/ema.1153
ISSN : 2090-7273

Éditeur
CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée
Date de publication : 30 septembre 1991
Pagination : 27-49
ISSN : 1110-5097

Référence électronique
Christian Décobert, « Entre Moïse et Pharaon », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 7 | 1991, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/ema/1153 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ema.1153

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Entre Moïse et Pharaon

L'Égypte après la conquête arabe

Christian Décobert

1 Lorsque les Espagnols eurent conquis le Mexique, ils découvrirent un monde nouveau, dont ils pensèrent rapidement l'altérité. Et l'on sait que la manière dont ils ont représenté les Mexicains eut de considérables effets sur la manière dont ils se sont sentis en droit d'agir envers eux. Lorsque les Croisés eurent conquis Jérusalem, ils y retrouvèrent leurs racines, leurs origines religieuses, et c'est en conséquence qu'ils agirent envers les lieux et les gens de Palestine. Ces deux attitudes sont exemplaires, soit d'une découverte vraie, soit de retrouvailles réelles avec un passé fondateur.

2 Il est des cas plus complexes, mais nombreux, où des conquérants se forgent des origines dans des pays dont ils ne sont à l'évidence pas originaires. Deux possibilités se présentent. Soit ils affirment, en substance, qu'ils reviennent là d'où, dans des temps anciens, ils étaient partis. Soit ils prétendent, plus indirectement, que leurs racines ont quelque chose à voir avec ce pays où ils viennent de s'installer. Pour donner un exemple de ce deuxième – et fréquent – type de relation au pays conquis, nous pouvons évoquer ce qui était dit du christianisme des premiers temps au moment de l'emprise coloniale française sur l'Afrique du Nord. Le fait de rappeler que la religion chrétienne s'était développée en Afrique du Nord avant de s'implanter réellement en Europe continentale, le fait, bien sûr, d'avancer le nom de Saint Augustin, servaient certes à mettre entre parenthèses l'Islam – la période islamique – dans l'histoire de cette région, mais servaient également à assurer un lien entre les Français débarquant sur les côtes d'Algérie ou de Tunisie, et de lointains chrétiens qui y avaient essaimé.

3 En Islam médiéval, le discours sur la conquête et les pays conquis relevait de cette *manière indirecte.* Mais sur l'Égypte singulièrement, ce discours était très particulier. Il était double, car il concernait l'origine de l'humanité dans l'islam, mais aussi hors de l'islam.

Extranéité

4 Il n'y avait pas d'Arabes en Égypte avant la conquête des troupes de Muhammad. Cette simple notation est lourde d'implications. Nous savons que le désert syrien, et en particulier la région de Palmyre, avait vu séjourner et s'implanter des groupes arabes bien avant le VII[e] siècle de l'ère chrétienne[1]. En conséquence, l'incursion militaire qui eut lieu (en 636) peu après la mort du Prophète n'eut pas, tout au moins à son début, le caractère alarmant d'une pénétration violente d'hommes inconnus. Ce n'était après tout qu'une incursion succédant à tant d'autres, et les frontières byzantines étaient très perméables.

5 En Égypte, la situation était très différente. Des Arabes nomades étaient connus dans le Sinaï, on les appelait des Sarakenoï (d'où : Saracènes) ; quelques éléments tribaux circulaient dans le désert oriental. Mais dans le passé égyptien, les Arabes étaient absolument étrangers, certains avaient été enrôlés dans les armées romaines du *limes,* d'autres étaient entrés comme mercenaires dans les armées byzantines. Rien de plus. Le commerce par l'Arabie avec l'Orient était très indirect, il transitait par les marchands syriens. En un mot, l'Égypte était quasiment vierge de contacts avec les sociétés arabes.

6 La conquête (dès 640) de l'Égypte – qui figea le pays dans un étonnement interdit, silencieux, puis dans une soumission bavarde – fut rapide, sinon facile. Prise de la garnison de Babylone, à la pointe du Delta, installation d'un campement (Fustât) aux environs. L'occupation d'Alexandrie (en 643) posa problème ; et il apparaît que la Moyenne Égypte, surtout la région d'Oxyrhynchos[2], sut résister un temps à l'étranger. Mais le pays fut rapidement maîtrisé : de fait, sa géographie permet un quadrillage aisé et un contrôle précis des voies de circulation[3].

7 L'installation arabe fut d'abord militaire, mais elle se fit immédiatement administrative. À témoin le *PERF 558*[4]. Un document d'exceptionnelle valeur : il s'agit du plus ancien document de l'Islam ; il est bilingue, grec-arabe, et écrit sur papyrus. Il date de Jumadâ I de l'an 22 (= avril 643). Que dit-il ?

8 Pendant la campagne de Haute Égypte, le chef 'Abd Allah b. Jubayr, lieutenant de ‘Amr b. al-'As, s'arrête à Herakleopolis Magna (Ihnâs). Il fait attribuer à ses hommes 65 brebis ; indiquant que ceux-ci sont des troupes à pied, des cavaliers, des équipages de bateaux. Premier indice : il s'agit d'une conquête organisée, militaire, et non de l'invasion d'une horde sauvage et poussiéreuse, traînant femmes, enfants et troupeaux. Cette réquisition est faite à deux représentants du pagarque grec (l'administrateur local), à titre d'acompte sur l'impôt à percevoir. Deuxième indice : il s'agit d'une procédure administrative et non d'un pillage brut. Troisième indice, corollaire : les troupes arabes sont nourries sur l'impôt traditionnel.

9 Retenons ces points, qu'attestent et que réaffirment de nombreux documents ultérieurs. Les Arabes traitaient avec les administrateurs qu'ils laissaient en place, ils détournaient l'impôt à leur profit, ils gouvernaient indirectement le pays. Ce que nous pouvons constater de ce simple document s'est amplifié, et systématisé.

10 À une conquête et à une installation militaires succédèrent une immigration et une installation civiles. Massives et relativement organisées. Les immigrants, venus de la Péninsule arabique, se sédentarisèrent non pas parmi les Égyptiens mais à côté d'eux. Soit ils fondèrent des campements qui devinrent rapidement des villes (Fustât) ; soit ils

créèrent de nouveaux quartiers, à la périphérie des villes byzantines (al-Achmunayn à la périphérie d'Hermopolis, al-Bahnasâ à celle d'Oxyrhynchos, Ansinâ à celle d'Antinopolis, etc.). La colonisation arabe fut essentiellement urbaine, hormis des nomades qui s'installaient, tout en demeurant nomades, aux bordures de la Vallée et du Delta[5].

11 L'Égypte n'était pas une exception. Partout, dans les pays conquis, les Arabes s'installaient en colonies séparées. En Iran, par exemple, où contrairement à l'Égypte il y eut une colonisation arabe rurale, celle-ci se fit néanmoins en isolats[6]. La séparation entre les nouveaux maîtres et les dominés était sinon une règle du moins une constante.

12 Quelques dizaines d'années plus tard, la séparation devenait une règle – bien qu'elle ne fût pas nécessairement vécue. Expliquons ce renversement paradoxal, et prenons pour appui les lettres du gouverneur Qurra b. Charîk[7], que les archéologues exhumèrent notamment à Kôm Ichqaw (l'ancienne Aphroditopolis). Qurra b. Charîk fut gouverneur de la province égyptienne de 709 à 714. Son action se caractérise par une très grande minutie, une attention très précise, voire pointilleuse, des affaires administratives et fiscales. Qurra n'avait de cesse de rappeler à ses agents leur devoir, s'inquiétant d'un retard de rentrée d'impôt, menaçant ceux qui tardaient à répondre aux réquisitions. Sa tâche est, en un mot, tout le contraire d'une gestion lâche du pays. Et nous n'avons aucune raison de croire qu'elle était personnelle à un individu, les documents qui nous viennent d'autres gouverneurs (Ubayd Allâh b. al-Habhâb, notamment) disent exactement la même chose.

13 Cette gestion était donc très présente, mais elle était également très distante. En effet, ses lettres divisent ceux qui vivaient en Égypte en deux catégories. D'un côté étaient les Égyptiens, les autochtones en quelque sorte ; les documents les nommaient *ahl al-ard*, « les gens de la terre ». De l'autre, étaient les Arabes, désignés comme *ahl al-rizq*, « les gens du viatique ».

14 Une précision sur le terme *rizq*. Il signifie généralement le viatique que doit emporter celui qui se déplace, voyageur, pèlerin, militaire. Dans la documentation papyrologique des premiers temps de la conquête, il désigne précisément les produits réquisitionnés (évoqués à l'instant) aux populations locales pour la nourriture et l'approvisionnement des troupes arabes. Dans le Coran, enfin, il a le sens de ce que Dieu accorde au vrai croyant : c'est la nourriture, la récompense ici-bas et dans l'au-delà de celui qui a cru, c'est la divine rétribution. À témoin ce verset, parmi bien d'autres :

> « Ceux qui croient, qui ont émigré et qui ont mené combat dans le chemin de Dieu, ceux qui leur ont donné refuge et les ont secourus, tous ceux-là sont les vrais croyants. À eux le pardon et un généreux viatique » (Sourate *Le butin* VIII, 74).

