

CHAPITRE V : ROLE DES TITRES HONORIFIQUES

Avant de déterminer la fonction des titres honorifiques dans la société musulmane au Moyen âge, il est normal de se demander si l'étude de la titulature d'une région particulière du monde musulman est suffisante pour tirer des leçons générales. A priori non ; sauf si nous considérons l'espace géographique étudié comme un échantillon représentatif du phénomène des *laqab/s* honorifiques. Or pour que ce soit le cas, il faut que les échantillons soient pris en des points très différents et dans des conditions très différentes, de façon que les exceptions se contrebalancent.

Pour une bonne mise au point et obtenir des renseignements fiables et plausibles, nous avons, même sans un total approfondissement de l'étude de la titulature des autres dynasties, évoqué et exposé, sommairement, la situation des titres honorifiques dans toutes les grandes monarchies musulmanes de l'époque concernée. De plus, nous avons étudié toutes les exceptions rencontrées là où elles se trouvent. Toutes ces précautions, nous permettent d'estimer que les conclusions qui seront tirées seront assez représentatives du phénomène dans son ensemble. Elles seront valables aussi bien pour le Maghreb que pour l'Orient et l'Espagne musulmane.

Après cette brève mise au point, nous revenons au rôle proprement dit qu'ont joué ces titres. Nous constatons aisément deux rôles importants et distingués des surnoms honorifiques :

- rôle social et culturel
- rôle politique

V – 1 : rôle socioculturel

La dimension sociale, dans le phénomène des *laqab/s* à but honorifique, est manifeste. D'abord parce qu'il touche, sans distinction, toutes les classes de la société : dirigeants, notables, commerçants... ; puis parce que la période concernée, du début de l'islam jusqu'à la fin du Moyen Age, a vu l'apparition de plusieurs vagues de titres différents. Chaque vague comprend un ensemble d'éléments tournant autour d'un principe, ou plutôt d'une notion donnée : *Dawla, Dîn, Mulk...*

Ces différentes conceptions forment et façonnent la vie de la société musulmane de cette époque. Donc, l'apparition et la mise en avant de chaque vague est, forcément, liée à une transformation socioculturelle plus ou moins profonde. Pour mieux comprendre et étudier l'alternance et l'interaction de toutes les rubriques des titres honorifiques portés par les dignitaires de la société, nous devons suivre l'évolution de ces *laqab/s* au fil de l'histoire.

V – 1 – 1 : L'évolution des titres honorifiques

L'ensemble des titres honorifiques usités par les Musulmans au Moyen Age peut être classé en cinq grandes rubriques :

- 1- des *laqab/s* se référant aux nouvelles notions de l'islam
- 2- des *laqab/s* accompagnés du nom d'Allah
- 3- des titres s'attachant particulièrement aux institutions du pouvoir

- 4- des titres se réclamant de la religion avec toutes ses appellations
- 5- des surnoms ne se référant à aucune valeur directe tout en exprimant l'idée de perfection, exp. *al-Afdal* (le Meilleur).

Le contexte social dans lequel ces *laqab/s* apparaissent puis sont diffusés n'est pas le même. A chaque rubrique, ou plutôt, à chaque point de référence affiché correspond un degré d'évolution sociale et culturelle. Pour l'inventaire, nous n'avons recensé et commenté que les éléments les plus répandus ; à savoir en Allah, en *Dawla* et en *Dîn*. Mais pour bien mesurer le reflet social dans sa globalité nous devons, dans ce chapitre, examiner toutes les notions, institutions et valeurs évoquées à travers les titres.

V – 1 – 1 – 1 : Les premiers titres honorifiques musulmans

Ce type de titre fait son apparition dès la première heure de l'Islam. Avant cet événement, les Arabes bédouins ou sédentaires ont coutume d'attribuer des *laqab/s* généraux, surtout dans un but péjoratif³⁸². La nouvelle religion, même si elle se veut révolutionnaire, a gardé plusieurs coutumes sociales, tout en essayant de les orienter pour les rendre conformes aux normes islamiques. De ce fait, l'habitude de surnommer prend une autre forme, plus attirante et un contenu plus valorisant. Elle est désormais un moyen de féliciter et d'encourager ceux ou celles qui embrassent la nouvelle religion. A ce propos, Abû Bakr (le premier calife) est surnommé par le Prophète *al-Şiddîq* (le Véridique) parce qu'il continue à croire en Lui lorsqu'il est désapprouvé par

³⁸² Voir *supra*, p. 31.