15 Ajoutons un dernier élément d'information. S'adressant à un collecteur d'impôts, Qurra b. Charîk a cette phrase, très éloquente :

> « Agis donc en sorte que je sois satisfait, et je ne te blâmerai pas, parce que cultiver est pour les gens de la terre (*ahl al-ard*) leur premier devoir après le service de Dieu et que cela constitue leur prospérité et leur protection (*salâh*). » (P. Or. Inst. 13755)[8]

16 Les « gens de la terre » étaient donc là pour cultiver et pour subvenir aux besoins des Arabes. Ce devoir envers Dieu leur assurait à la fois la nourriture pour eux-mêmes et la protection des Arabes. Les « gens du viatique », c'est-à-dire les Arabes, étaient donc ceux qui étaient approvisionnés et nourris sur les produits des « gens de la terre ». Mais cette assertion prend un caractère religieux si l'on accorde à l'expression « ceux du

viatique » sa valeur coranique, d'amis de Dieu, de vrais croyants. Autrement dit, le discours de Qurra était double. Il pressait effectivement ses administrateurs pour que l'impôt rentre mieux et plus vite, il consistait aussi à rappeler quelle était la place de chacun. Les Égyptiens étaient là pour cultiver et pour nourrir les Arabes ; les Arabes, c'est-à-dire les vrais croyants, étaient là pour être nourris.

17 Lors de la conquête le butin avait été leur viatique. Au temps de Qurra l'expression n'avait plus – ne pouvait plus avoir – le même sens. En l'espace de deux générations, le butin et le tribut étaient devenus l'impôt, et les rations du viatique étaient les émoluments des administrateurs et les soldes des hommes en armes. Mais ces termes obsolètes (*fay', rizq*) demeuraient, à la (ois comme témoins d'un âge fondateur et comme support à une édification identitaire. À une identité qui se fondait religieusement sur une distinction économique.

Souveraineté

18 Il serait possible de simplement conclure, prenant l'exemple de l'Égypte, sur une extranéité « idéologique » des Arabes aux pays de la conquête. En d'autres termes, une distance vis-à-vis de ces pays conquis a été vraie pour le temps de la conquête. Puis, malgré les faits qui la démentaient, elle a ensuite été entretenue dans un discours de l'éthique, qui construisait l'image idéale du musulman comme celle d'un exilé, d'un combattant nourri sur les biens de ces contrées soumises[9]. Ce discours fut à ce point prégnant – stable – qu'il servit de pôle d'attraction à toute une édification de la sainteté en islam comme pérégrination et exil. La pratique de la sainteté réalisant précisément ce que la fondation originaire posait comme un mythe.

19 Et ce discours fut à ce point présent qu'il a souvent été considéré, par nombre d'historiens orientalistes, pour ce qu'il n'était pas, c'est-à-dire un simple reflet du réel. Il a pu même servir d'argument à ceux qui tentaient de prouver que les Arabes étaient, de fait, étrangers aux pays de la conquête, qu'ils ne firent pas réellement corps avec ses populations, que ces dits pays restèrent en quelque sorte ce qu'ils avaient été, et que la classe arabe, non métissée, c'est-à-dire non assimilée, y était celle du pouvoir, et de la règle juridique. Argument circulaire, assurément, qui pose et semble découvrir une autonomie déracinée du politique et du juridique[10]. Et qui définit un Islam à deux niveaux : le niveau de l'autochtonie, du peuple, du métissage et de l'authenticité, et le niveau du politique, de la norme, de la loi. Le niveau du substrat, de la marge de l'islam (l'oral, le vrai, le populaire) ; et le niveau de l'adstrat, du centre dogmatique (l'écrit, le légal, le puissant)...

20 Mais, en islam comme dans bien d'autres fondations religieuses, le discours de l'extranéité fait face à un autre discours, celui de l'autochtonie ou d'une certaine autochtonie. Et je voudrais, retournant à l'Égypte, tenter d'en cerner quelques traits.

21 Une littérature de la conquête arabe apparut au III^{e}/IX^{e} siècle. Apparut, en tant que corpus de textes compilés, mais les éléments d'information qui les composaient circulaient déjà au siècle précédent. Concernant l'Égypte, particulièrement, le plus ancien (que nous connaissions) de ces traditionnistes et compilateurs est Ibn 'Abd al-Hakam, mort en 257/871. Son *Kitâb futûh Misr* nous servira de premier guide, car nombre de traditions reproduites concernant l'Égypte se rapportent directement à notre objet[11].

22 Sur le Muqattam, falaise désertique à l'est de Fustât, une histoire circulait... 'Amr b. al-'As, le conquérant arabe, avait installé son campement à Fustât. Il reçut la visite du Muqawqis[12]. Au nom des chrétiens, le Muqawqis lui proposa en substance de racheter à 'Amr le pied du Muqattam, pour la somme considérable de 70 000 dinars. Perplexe, 'Amr écrivit au calife 'Umar. 'Umar lui répondit de demander au Muqawqis pourquoi il tenait tant à racheter cette terre stérile. Interrogé, le Muqawqis répondit que dans les Livres des chrétiens il était écrit que cette terre serait, un jour, riche de toutes les plantes et de tous les arbres du Paradis, et que donc il voulait en prendre possession pour y enterrer les chrétiens. 'Umar, consulté à nouveau par 'Amr, déclara qu'il ne connaissait comme plantes du Paradis que les seuls musulmans, et qu'à aucun prix cette terre ne devait être vendue. L'épilogue de l'histoire suivit de peu. Un compagnon de la conquête mourut. Il fut enterré au pied du Muqattam. Il s'appelait 'Amir. En arabe, la racine de *'amara* signifie « féconder, rendre productif ». L'anthroponyme 'Amir (participe actif) est « le fécondant ». La terre du Muqattam a ainsi été fécondée par le musulman défunt.

23 Ce bel apologue, construit sur un jeu de mots, contient une leçon : les chrétiens attendent la fertilité d'une montagne stérile, annoncée par leurs livres sacrés. Ils l'attendent toujours. Et celle-ci se réalise avec l'arrivée des musulmans. C'est-à-dire que l'islam réalise l'attente – l'espoir – des chrétiens. Le thème de la réalisation par l'islam de l'attente chrétienne ou juive, de l'islam comme fin des monothéismes précédents, est très récurrent et il occupe en particulier une bonne part des motifs liés à l'enfance du Prophète Muhammad[13]. Mais concernant un objet – en l'occurrence un lieu, le Muqattam – la leçon considérée s'accompagne corollairement d'une autre, qui est un droit sur lui : la réalisation par l'islam de l'annonce chrétienne de fertilité implique un droit des musulmans sur le lieu de cette fertilité.

24 Une autre histoire de conquête, également prise à Ibn 'Abd al-Hakam, vient corroborer ce fait[14]. L'un des lieutenants de 'Amr, Abu 'Ubayd Wardân al-Rûmî, quittait le campement de Fustât et faisait route vers Alexandrie, à la tête d'un petit détachement. Mais passant par un village, la troupe se fit attaquer par ses habitants chrétiens, qui avaient à leur tête des moines. Des compagnons arabes furent tués, Wardân fut fait prisonnier et caché dans l'une des maisons du village. Prévenu, 'Amr se rendit dans le village. Il rassembla les moines devant lui. Plus précisément, il rassembla les moines et s'assit devant eux sur un tapis, en ayant ostensiblement glissé sous le tapis de la terre du village. Il demanda aux moines de se soumettre à lui. Ils refusèrent. Amr se leva, enleva la terre de dessous le tapis, s'assit de nouveau et demanda aux moines de se soumettre à lui. Ils acceptèrent. Alors, Amr fit détruire toutes les maisons du village, et l'on retrouva Wardân. Depuis ce jour, le village s'appelle Khirbet Wardân (la ruine de Wardân)...

25 La leçon du geste de 'Amr b. al-'As est transparente. Lorsque 'Amr s'installe sur de la terre du village, de la terre d'Égypte, les moines refusent de se soumettre, c'est-à-dire qu'ils lui refusent tout droit sur cette terre, toute légitimité sur la terre qu'il a conquise. Lorsque la terre n'est plus là, ils acceptent de se soumettre, pliant sous le joug, reconnaissant sa force seule. Mais, ajoute Ibn 'Abd al-Hakam, ces moines étaient gens de turpitude, ils étaient des voleurs, qui s'attribuaient illégitimement les choses. Les moines avaient, en fait, volé la terre d'Égypte.

26 Et ils volèrent Wardân comme ils avaient volé la terre d'Égypte. Les deux gestes sont évidemment mis en parallèle. Car voler la terre d'Égypte, c'est comme cacher un compagnon de la conquête, c'est comme tenter de soustraire au monde l'éclat du vrai.

27 Les deux histoires rappelées ici se complètent bien évidemment pour dire que les Arabes avaient, légitimement, un droit sur la terre d'Égypte. Négativement, en retirant aux chrétiens cette légitimité ; et positivement, en revendiquant la réalisation de l'annonce que Dieu faisait aux hommes des richesses liées à cette terre : Ces deux thèmes (les moines sont des voleurs, c'est par l'islam que l'Égypte est entièrement fécondée) sont récurrents, et des récits qui les développent sont légion dans le *Futûh Misr* d'Ibn 'Abd ai-Hakam et, plus généralement, dans la littérature de la Conquête.

Propriété

28 Mais avant d'aller plus loin, une pause est nécessaire, pour dénouer une apparente contradiction. Ce qui vient d'être brièvement présenté est double. Il y a d'abord l'attitude de distance des conquérants, puis de « moralisation »[15] de ce comportement – et de moralisation subséquente de l'idée de terre *étrangère.* Il y a ensuite la revendication de légitime souveraineté sur la terre d'Égypte. Paradoxe ? Il convient de répondre. Par un détour, que le discours juridique nous permet de faire.

29 Parallèlement aux élaborations biographiques sur Muhammad et ses compagnons, et fondé sur les mêmes matériaux, le discours juridique se met en place au II^e^/VIII^e^ siècle[16]. Et l'une des préoccupations principales des premiers juristes de l'islam fut précisément le statut des terres conquises. Mais il n'est pas certain que leur logique fut toujours comprise.

30 Et leur logique reposait sur une distinction, non explicite mais reconnue, entre l'acte de souveraineté et l'acte de possession. Dans son *Kitâb al-kharâj*[17], Abu Yûsuf Ya'qûb (ob. 798) différencie deux sortes de domaines dans le monde connu : le domaine de la guerre (*dâr al-harb*) et le domaine de l'islam (*dâr al-islâm*). Ce qui correspondait à deux types de terre : d'une part, la terre de kharâj ou terre de butin (*fay*) et d'autre part, la terre de *'uchr*. Le *kharâj* était l'impôt sur les revenus du foncier lorsque celui-ci avait été conquis. Le 'uchr (la dîme) était l'impôt sur un foncier considéré comme arabe. La terre d'Égypte était évidemment terre de kharâj, parce que terre de harb, où la guerre avait été portée. Et le *kharâj* était un signe de souveraineté des Arabes-musulmans sur cette terre, mais non de possession, puisqu'elle restait entre les mains des autochtones qui la cultivaient, en tiraient les produits pour vivre et... payer l'impôt.

31 Or, et pour revenir à notre histoire de Wardân et des moines, ce que ces moines refusaient à 'Amr – c'est-à-dire aux Arabes – c'était la souveraineté sur la terre d'Égypte. Non pas la possession, mais la souveraineté distante du conquérant étranger.

32 Mais il existait bien des cas de possession effective, par des Arabes, de parcelles de la terre d'Égypte, ou de Syrie, ou d'Iraq. Ces cas étaient décrits, notamment par Abû Yûsuf : suivons-le donc dans sa démarche. Lorsqu'il y avait installation arabe, appropriation réelle de foncier, il s'agissait, selon Abu Yûsuf, d'un *don.* De fait, ces parcelles étaient considérées comme des concessions (*qatâ'i*), accordées par l'autorité administrative, au nom du Calife à qui revenait, en principe, la prérogative de telles attributions. Et pour définir ce qu'étaient ces concessions, et pourquoi le calife semblait intervenir dans la décision d'attribution, il convient de rappeler en un mot comment se

déroulait la logique législatrice d'Abû Yûsuf (et, bien évidemment, des autres traditionnistes de son temps).

33 La source d'autorité était l'exemplarité prophétique, il est inutile de revenir sur ce fondement absolu de toute pensée juridique en islam[18]. Les traditions disent ceci. Le Prophète avait attribué des biens, fonciers particulièrement, à des chefs de tribus que le Coran et les Biographies canoniques appellent les « coeurs ralliés » (*mu'allafa qulûbihim*). Ces biens étaient des dons, pris sur ce que le Prophète et ses compagnons avaient arraché à la puissance mecquoise. Les successeurs du Prophète à la tête de la communauté des vrais croyants n'ont fait, selon les traditionnistes, que refaire le même geste. Les concessions qu'ils accordaient aux chefs militaires l'étaient sur le domaine de la guerre, autrement dit sur les terres conquises. Mais Abu Yûsuf ajoutait cette phrase, qui donne tout son sens à la démarche et toute sa logique au raisonnement : il revenait au Calife de transformer cette terre, qui était conquise et donc de statut de *Kharâj,* en terre de *'uchr,* c'est-à-dire en terre arabe.

34 Cette explication rapprochait deux représentations liées à la conquête arabe : une souveraineté distante des pays conquis, une affirmation de soi comme étranger aux pays dominés ; et une identité d'hommes nourris légitimement sur les produits des mêmes pays conquis. La concession (*qatî'a*) se rapportait à ce deuxième motif d'identification « éthique » (nous l'avons vu) de l'homme musulman. Et elle ne semblait pas en contradiction avec le premier motif, de sustentation du conquérant, dans la mesure où, légalement, la terre concédée n'était plus terre conquise, elle était devenue sous l'action de don une terre de dîme, une terre à soi.

35 Le problème n'est pas de savoir si cette logique discursive était un moyen de concilier les contraires, de justifier l'appropriation directe de ce qu'on considérait en même temps comme devant être laissé à ses légitimes possesseurs. Il suffit d'abord de suspendre un vain débat[19] (sur la « manipulation idéologique », la manipulation par le discours idéologique) en posant que les sociétés de type traditionnel (et admettons que l'Islam des premiers siècles en fut une !) n'entendaient aucunement comme autonomes, et donc hiérarchisables, ce que nous pourrions appeler les catégories de l'économique et du religieux. C'est la modernité, convient-il de le répéter, qui a produit l'autonomie de telles catégories, et une hiérarchie possible entre elles.

36 L'intérêt d'un tel détour est au demeurant, pour notre objet, de constater deux faits, qui en subordonnent un troisième : le rapport aux pays conquis et de souveraineté distante ; la sustentation du conquérant se fait sur les biens des pays conquis, mais cette sustentation est une opération du don qui transforme le statut de ce qui est donné et le soustrait au domaine conquis ; la prise de possession de biens des pays conquis ne s'accompagne pas d'une revendication d'autochtonie, elle demeure dans un rapport de forte cohérence avec l'image de l'Arabe-musulman comme un étranger nourri. En deux mots, et concernant les deux histoires, du Muqattam et de Khirbet Wardân, il y a effectivement déclaration par le musulman de souveraineté sur ces terres d'Égypte, et il peut y avoir appropriation de ces mêmes terres, mais en tant que le musulman est étranger à celle-ci, ne fut pas son propriétaire ancien. L'idée n'existe donc pas que la terre d'Égypte – ou la terre de Syrie, ou d'Iraq – fût le lieu originaire de l'homme musulman.

Attente

37 Pourtant, le dialogue entre 'Amr b. al-'As et le Muqawqis indiquait bien que l'islam réalisait, en Égypte, l'attente des chrétiens, que l'islam avait été en quelque sorte annoncé en Égypte. Et les récits sont nombreux qui reprennent cette idée.

38 Le Muqattam, encore une fois, nous servira de prétexte. Avec le *Kitâb fadâ'il* Misr que 'Umar al-Kindî (ob. 968) écrivit pour un gouverneur d'Égypte, l'Ikhchidide Kâfûr. Texte postérieur d'un siècle à celui de Ibn 'Abd al-Hakam mais reprenant, comme lui, des traditions du II^e^/VIII^e^ siècle puisqu'il cite notamment, pour ce qui nous concerne, Ibn Lahî'a (ob. 790). Je traduis quelques extraits[20] :

> « On raconte que Mûsâ se prosterna, et que se prosternèrent avec lui tous les arbres d'al-Muqattam jusqu'à Tuwâ[21]. [...]
> On raconte qu'il est écrit dans la Thora : lorsque sera conquis un nouveau pays saint – cela veut dire le Wâdî Mûsâ[22] d'al-Muqattam, près des carrières de pierre[23], et que Mûsâ parla à son Seigneur dans ce wâdî-là. [...]
> Asad b. Mûsâ raconte ceci. J'assistais à un enterrement en compagnie d'Ibn Lahî'a. Nous étions assis autour de lui quand, levant la tête, il regarda vers la montagne (d'al-Muqattam) et dit : 'Isâ b. Maryam est passé au pied de cette montagne, il portait un manteau de laine ceint d'une cordelette. Sa mère était à ses côtés. 'Isâ se tourna vers elle et dit : Mère, voici le cimetière de la communauté de Muhammad.
> 'Amr b. al-'As interrogea le Muqawqis, qui était avec lui, à propos de la surface stérile d'al-Muqattam. Qu'a donc cette montagne pour être ainsi stérile, pour qu'il n'y pousse nulle plante, comme sur les montagnes de Syrie ? Et si nous ouvrions un canal qui va du Nil jusqu'à son pied ne pourrions-nous pas y planter des palmiers ? Le Muqawqis répondit : nous avons trouvé dans les livres que cette montagne était, de toutes, celle qui avait le plus d'arbres, de plantes et de fruits. Y avait habité al-Muqattam b. Misr b. Baysar b. Hâm b. Nûh. Et lorsque vint la nuit pendant laquelle Dieu parla à Mûsâ, Dieu révéla aux montagnes ceci : je vais parler à l'un de mes prophètes sur l'une d'entre vous. Toutes les montagnes entendirent et se dressèrent, sauf la montagne de Jérusalem, qui se baissa et se fit tout petite. Dieu s'adressa à elle : pourquoi fais-tu cela ? Mais il savait pourquoi. Elle répondit : pour t'exalter, Seigneur, et te vénérer ! Dieu ordonna alors aux montagnes de rassembler pour Lui tout ce qu'elles portaient comme plantes. Ce qu'elles firent. C'est ainsi que la montagne d'al-Muqattam Lui fit présent de toutes les plantes qu'elle portait et qu'elle est restée comme cela jusqu'à maintenant, comme tu le vois. Et Dieu dit (à la montagne d'al-Muqattam) : je te donne, pour ce que tu as fait, les arbres du Paradis.
> 'Amr b. al-'As écrivit ceci à 'Umar b. al-Khattâb, qui lui répondit : je ne connais pas d'autres arbres du Paradis que les musulmans, fais-en pour eux un cimetière. »

39 De ces quelques phrases, on dirait beaucoup. À propos de Moïse (Mûsâ), une confusion volontaire se fait entre le Muqattam et le Sinaï. C'est au Sinaï que Moïse s'entretint avec Dieu, dans une vallée qui depuis porte son nom, mais al-Kindî transporte cette vallée près du Nil, et la rapproche des carrières qui, effectivement, creusent le Muqattam. Une autre confusion, plus complexe, se fait entre le Muqattam, le Sinaï et Jérusalem. Moïse se prosterna dans le Sinaï, et non pas à Jérusalem qu'il n'atteignit pas, mais une chaîne continue se déroule de la falaise du Nil jusqu'à la ville sainte, passant par la montagne sinaïtique. Une géographie spirituelle, faite de montagnes et de vallées confondues, situe le point de départ, le lieu, et le but rêvé de l'exode dans une même aire, comme immobile. La présence de Moïse au Muqattam explique, par le jeu des confusions, pourquoi elle est chauve et annonce la conquête qui sera faite de l'Égypte par les Arabes, annonce qui se trouve dans le Livre des chrétiens, c'est-à-dire la Thora, la Bible.