*Quraysh*³⁸³. De même, ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb (deuxième calife) est qualifié *d'al-Fârûq* (celui qui discerne la vérité du mensonge) parce qu'il fait, à temps, la distinction entre la bonne et la mauvaise voie³⁸⁴. Plus tard, Abû ʿUbayda est appelé *Amîn al-Umma* (l'honnête de la communauté)³⁸⁵. Il convient de souligner, à cette occasion, que le mot, et surtout, la notion de *Umma* (nation ou communauté) commence seulement à être familière aux Arabes à cette époque. Pour eux, seules la famille et la tribu avaient un sens avant l'islam.

Le Prophète, voulant enseigner et éduquer ses partisans aux nouvelles conceptions, a recours à la coutume du surnom qui est bien ancrée dans la mentalité des Arabes. A chaque occasion qui se présente et à chaque incident qui se produit dans la vie et la diffusion de l'islam, le Prophète, en sa qualité de chef et d'initiateur, intervient pour changer ou approuver. C'est dans ce genre de contexte qu'il surnomme ʿUthmân Ibn ʿAffân *dhû al-Nûrayn* (l'homme aux deux lumières), lorsque ce dernier se propose pour épouser, successivement, les deux filles du Prophète qui venaient d'être répudiées par leurs cousins et maris : les fils de l'oncle du Prophète ʿAbd al-ʿUzzâ, surnommé *Abû Lahab* (le père des flammes). Il est frappant de remarquer l'opposition entre les deux surnoms : le père des flammes et l'homme aux deux lumières. Tous les deux sont attribués, dès les textes fondateurs de l'islam (texte coranique ou tradition prophétique), à un contexte social consécutif à un conflit

³⁸³ IBN al-JAWZÎ, *Kashf al-niqâb*, p.124.

³⁸⁴ *Ibid.*, p.153.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

doctrino-familial³⁸⁶. Le premier est un sobriquet qui fait référence directement au feu et indirectement à l'enfer ; tandis que le deuxième est un titre honorifique qui évoque la lumière portée et diffusée par le Prophète et ses disciples. Une affaire de divorce ordinaire, et presque coutumière devient, dans l'esprit de changement de la nouvelle religion, un moyen de différencier les musulmans des autres, et de surcroît de montrer la transformation progressive de la société et de ses valeurs.

A travers cet exemple, nous voyons bien la transformation du *laqab* ; il passe du sens péjoratif au sens honorifique. Ce changement débute, comme nous l'avons vu, dès le début de l'Islam et continue à s'étendre après la mort du Prophète sans pour autant évoluer. A l'époque des quatre premiers califes, comme à la période des Omeyyades de Damas, la signification et l'attribution de ces surnoms n'obéissent à aucune règle précise. Elles demeurent sommairement semblables à celles développées par le Prophète lui-même. Plus tard, à l'époque des Abbassides, et grâce à l'évolution de la société et à la création des institutions, nous constatons une bifurcation progressive des *laqab/s* d'ordre honorifique : les titres qui font référence aux notions de l'Islam persistent particulièrement dans le milieu de la science religieuse, ils donnent naissance aux *laqab/s* liés à la science, fortement utilisés, même de nos jours. Un autre type de titre, plus codé et réservé à la caste du pouvoir, voit le jour. C'est le titre proprement honorifique qui nous intéresse et qui fait l'objet de notre étude.

³⁸⁶ Dans son combat et opposition à la nouvelle religion annoncée par son neveu Muḥammad, Abū Lahab ordonna à ses fils de répudier leurs femmes et filles de Prophète. Pour réparer ce dommage familial, °Uthmān Ibn °Affān se maria avec les deux filles l'une après l'autre.

V – 1 – 1 – 2 : Le *laqab* en Allah

Ce titre naît à Bagdad, à l'époque du huitième calife abbasside Abû Ishâq *al-Mu'tasim* qui règne de 218/833 à 228/842³⁸⁷ ; et persiste jusqu'à une date récente. Il est utilisé sous deux formes : l'une simple et l'autre composée. Dans la première, le titre est constitué de deux éléments : l'adjectif plus la référence directe à Allah par exemple *al-Wâthiq bi-Allâh*. Dans la deuxième, le *laqab* est composé d'au moins trois éléments : l'adjectif proprement dit, la référence indirecte à Allah et entre les deux la tâche ou l'œuvre accomplie ou qui devait être accomplie par le détenteur du titre. Ces tâches sont en général des ordres ou des commandements de Dieu, comme *Ahkâm Allah*, *Amr Allah* ou *Dîn Allah* ; ce qui donne, par exemple, le *laqab* d'*al-Amir bi ahkâm Allâh* ou *al-Qâ'im bi amr Allâh*.

La signification et la fréquence de l'utilisation des ces deux catégories de *laqab* en Allah ont été étudiés précédemment dans le chapitre des commentaires³⁸⁸. Ce qui nous incombe dans cette partie est la retombée sociale de ces différentes manifestations du titre. Par quoi pouvons-nous expliquer le choix de se référer directement ou indirectement à Allah ? Pourquoi ce *laqab* fait-il son apparition à cette époque précise ?

Rappelons brièvement que ni le Prophète ni les califes bien guidés ou les Omeyyades n'ont porté ces *laqab/s*. Le premier, grâce à son statut et à sa mission, son "titre" fait référence de fait à Dieu puisqu'il est *Rasûl*

³⁸⁷ *Supra*, p. 66.

³⁸⁸ Voir *supra*, p. 196 *seq.*

Allâh (le messager de Dieu). Les quatre premiers califes de l'islam ont une vie très simple et modeste, et n'ont pas recherché à se faire remarquer par des titres de ce genre. Ils gardent le *laqab* de félicitation que le Prophète leur a donné. Quant aux souverains omeyyades, il semble qu'ils aient été beaucoup plus préoccupés par l'assise de leur légitimité contestée, que par le prestige des titres honorifiques. Ils avancent sur un terrain miné, entre l'observance de l'exemple des premiers califes et l'exigence de la construction de l'Etat. Il est fort probable que cette entreprise rude et difficile ne leur laissa pas le temps de développer leur titulature ; ou tout simplement, l'idée des titres honorifiques n'est pas mûre à cette époque. Leurs successeurs et exterminateurs abbassides sont plus chanceux et plus audacieux. D'une part, ils héritent d'un Etat solide et prospère et d'une administration fiable ; d'autre part, la rigueur observée jadis dans l'imitation scrupuleuse de la conduite des premiers califes est légèrement adoucie.

En sus de ces avantages, un autre facteur important, à notre sens, pousse les Abbassides, dès leur avènement, à se distinguer de leurs prédécesseurs omeyyades. Contrairement à ces derniers qui fondent une partie de leur légitimité sur le respect de leurs devanciers (Abû Bakr, °Umar et °Uthmân), la légitimité entière des Abbassides repose sur l'élimination de leurs précurseurs directs (les Omeyyades). Ils veulent effacer tout ce qui rappelle l'époque omeyyade, signifiant ainsi qu'ils sont la seule continuité légitime de l'époque des califes bien guidés. S'y ajoute le désir de profiter du contexte favorable et de cultiver ce sentiment de vengeance et de nostalgie. Ainsi les premiers abbassides renouent d'abord avec la tradition de porter des titres honorifiques

d'ordre général sans référence ; comme *al-Manṣûr*, *al-Rashîd*, *al-Ma'mûn*... Ibn Khaldûn avance une autre explication assez originale à ce recours au *laqab* : « au moment de l'apogée et de la somptuosité de l'Etat [musulman], et une fois que le titre *Amîr al-Mu'minîn* est devenu commun, ne jouant aucun rôle de distinction entre les califes, un autre *laqab* naquit. Ces titres honorifiques furent inventés par les califes abbassides d'une part pour les différencier, les uns des autres, et d'autre part pour occulter leurs noms propres et éviter qu'ils [leurs *Ism/s*] soient banalisés et dédaignés par la populace »³⁸⁹.