Ainsi, Moïse situe la montagne du Nil dans une géographie du salut qui l'attache au Sinaï et à Jérusalem, et dans une histoire prophétique qui va de l'exode à la conquête.

40 La visite de Jésus ('Isâ) ne fait que préciser les choses. Sa présence au pied du Muqattam est doublement annonciatrice. Annonciatrice, explicitement, de la conquête arabe, et de l'installation du cimetière de Fustât en ce lieu. Mais annonce de Muhammad lui-même, car il est l'homme au manteau, comme Muhammad sera l'homme au manteau.

41 Enfin, le dialogue entre 'Amr b. al-'As et le Muqawqis donne l'explication de la stérilité passée du Muqattam et provoque sa prospérité nouvelle, en vérifiant encore une fois – ou plutôt, en sanctionnant – la vérité de l'Écriture des chrétiens. Mais en plus, c'est dans une histoire de l'humanité élue qu'il place, en fin de compte, la montagne. À l'origine, donc, le nom *al-Muqattam* était celui d'un homme, qui y habitait – comme Misr avait donné son nom à l'Égypte. Or ce Muqattam était d'une lignée prophétique, et surtout il était le descendant de Noé (Nûh), l'homme qui, après le déluge, rebâtit le pays.

42 En définitive, le Muqattam est au coeur d'une histoire, l'histoire de la révélation (avec Noé, Moïse, Jésus) qui supporte l'avènement de l'islam. De cette manière, la montagne a quelque chose à voir avec les racines de l'islam, avec ce qui l'annonçait chez les chrétiens, avec l'attente que sa seule désolation suscitait.

43 Il a été question du Muqattam, mais bien évidemment les exemples de sites égyptiens que l'histoire prophétique avait touchés sont nombreux. Ils étaient certainement d'autant plus nombreux qu'ils étaient proches de centres importants comme Fustât, mais ils existaient dans tout l'espace que les Arabes, après quelques siècles d'installation, dominaient fermement. Les questions qui se posent maintenant sont de deux ordres. D'une part, elles sont de comprendre pourquoi de telles traditions apparaissent et se développent à cette époque précise. D'autre part, elles sont de savoir si cette émergence de traditions, à propos du passé prophétique de l'Égypte, constitue un phénomène qui lui est spécifique ou non.

Littératures

44 À propos des pays intégrés à l'ensemble Islam, plusieurs types d'écrits apparurent et se développèrent aux III^{e}/IX^{e} et IV ^{e}/X^{e} siècles. Des types qui se recouvraient partiellement, et ne pouvaient toujours constituer des genres littéraires proprement dits, autonomes l'un de l'autre. À défaut de pouvoir distinguer clairement ces types mêlés, il paraît plus rentable d'isoler quelques motifs à l'attention portée sur ces pays. En entendant par « motif » un mobile particulièrement récurrent dans un type d'écrits, mais sans qu'il soit pour cela absent des autres types ; et par « genre » un type d'écriture pour lequel un motif très dominant est lié à une forme spécifique d'écriture.

45 Le texte d'Ibn 'Abd al-Hakam, *Le livre de la conquête de l'Égypte*, relate, premier motif, les événements et les campagnes qui permirent aux Arabes d'établir leur pouvoir sur l'Égypte. Relation qui établissait et fixait des faits, mais qui également correspondait à une stratégie de hiérarchisation. Hiérarchisation entre les Arabes et les conquis, entre les différents statuts accordés aux terres conquises selon qu'elles l'avaient été par capitulation ou par traité. Hiérarchisation également entre Arabes, qui distinguait les conquérants (et leurs descendants) de ceux qui ne vinrent qu'après, et qui distinguait les conquérants entre eux. Une prosopographie de la conquête[24] permettait notamment

de légitimer des séniorités et des prérogatives de familles (de descendants de conquérants).

46 Le deuxième motif de l'oeuvre d'Ibn 'Abd al-Hakam est celui des *khitat*, c'est-à-dire de l'installation et des regroupements des Arabes dans leurs nouveaux campements (la racine de *khatta* signifiant « tracer, marquer au sol »). Ibn 'Abd al-Hakam est souvent considéré comme l'ancêtre des Khitat en Égypte, aussi bien que le premier à rassembler les faits et gestes de la conquête arabe. Mais les deux thématiques, « conquête » et « installation » ne se confondaient pas et leurs visées n'étaient pas les mêmes. Si le motif du *futûh* posait un critère de hiérarchisation entre les hommes (en évaluant, en principe, leur participation à la guerre de conquête), celui des *khitat* en posait un autre, non plus entre des hommes mais entre des tribus. En effet, le marquage des lotissements que s'étaient attribués les tribus participait d'une inscription du droit sur ce sol : circonscrivant les espaces, il signalait, en fait, soit des distributions tribales héritées, soit des alliances et des fédérations renégociées[25]. Et ces hiérarchies et ces clivages nouveaux entre tribus étaient visualisés par la distance relative aux centres nouveaux de pouvoir et de culte (le gouvernorat, *dâr al-imâra* ; la mosquée primitive, *masjid*).

47 Un troisième motif, présent dans la compilation de Ibn ‘Abd al-Hakam mais sans y être dominant, est celui des (*adâ'il*. Le terme *fadâ'il*, quand on l'emploie ainsi au pluriel, signifie les « excellences », ou les « qualités d'excellence » que l'on voulait reconnaître à un être ou à un objet. Ce pouvait être le Coran, ce pouvait également être une province ou une ville, ou tel Compagnon du Prophète, ou tel saint personnage, ou telle tribu. Le motif de l'excellence dérivait, comme sous-ensemble, d'un genre poétique ancien, de joutes et de controverses, qui comparaient et opposaient les titres de gloire de telle ou telle tribu, de tel ou tel ancêtre mythique, de tel ou tel lieu, etc. Précisons que les textes propres de *Fadâ'il* concernant les villes et les pays conquis ne constituaient pas en soi un genre littéraire, car ils n'avaient pas de forme spécifique : ils avaient la même structure que les oeuvres géographiques (j'y viens tout de suite) et ils s'apparentaient à elles. Mais le motif y était fondamentalement historique, puisqu'il reposait essentiellement sur des traditions[26] se rapportant au passé préislamique des pays soumis, traditions mêlées, d'origine juive, chrétienne, gréco-byzantine, etc.

48 Le III^{e}/IX^{e}, et surtout le IV^{e}/X^{e} siècle, furent l'âge d'or de la géographie arabe, quatrième motif – que l'on peut qualifier de genre, tant elle se présente comme un motif massif ayant produit une forme d'écriture. Géographie des itinéraires, de parcours des pays d'Islam ; géographie administrative, de reconnaissance des circonscriptions, des centres urbains, de leurs richesses et de leurs monuments[27]. Géographie, par essence, de l'intégration, autrement dit de l'assemblage d'éléments différents dans un ensemble nécessairement cohérent. Un même cheminement soutenait l'organisation des textes de *Fadâ'il* des pays et des textes de *Masâlik wa-mamâlik* (*Itinéraires et royaumes*). Mais autant ceux-ci témoignaient du contrôle, par la connaissance comme par une présence (militaire, administrative) tangible, d'un espace sillonné de routes, autant donc ceux-ci établissaient les limites et le champ d'une souveraineté immédiate ; autant ceux-là plongeaient dans un passé non maîtrisé et fascinant, qu'il s'agissait de confronter à celui que la religion islamique se forgeait.

49 Un tel cadre posé succinctement aux textes qui, aux III^{e}/IX^{e} et IV^{e}/X^{e} siècles, touchaient aux pays conquis – et qui recense les traditions de type « prophétique » dont j'ai rapidement montré un exemple à propos du Muqattam – montre que l'on devra

privilégier les *Fadâ'il* pour traiter du statut de l'Égypte par rapport aux autres pays d'Islam. Centralement, les *Fadâ'il* présentent en effet l'âge « prophétique », ou en tout cas pré-muhammadien, comme lieu de questionnement. Mais auparavant, et afin de pouvoir simplement situer le débat, il convient de se demander comment une littérature aussi riche apparut, et nous est restée.

Discours

50 Naïvement, très naïvement, quelques faits historiques sont à rappeler. D'abord, la situation, au III^e^/IX^e^ siècle, des provinces musulmanes. Elles avaient acquis une relative autonomie vis-à-vis d'un califat dont le pouvoir avait largement perdu son pouvoir fédérateur. Des dynasties locales avaient émergé, qui clamaient une allégeance de principe et une liberté de fait envers des califes plus ou moins prisonniers de leur garde turque : les Idrîsides de Fès (dès 788), les Aghlabides de Kairouan (800), les Tûlûnides de Fustât (868), les Sâmânides de Bukhârâ (875), les Zaydites de San'a (893), les Hamdânides d'Alep (929)... Or l'autonomie de certaines de ces provinces reconstituait en réalité d'anciens pays, ou d'anciennes entités politiques, et l'Égypte en est l'exemple le plus frappant.

51 D'autre part, ceux que nous pourrions appeler pour simplifier les hommes de science et de loi (*ahl al-'ilm wa-l-fiqh*), et qui avaient été sous l'emprise directe de l'administration califale au temps des Umayyades, échappèrent peu à peu à cette tutelle extérieure et se formèrent, se regroupèrent, se reproduisirent de façon largement locale. Le début du III^e^/IX^e^ siècle fut précisément le théâtre de l'ultime tentative, par le calife al-Ma'mûn, de se préserver les prérogatives de la connaissance de l'Ecriture sacrée et de l'élaboration de la loi. Ultime et douloureuse tentative, et dont l'échec entérinait en quelque sorte l'existence d'un corps indépendant de gens du savoir et du droit, de faiseurs et de praticiens de la Loi révélée, les *'ulamâ* et les *fuqahâ*[28].

52 Ces deux ensembles de faits sont d'une importance considérable. Ils façonnèrent grandement l'Islam dit « classique » ou « médiéval »[29]. Mais il serait déplacé d'en dire ici plus que nécessaire à notre objet. En quelques mots trop schématiques, les lettrés – secrétaires, historiographes, juristes... – qui collationnèrent les traditions à propos des pays conquis, et choisirent parmi elles celles qu'il fallait transmettre, le firent d'abord parce qu'ils étaient menés par la nécessité d'administrer, de poser des règles de gestion fiscale, de distinguer les hommes. Ces règles et ces distinctions devinrent pour eux, nous l'avons vu, un objet juridique (parce que se rapportant à une éthique, à une volonté divine), et un objet historique (parce que se référant à une révélation divine, au cheminement du salut). Ces règles et ces distinctions s'appliquèrent à un monde qu'ils durent penser fermé[30] – et divisé.

53 Mais les lettrés s'autorisaient, dans leur situation même, à penser un monde musulman divisé. Et ils le pensèrent en y investissant le capital de leur propre fonction. Parce que d'une part, le discours géographique, ou administratif, ou historique, était monopolistique, et emphatiquement présenté comme tel ; en ce sens le géographe, l'historiographe et le secrétaire se mettaient en situation de détenteurs exclusifs – malgré les divergences, les variantes, car le problème n'était pas là[31] – du savoir. En somme, la seule unité du monde divisé qu'ils décrivaient était leur propre discours, profondément cohérent malgré les controverses, et donc unifiant. Et parce que d'autre part, ce discours sur le monde était dominé par un appareil juridique : il était d'essence

normative, il était de nature religieuse ; la fonction du savoir étant préjudiciellement d'expliquer la norme[32].

54 Pour résumer, le discours des géographes, historiographes et secrétaires sur les pays conquis était totalisant. Il spécifiait (juridiquement, historiquement) au nom de quel statut ces pays étaient intégrés dans l'ensemble appelé *Dâr al-islâm*. Il spécifiait également quel était le statut des gens qui vivaient dans ces pays. Avec, du côté des Arabes de souche, la double réalité d'une extranéité revendiquée (le combattant, l'exilé, l'homme distant) et d'une installation pérenne hors d'Arabie, d'une forte acculturation résultant d'échanges et de mélanges. Et avec, du côté des autochtones, l'autre réalité double d'un état assigné de dominés, protégés, et d'une intégration vécue, par la conversion, par l'arabisation...

55 Tous les discours, tous les écrits sur les pays dits conquis étaient marqués par ces deux pôles, celui de la distance et de la distinction, et celui de l'intégration et de l'hybridation. Mais – et c'est là que je voulais en venir – les deux pôles ainsi définis ne sont pas celui de l'imaginaire et de l'idéologique et celui du vécu et de la pratique. L'affaire est plus complexe, il n'y avait pas, d'un côté, l'imaginaire et, de l'autre, le réel. Il n'y avait pas distorsion entre l'idéologique et le pratique. L'un et l'autre s'alimentaient l'un de l'autre et se situaient, l'un par rapport à l'autre, en relation non dialectique de recouvrement partiel. Je veux dire que parce qu'elles étaient normatives, et parce qu'elles étaient administratives, les descriptions des pays conquis ne notifiaient en fait que des pratiques juridiques, c'est-à-dire des pratiques – d'intégration – passées au filtre juridique de la distinction. Et si les descriptions différaient selon les pays, c'était bien parce que les pratiques réglées n'étaient pas uniformes d'un pays à l'autre : les modes d'intégration n'étaient pas les mêmes partout et, en conséquence, les effets du filtrage juridique étaient différents.

56 Pour faire simple[33] je dirai que les « discours sur », et notamment les discours sur les pays d'Islam, n'étaient pas un système d'idées plaquées sur une réalité vécue qui leur serait irréductible. Ils intégraient cette réalité, puisque précisément ils étaient normatifs et que la construction de la norme par l'appareil juridique n'était jamais qu'un filtrage. Au sens fort, ils composaient avec la réalité des pratiques sociales.

57 Il est temps, maintenant, de nouer ensemble quelques fils. Et de retourner à l'Égypte. La concernant, un langage de l'extranéité se mêlait à un langage de la souveraineté. Les littératures qui parlaient ce langage avaient pour double fonction d'exprimer à la fois la norme et l'intégration. Or c'est bien parce qu'elles avaient à dire la norme qu'elles parlaient d'extranéité, et parce qu'elles avaient à dire l'intégration qu'elles parlaient de souveraineté. Les contenus se distinguaient ou se rejoignaient dans un cadre fonctionnel.

58 Si les affirmations qui viennent d'être faites ont quelque fondement, elles impliquent que le savoir sur l'Égypte ancienne, notamment, était un savoir autorisé et éthique à la fois. Donnait-il alors au pays de Pharaon une place spécifique à propos des racines de l'islam, de l'âge d'avant la révélation ? Nous avons pu tirer des histoires du Muqattam que la terre d'Égypte était en quelque sorte en attente de la révélation, que celle-ci était annoncée, que les chrétiens l'avaient lue dans leurs Livres. Nous avons également pu tirer que l'Égypte était un pays de prophètes, et spécialement de Noé et Moïse. D'autre part, que Maryam et Jésus s'y étaient réfugiés, et que ce dernier y avait préfiguré Muhammad.

59 En eux-mêmes ces éléments ne sont guère démonstratifs, mais ils peuvent aider à orienter, à travers ces figures prophétiques, la question vers celle de la place de l'histoire de l'Égypte dans l'histoire du salut dont l'islam se disait la fin, et dans la cosmologie qu'il représentait. Cosmologie, parce qu'il y avait Noé, le prophète d'avant et d'après le Déluge, le prophète de la reconstruction du monde. Histoire du salut, parce qu'il y avait Moïse, prince d'Égypte et sauveur du peuple d'Israël. Et parce qu'il y avait Pharaon. Moïse, dont la présence dans le Coran est évidemment centrale ; et Pharaon, son fabuleux rival, que le texte sacré mentionne plus souvent qu'Abraham, le fondateur de La Mecque et du culte de la Ka'ba[34].

Jérusalem

60 Un moyen d'avancer est certainement de comparer ce qui était écrit de l'Égypte avec ce qui était écrit sur d'autres régions, qui semblaient privilégiées, de l'islam. Notamment, avec Jérusalem et la Terre Sainte (la Palestine), parce que celles-ci furent conquises et donc de même statut que l'Égypte, mais que là fut l'un des pôles de la construction cosmologique islamique.

61 Le premier monument de l'islam est le Dôme du Rocher, à Jérusalem. Construit par le calife umayyade 'Abd al-Malik (685-705), il n'était pas seulement l'objet d'une revendication de légitimité, d'un calife contesté (par l'anti-calife Ibn Zubayr, installé à La Mecque), ou d'une affirmation d'autonomie (de la nouvelle religion, islamique, face au christianisme, et au judaïsme). Il marquait l'ancrage, ostensible, explicite, de l'islam dans un monothéisme abrahamique, dans la cité des deux monothéismes abrahamiques. C'est pour cela que Jérusalem est dite troisième ville sainte de l'islam. Plus précisément, les traditions prophétiques (*hadîth*-s), parlant de la supériorité de la prière dans certaines mosquées, font de telles variantes de classements : *masjid al-harâm* (à La Mecque), puis *masjid rasûl Allâh* (à Médine), puis *masjid al-Quds* ; *masjid al-harâm, masjid al-Quds, masjid rasûl Allâh*[35]. Pour le moins, Jérusalem est à égalité avec Médine pour le degré de sainteté.

62 Les biographies canoniques de Muhammad racontent qu'à Jérusalem, destination de son miraculeux voyage nocturne, il vit le Temple et qu'il y rencontra Abraham, Moïse et Jésus, parmi d'autres prophètes[36]. Là, il dirigea la prière commune des prophètes ; des coupes de lait, de vin et d'eau lui furent offertes, et, choisissant la coupe de lait, il montra qu'il savait guider son peuple. C'est donc à Jérusalem que Muhammad est désigné *Imâm* des prophètes de Dieu, et confirmé dans sa mission auprès des Arabes. Le récit du passage, nocturne, par Jérusalem doit, à l'évidence, être rapproché du geste de fondation du Dôme du Rocher. Il s'agit bien de deux mises en scène parallèles, l'une symbolique (architecturale), l'autre signifiante (discursive), pour exprimer la même chose : la séniorité dé la ville du Temple sur toute autre cité conquise. Si La Mecque est le lieu de l'ancrage du monothéisme en milieu arabe, si Médine est le lieu de naissance de l'islam communautaire, Jérusalem est celui, primordial et ambigu, du rattachement de l'islam au monothéisme biblique.

63 La conquête de Jérusalem put dès lors être interprétée comme un acte de retour, au même titre que celle de La Mecque par ceux de la communauté médinoise. Comparée à la conquête des villes d'Égypte, la prise de Jérusalem était – vue à distance de la tradition – d'un autre ordre. La conquête de Babylone, d'Alexandrie et des autres villes d'Égypte, comme de toutes les villes hors d'Arabie, constituait une fondation pour

l'islam, un mouvement qui réalisait ce qui avait été révélé par Dieu à son Envoyé. La prise de Jérusalem était, elle, au fondement même de l'islam. Ce n'est pas un mot sur les mots. La fondation permet à un édifice social de tenir debout, de durer, d'exister matériellement ; le fondement est le principe à partir duquel il est pensable, il peut exister idéellement.

64 Jérusalem restait unique[37]. La Terre Sainte (*al-bilâd al-muqaddasa*) ne bénéficiait pas d'un statut égal à celui de Jérusalem, même si des traditions incluaient ses cités dans le voyage nocturne de Muhammad. À témoin, ce *hadîth* célèbre, attribué au compagnon du prophète Abu Hurayra :

> « L'envoyé de Dieu dit ceci : lorsque je fus pris dans le voyage nocturne vers Jérusalem, Jibrîl (Gabriel) me porta au tombeau d'Ibrâhîm (à Hébron). Et il me dit : descends là et prie deux *rak'a*-s (prosternations), car c'est bien ici qu'est le tombeau de ton père Ibrahim. Puis il me prit à Bethléem, et il me dit : descends là et prie deux *rak'a*-s, car c'est bien ici qu'est né ton frère 'Isâ. Puis il me porta sur le Rocher de Jérusalem »[38].

65 Mais la Terre sainte n'est pas différente de l'Égypte, où naquirent et vécurent également des prophètes de l'attente de l'islam : Noé et Moïse, nous l'avons entrevu ; mais également Agar, épouse d'Abraham, qui naquit à Umm Dunayn, au pied du Muqattam[39] ; mais également Jacob et son fils Joseph, dont quelques monuments anciens, près de Fustât, rappelaient son malheur (*bi'r Yûsuf, sijin Yûsuf*) et la vie auprès de Pharaon (à Memphis, l'ancienne capitale)[40]. La Terre sainte n'est d'ailleurs pas différente de la Syrie voisine (al-Châm). Les textes de *Fadâ'il al-Châm* font, par exemple, d'Alep une ville où vécut Abraham (sur la colline de la citadelle). Damas fut construite par le prophète Hûd ; mais d'autres traditions relatent qu'Adam, Eve, Caïn y avaient habité, et que Abel avait été tué sur le Mont Qasyûn. On pourrait allonger la liste indéfiniment. Chaque site ancien est porteur d'histoire prophétique, en Syrie comme en Terre sainte, comme en Égypte, comme en Iraq, comme en Ifriqiyya.

66 On pourrait même dire qu'une sorte de géographie prophétique s'est développée partout en Islam, une géographie qui niait les découpages administratifs et les frontières politiques. Une géographie imaginaire, certes, qui n'eut jamais ses compilateurs, et qui situait Noé, après le Déluge, à Damas mais aussi en Turquie, au pied des Pyramides d'Égypte, sur le Rif marocain, dans le Chott al-Jarîd (sud tunisien), etc. ; qui voyait Abraham à La Mecque mais aussi à Hebron, à Alep, à Jérusalem. Inutile de prolonger une telle liste de prophètes et de lieux, qui serait interminable. Elle témoigne simplement d'une même histoire du salut qui parcourait une même aire de religion. Ni la Terre sainte ni l'Égypte n'étaient, à cet égard, des domaines à part.

Pharaon

67 Mais reprenons le motif des *fadâ'il*, et poursuivons notre comparaison entre l'Égypte et quelques autres lieux célébrés. Les premières compilations de *fadâ'il*[41], recensées dans les listes bibliographiques anciennes, apparurent au III^{e}/IX^{e} siècle. Ce sont le *Kitâb fadâ'il* Basra de 'Umar b. Chabba (ob. 878), le *Kitâb fadâ'il Kûfa* d'Ibrâhîm b. Muhammad (ob. 896), le *Kitâb fadâ'il Baghdad* (899)[42]. Ces premières oeuvres concernaient des villes neuves, soit des créations de la conquête (Basra, Kûfa), soit une création impériale (Baghdâd). Puis vinrent, dans la seconde moitié du IV^{e}/X^{e} siècle, les *Kitâb fadâ'il Misr*, l'un de 'Umar b. Muhammad al-Kindî, l'autre de Muhammad Ibn Zûlâq (*ob.* 998). Peu

après, au début du Ve/XIe siècle apparurent les textes de Fadâ'il sur Jérusalem et le pays de Châm[43], sur la ville de Damas[44], etc.

68 Seules donc des villes – et particulièrement les villes créées – firent d'abord l'objet de compilations de *Fadâ'il*, avant que le motif ne s'étendît, au Ve/XIe siècle, à tout le domaine de l'islam et que, pour des raisons certainement circonstancielles (les Croisades)[45], la production ne se développât considérablement au siècle suivant. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les villes de Basra et Kûfa fissent l'objet des premières compilations. Elles furent les premiers lieux d'un Islam qui prenait force et la montrait ; elles furent, et leur rapide expansion en témoigne, les centres de rassemblement d'énormes richesses prélevées aux régions soumises. En un mot, elles étaient les fruits de la conquête. Quant à Baghdad, elle installait un empire qui avait définitivement tourné le dos à Byzance, qui, au lieu de camper sur ses frontières (la Damas umayyade) et de regarder vers une Méditerranée toujours hostile, s'enfonçait dans une continentalité close, et gagnait vers les terres orientales.

69 Ces trois villes, en définitive, symbolisaient tout à fait la réalisation de l'islam. Elles étaient les signes, ou les preuves, d'une révélation accomplie : tel se voulait le motif de leurs excellences. À un moment où l'islam était encore très minoritaire, enclavé, à un moment où il sillonnait plus un espace qu'il ne le pénétrait, l'exaltation de tels lieux valait pour une rationalisation – au sens webérien : tenait lieu d'une maîtrise croissante du monde.

70 Bien évidemment, les *Kitâb Fadâ'il Misr*, qui vinrent au siècle suivant, parlaient aussi de réalisation de l'islam. Et nous avons vu que la thématique de l'attente, et du pouvoir d'accomplissement de l'islam, était central dans ces apologues compilées lieu par lieu, et dans un cadre régional puisque, nous l'avons également vu, des régions autonomes se constituaient ou se reconstituaient. De ce point de vue, l'Égypte n'était pas différente de Châm, où les prophètes annonçaient, où les hommes attendaient.

71 Attente, accomplissement : deux mots qui pourraient donc circonscrire le motif des excellences. Ceci dit, les textes de *Fadâ'il*, mais aussi les autres textes de descriptions des pays soumis, s'attachaient à signaler les traces – les ruines, les vestiges – des peuples et des tribus qui avaient occupé, dans un lointain passé, les pays en question. Peuples légendaires, bien souvent, peuples de géants, pour expliquer le gigantisme de certaines de ces traces supposées. Peuples qui avaient formé des royaumes, désormais disparus, et dont on ne commentait jamais, si commentaire il y avait, que la mystérieuse disparition.

72 À ces peuples disparus, inconnus, des noms ont été donnés, que des épopées anciennes, ou la Bible, avaient transmis. Puisqu'ils sont peut-être le plus fréquemment évoqués, on peut mentionner en premier lieu les 'Amâlîk (les Amalécites de la Bible), que les textes arabes situaient en Arabie, mais aussi en Égypte, mais aussi en Ifriqiyya, en Palestine, en Iraq, etc.

73 Les Amâlîk n'étaient pas « coraniques », mais ils étaient semblables à certains peuples mythiques d'Arabie, les Madyan et les Thamûd notamment, qui eux étaient cités dans le Coran (*Sourates* XI, *Hûd* ; XXI, *Les prophètes* ; XXVI, *Les poètes*). Semblables, pour une raison unique, qui concerne notre objet. Tous avaient disparu parce qu'ils avaient désobéi à Dieu, tous avaient été menacés par Lui, ne l'avaient pas entendu, et avaient été anéantis[46]. Soit que Dieu leur avait envoyé un prophète, qu'ils avaient rejeté ; soit

que simplement ils s'étaient rebellés, qu'ostensiblement ils s'étaient tournés contre les lois de la nature...

74 Ainsi les pays conquis étaient, comme l'Arabie, les lieux d'une attente ancienne de la révélation, mais avaient été, comme l'Arabie, les lieux du refus de cette même révélation. Les traces archéologiques (colonnes couchées, temples – renversés, digues éventrées...) étaient les signes encore visibles et déchiffrables du temps du refus. Signes épars, que les traditionnistes et compilateurs s'attachaient à repérer. Une géographie de la formidable attente de la révélation, dont témoignent les sites où avaient vécu les prophètes de Dieu, était donc tempérée par une archéologie, ponctuée, discrète mais réelle, du rejet du vrai Dieu. Les acteurs de ce rejet étaient partout les 'Amâlîk – peuple dispersé, partout présent et polymorphe (nomade ou sédentaire), corrompu et fou d'orgueil, toujours combattu et toujours renaissant...[47]

75 L'une des dynasties des pharaons d'Égypte était amalécite[48], aux dires de quelques auteurs[49] dont je parlerai tout de suite. L'Égypte avait connu les prophètes de Dieu et vécu dans l'attente de la révélation, nous l'avons vu ; elle avait également connu le refus de celle-ci, car les 'Amâlîk avaient régné sur elle.

76 Mais quelque chose était vrai pour l'Égypte, qui ne l'était pas pour les autres pays décrits. Ce quelque chose peut être désigné comme une masse monumentale écrasante. Improbable et présente, à la fois. Je veux dire que dans les pays d'Islam les traces de ces peuples rebelles et disparus étaient parfois décrites comme imposantes (ces peuples étaient de toute façon des géants), mais elles étaient éparses et en aucun cas elles ne dominaient, en quelque sorte, le paysage. Sauf en Égypte.

77 L'Égypte antique, des pharaons, des 'Amâlîk, se révélait écrasante et ce qu'il en restait alors – au temps de la conquête et des premiers siècles de l'islam – était infiniment plus riche et important qu'aujourd'hui. Aucun pays conquis ne pouvait rivaliser avec elle, quant à ses splendeurs monumentales.

78 Les monuments de l'Égypte n'étaient pas tous attribués à des prophètes, et quand ils l'étaient, on leur désignait parallèlement comme bâtisseurs des rois, des magiciens. Les Pyramides, par exemple, l'humanité les devait à Noé qui, après le Déluge, tint à protéger la terre contre de nouvelles eaux ; les Égyptiens les devait à Joseph qui en fait des greniers. Mais ils les devait aussi, et tout simplement, à des pharaons, ou à des prêtres. Les temples les plus majestueux n'étaient pas hantés par quelque prophète annonciateur : on pourrait dire qu'ils étaient égyptiens, purement égyptiens, décrits comme tels, et qu'aucune tentative n'était engagée pour les rattacher à l'histoire monothéiste-islamique du salut.

79 Une autre histoire s'était ainsi déroulée en Égypte, qui n'était pas faite d'évocations de quelques ruines mais qui était une histoire dynastique, détaillée, précise. Une histoire indépendante de celle de l'attente de la révélation. Et l'Égypte était l'unique royaume dont on retraçait une telle histoire non prophétique, il n'y avait pas d'autres pays qui étaient intégrés à l'Islam et auxquels on reconnaissait un passé étranger autant qu'un passé prophétique.

80 Evoquant seulement les descriptions géographiques des premiers siècles de l'Hégire, et liées à la conquête et à l'installation arabe, j'ai laissé volontairement de côté les textes de 'Ajâ'ib (« Merveilles »). Il n'y avait en principe pas lieu de les intégrer. Car avant le VI^{e}/XII^{e} siècle, ces textes n'avaient pour objet que de décrire les faits et monuments extraordinaires des régions hors de l'Islam, celles qui, étranges et non soumises,

s'étalaient aux confins du monde, aux portes de Gog et Magog, non loin de l'enfer. L'Inde, la Chine participaient de cet univers lointain, mais assurément ni la Syrie ni Jérusalem.

81 C'est à partir du VI^e^/XII^e^ siècle, et avec l'auteur andalou Abû Hamîd al-Gharnatî[50], que les textes des Merveilles s'occupèrent des terres d'Islam. Mais on peut dire, brièvement, que le sens de ces Merveilles avait changé. Il ne s'agissait plus tant de décrire des mondes extraordinaires et d'en relater les histoires funestes que de montrer ce qui, dans les pays où l'islam dominait, était extraordinaire, étonnant, ou simplement bizarre[51]. Tel phénomène naturel, tel type d'animal, telle plante, ou chez les humains, telle coutume, telle œuvre architecturale. Pour l'Égypte, particulièrement, on évoquait volontiers les Cataractes, les crocodiles, le Phare d'Alexandrie ; pour le pays de Châm, les colonnes de Baalbeck ; pour le désert libyque, les serpents géants ; etc.

82 Mais, dès le V^e^/XI^e^ siècle, l'Égypte eut ses Merveilles antiques comme la Chine et l'Inde, avec des auteurs comme al-Mas'ûdî[52] et le mystérieux Ibrâhîm b. Wâsif Chah[53]. Ces livres d'histoire racontaient les pharaons, énuméraient les dynasties pharaoniques. Et donnaient de l'Égypte une image fabuleuse.

83 L'idée fut reprise à Hérodote que l'Égypte était le pays des sages et des savants les plus anciens. Leur science leur permettait de dominer la nature. Le plus grand d'entre eux était Pharaon. Pharaon régnait sur l'eau, il était le maître de l'irrigation, sous son trône quatre sources jaillissaient, qui alimentaient tout le pays. Mais aussi, et surtout, Pharaon était capable de transformer la nature, de créer une autre nature. Ceci était sa force suprême : le roi puissant savait régner sur un univers d'artifice. Dans ses jardins, des arbres de métal donnaient tous les fruits possibles, des oiseaux mécaniques chantaient les plus beaux chants. Un univers minéral, plus fertile et plus beau que le vrai recouvrait l'Égypte, qui elle-même était entourée d'un grand mur de pierre, plaqué de miroirs dans lesquels elle se reflétait. Un monde clos, magique, narcissique, tel était le pays de Pharaon.

84 Les dynasties qui se succédaient n'étaient pas décrites dans une stricte chronologie, dans la logique d'un temps que l'on déroule. Le temps se mêlait en quelque sorte à la géographie en ce sens que chaque dynastie ne régnait que sur une partie de l'Égypte. Comme si le pays était constamment morcelé, brisé en fractions d'espace et de temps autonomes les uns des autres. L'unité ne s'imposait que rarement. De même que la paix, car l'événement n'était que différend, conflit, meurtre, trahison, cruauté. Les éléments de description étaient, en somme, homothétiques : fractionnement du temps, division de l'espace, hostilité entre les hommes...

85 Une telle histoire de l'Égypte antique est, en définitive, à poser en face d'une histoire prophétique de l'humanité. L'Égypte était le pays des prophètes, mais c'était aussi le pays de l'orgueil absolu (*takabbur*), de la tyrannie rebelle à l'ordre divin (*tughyân*) et, surtout, le pays dont le prince se voulait l'égal de Dieu (*'uluww*). Ces termes sont ceux des commentateurs du Coran, et paraphrasaient la joute cosmique entre Pharaon et Moïse (*Sourate Les Poètes, XXVI, 10-67*). Joute cosmique car l'ordre du monde était en jeu : Moïse combattait au nom de sa soumission à la puissance divine et au nom de l'ordre (de la nature) ; Pharaon combattait au nom de sa propre puissance et d'un autre ordre (d'une contre-nature).

86 Et ce n'était qu'en Égypte – dans l'Égypte de la tradition – que Pharaon rivalisait avec Dieu, et tentait de construire un autre monde. Il était rare que Pharaon fût présent hors d'Égypte, mais un exemple frappant montre sous quels traits il pouvait l'être. En

Tunisie[54], Pharaon était invoqué, lors de la fête de printemps, pour donner la fécondité aux femmes et pour produire les fruits. En revanche, pour les gens de Tunisie, Pharaon était, et est encore, l'homme impie et tyrannique.

87 L'Égypte étant lointaine, oubliée, Pharaon n'était plus que le prince fécond, le prince qui irriguait, qui faisait couler les sources. Mais, dans le même temps, puisqu'il fallait dire sa condamnation par Dieu, il fallait également décrire sa tyrannie et son impiété.

88 Pas plus qu'aucun autre pays conquis, l'Égypte n'était à l'origine de l'islam. Mais l'Égypte avait ceci d'unique que le refus sublime de Dieu pouvait encore s'y voir – que les savants pouvaient encore le voir, et le raconter.

NOTES

1. Dussaud R., 1959, *La pénétration arabe en Syrie avant l'islam*, Beyrouth.

2. Il faut certainement voir dans une résistance locale à la pénétration arabe l'origine de la légende de Bahnasâ, et du texte anonyme du *Kitâb Futûh al-Bahnasâ*.

3. Notons qu'à cette époque le Delta, hors Alexandrie et les villes de l'Ouest, était marécageux et très faiblement peuplé.

4. Cf. Karabacek J., 1959, *Papyrus Erzherzog Rainer. Fûhrer durch dieAusstellung*, Vienne. Edition nouvelle, traduction et commentaire par À. Grohmann, « Aperçu de papyrologie arabe », *Etudes de papyrologie* I (1933), p. 40-44.

5. Décobert C, 1991, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*,Paris, chap. I.

6. Lapidus I.M., 1981, « Arab settlement and economic development of Iraq and Iran in the age of the Umayyad and early 'Abbasid Caliphs », *The Islamic Middle East700-1900 : Studies in Economic and Social History*, A.L. Udovitch ed. Princeton, p.177-208.

7. Abbott N., 1938, *The Kurrah papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, Chicago ; Cadell H., 1967, « Nouveaux fragments de la correspondance de Kurrah ben Sharik », *Recherches de papyrologie* 4, p. 107-160.

8. P. *Or. Inst.* 13755 (*in* ABBOTT, 1938). Commentaire dans *Le mendiant et le combattant*, p. 72-73.

9. C'est la thèse que je défends dans *Le mendiant et le combattant*.

10. La dernière défense historienne de cette thèse est certainement celle de Crone P., 1980, dans *Slaves on horses. The evolution of the islamic polity*, Cambridge.

11. Ibn 'Abd al-Hakam, *Kitâb futûh Misr*, V.V. Torrey éd.., New Haven, 1922, p. 156-158 ; Cf. Décobert C, 1984, « Imaginaire de la Conquête, imaginaire de la Croisade », *Le Miroir égyptien*, R. Ilbert & P. Joutard éd., Marseille, p. 149-155.

12. Patronyme donné au Patriarche Cyrus d'Alexandrie.

13. Décobert C, 1990, « La mémoire monothéiste du Prophète », *Studia Islamica* 62.

14. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futûh*, p. 177.

15. Au sens durkheimien d'une attitude qui est idéalisée, c'est-à-dire frappée d'un jugement moral qui lui-même transfigure cette attitude pour en faire un symbole pour ce même idéal.

16. Schacht J., 1950, *The origins of muhammadan jurisprudence*, Oxford ; Juynboll G.H.A., 1983, *Muslim tradition : studies in chronology, provenance and authorship of early Hadith*, Cambridge.

17. Abu Yusuf Ya'qub, 1302 h., *Kitâb al-kharâj*, Bûlâq ; *Le livre de l'impôt foncier*, trad. E. Fagnan, 1921, Paris.

18. Wansbrough J., 1977, *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford ; id., 1978, *The sectarian milieu. Content and composition of islamic salvation history*, Oxford.

19. Le débat est vrai, il ne s'agit pas ici de l'exclure par une formule. Mais il convient de l'instruire comme les anthropologues l'ont fait, c'est-à-dire par le repérage et la distinction entre les discours qui forment la « dominance », et les discours qui recouvrent les différents types d'activités et de relations humaines (Cf. Godelier M., 1978, « La part "idéelle" du réel », *L'Homme* 18/3-4, p. 155-188). En islam médiéval, il m'apparaît que la dominance est lignagère, c'est-à-dire que c'est par la construction lignagère que tout modèle social-communautaire est perçu ; mais que c'est un même discours économique-religieux (confondant les rapports marchands et les rapports sacrés) qui gère toutes les facettes des relations entre les hommes et des relations entre les hommes et Dieu.

20. Al-Kindi, *Kitâb fadâ'il Misr*, LA. al-'Adawî & A.M. 'Umar éd., Le Caire, 1971, p. 63-65.

21. Tuwâ est une vallée de La Mecque.

22. Le Wâdî Mûsâ est dans le Sinaï.

23. Il y a effectivement de célèbres et antiques carrières de pierre dans le Muqattam.

24. Sur le modèle d'une prosopographie des récits de combat, en Arabie avant l'islam.

25. Sur les premières *khitat*, voir Garcin J.-C, 1984, « Toponymie et topographie urbaines médiévales à Fustat et au Caire », *Journal of the economic and social history of the Orient* 27, p. 115-118.

26. Reprenant ainsi le même modèle que les poèmes et légendes qui évoquaient les gloires antiques – pré-islamiques – des tribus et les cités d'Arabie.

27. Miquel A., 1967, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e^ siècle*, I, Paris-La Haye.

28. Sur ce point fondamental, lire Lapidus I.M., 1975, « The separation of state and religion in the development of early islamic society », *International Journal of Middle Eastern Studies* 6, p. 363-385.

29. Lapidus I.M., 1969, « Muslim cities and islamic societies », Middle Eastern Cities, Berkeley, p. 47-79.

30. Sur la notion de frontière de l'islam, Décobert C., 1982, « Un espace-prétexte : les Oasis égyptiennes vues par les géographes arabes », *Studia Islamica* 55, p. 95-114.

31. La divergence réglée, *l'ikhtilâf* (avec ses lois et ses usages) entre les savants est précisément ce qui permet à ceux-ci de constituer le monopole du savoir.

32. Il est bien évident que ces assertions trop rapides demanderaient de recourir à de longs développements, et qu'elles sont présentées ici sous bénéfice d'un inventaire en cours.

33. Pour tenter d'exprimer simplement ce qui ne l'est guère.

34. Pharaon est cité 74 fois dans le Coran ; Abraham, 69 fois.

35. Voir Wensinck, *Concordances*, « masjid ».

36. Ibn Ichaq, 1858-1860, *Sîrat Rasûl Allah*, F. Wustenfeld éd., Gôttingen, 263-272 ; *The Life of Muhammad*, trad. A. Guillaume, 1955, Lahore, p. 181-187.

37. Goitein S. D., 1968, « The sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam », *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde, p. 135-148.

38. Cité par Von Grunebaum G.E., 1962, « The sacred character of Islamic cities », *Mélanges Taha Husain*, A. Badawi éd., Le Caire, p. 30.

39. Cf. Maspero J. & Wiet G., 1919, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Le Caire, p. 231-232.

40. Décobert C, « *Madînat manf*. Memphis vue par les Arabes », à paraître.

41. C'est-à-dire les premiers textes dans lesquels le motif des « excellences » de sites ou de pays est très dominant.

42. Sellheim R., « Fadîla », El2, II, p. 747-748.

43. Sivan E., 1971, « The beginnings of the *Fadâ'il al-Quds* literature », *Israel Oriental Studies*, 1, p. 262-271.

44. Al-Raba : I, *Kitâb fadâ'il Dimashq*, S. al-Munajjid éd., Damas, 1950.

45. E. Sivan a certainement raison (Sivan E., 1967, « Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XII^e^-XIII^e^ siècles », *Studia Islamica* 27, p. 149-182) de mettre en avant l'événement de fracture que fut l'invasion croisée pour expliquer la multiplication des textes de Fadâ'il. Mais il n'applique cet argument qu'à la seule ville de Jérusalem, alors qu'il vaut assurément pour toutes les cités de l'Orient arabe, pour toutes les provinces menacées ou inquiétées par l'ennemi chrétien. En se limitant à Jérusalem, E. Sivan engage en fait sa démonstration vers l'idée que ce furent les Croisades qui, largement sinon complètement, promurent Jérusalem. Devenue, avec Salâh al-Dîn surtout, l'enjeu d'un conflit entre chrétiens et musulmans, la ville fut magnifiée — elle devint excellente ! — par ceux qui voulaient la reprendre. D'ailleurs, les Croisés repoussés, des textes de Fadâ'il al-Quds n'apparurent plus. Certes, on ne saurait, encore une fois, nier l'importance des Croisades. Mais à condition de ne pas confondre le développement de la littérature de *Fadâ'il* avec l'intérêt porté sur la sainteté et la séniorité éminente de la ville de la première *qibla*. Cet intérêt est bien antérieur, nous l'avons vu, il est profond en islam, il entre dans les Ecritures canoniques (dans le Coran, dans les recueils de la *Sunna*). Sembler l'ignorer, ou en négliger l'importance, reviendrait à faire discrètement accroire que Jérusalem ne fut éminente que lorsqu'elle fut contestée à l'islam. Le ressort de l'argumentation serait alors polémique...

46. 1990, « La mémoire monothéiste du Prophète », *Studia Islamica* 62, p. 22-23.

47. Voir ce qu'en dit Ibn Ishaq (ob. 767), repris par l'historien Tabarî et traduit par G.D. Newby, *The Making of the Last Prophet. À reœnstruction of. the earliest biography of Muhammad*, Columbia, South Carolina, 1989, p. 4849.

48. Voir : De Vaux C, 1898, *L'abrégé des Merveilles*, Paris ; Wiet G., 1953, *L'Égypte de Murtadi fils de gaphiphe*, Paris.

49. Auteurs de textes de *'Ajâ'ib*, voir très vite *infra*.

50. ABU HAMID, *Tuhfat al-albâb*, in *Journal asiatique* 207, 1925, 1-148, p. 195-303.

51. Ce n'est pas ici notre objet de saisir le sens de cette évolution. Mais, très rapidement dit, on ne peut guère mettre cela (comme on l'a fait) sur le compte d'une sorte de décadence intellectuelle, de perte d'une certaine rigueur de description, où l'on mélangeait désormais les histoires extraordinaires et les faits d'expérience. Le problème est ailleurs, il est dans la réalité d'un islam qui – parce qu'il est entamé, parce qu'il est divisé, parce qu'il n'est plus triomphant – ne peut plus rejeter l'étrange et l'étranger au-delà de ses frontières, mais doit les inclure en lui-même. L'opération intellectuelle pour rendre compte de l'état de l'islam étant, si mon hypothèse se tient, d'introduire des éléments de déraison, d'étrangeté dans la description d'un univers nécessairement sensé.

52. Al-Mas'udi, *Murûj al-dhahab (Les prairies d'or)*, éd. et trad. C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, Paris, 7 vol., 1861-1876.

53. Cook M., 1983, « Pharaonic history and medieval Egypt », *Studia Islamica* 57, p. 67-103.

54. Dakhlia J., 1990, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, p. 51-57.

INDEX

Mots-clés : centralité, conquête, histoire, Islam médiéval

AUTEUR

CHRISTIAN DÉCOBERT

IFAO