De 132/750, date de l'avènement des Abbassides, et jusqu'à 218/833, date de l'intronisation d'*al-Mu'taṣim*, les sept souverains qui règnent pendant cette période portent des titres honorifiques sans référence à Dieu. Malgré l'éminence de certains d'entre eux et la grande transformation sociale et culturelle durant ce laps de temps, aucun monarque n'a l'idée ni le besoin de modifier le caractère de son *laqab*. Que se passe-t-il au temps d'*al-Mu'taṣim* pour que l'on ait recours au titre se référant à la divinité ?

Il semble que ce changement de protocole n'ait pas d'importance ni de signification aux yeux des historiens : aucun d'eux n'en dit mot. En dépit de ce mutisme étonnant, nous essayerons de déterminer les points saillants qui pourraient éclaircir cette modification. Trois événements majeurs caractérisent l'époque et la personnalité de ce souverain :

- l'ingérence des soldats turcs dans les affaires de l'Etat

³⁸⁹ IBN KHALDÛN, *al-Muqaddima*, chapitre 32, p. 221.

- la persécution de l'Imam Ibn Ḥanbal
- l'intérêt du calife pour la guerre.

Abû Ishâq *al-Mu'taṣim* est avant tout un général habile qui ne cesse de faire la guerre. A l'intérieur comme à l'extérieur, sa principale préoccupation est la mise au pas des révoltés et l'intimidation de ses adversaires byzantins. Pour arriver à ce but, il fait sans cesse appel aux soldats turcs qui deviennent, progressivement, les piliers de la dynastie. La population bagdadienne, en majorité arabe et persane, ne tarde pas à manifester son mécontentement ; plusieurs émeutes se produisent ; le calife se trouve pris entre ses sujets et sa fidèle armée.

Outre ce malaise populaire, Abû Ishâq hérite, de son prédécesseur *al-Ma'mûn*, une affaire très épineuse qui anime, jusqu'à nos jours, le débat de la relation entre l'Etat et la religion. C'est la question de la création du Coran. Ayant adhéré à l'école mu'tazilite, le calife *al-Ma'mûn* l'avait décrétée doctrine de l'Etat et avait ordonné à ses gouverneurs et représentants d'imposer, par le sabre si nécessaire, l'approbation de ses idées par l'ensemble des savants³⁹⁰. Au plus fort de cette agitation, *al-Ma'mûn* meurt en léguant la réalisation de son projet à son successeur. Embarrassé mais fidèle à ses promesses, le nouveau maître de Bagdad exécute à la lettre, et avec brutalité le testament. La victime emblématique de cette campagne de terreur est le traditionniste et *faqîh* Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ce dernier, par ses idées simples, conservatrices et, surtout, compréhensibles par la plèbe a réussi à gagner

³⁹⁰ Pour plus de renseignements concernant la *Fitna* de la création du Coran, voir, entre autre, IBN KATHÎR, *al-Bidâya wa al-nihâya*, T., V, pp. 272 seq.

l'estime de ses adversaires et le sentiment de la foule. Au fur et à mesure que la persécution s'intensifia, le cercle des partisans et sympathisants des victimes s'élargissent et la pression sur le pouvoir s'accrût.

C'est dans ce bref aperçu de la vie politique et sociale du souverain abbasside que résident, probablement, les raisons de l'apparition des titres honorifiques liés au mot Allah. *Al-Mu^ctašim* ne cache pas son tiraillement entre le devoir d'accomplir le testament de son frère, et son souhait d'en finir le plus rapidement possible avec ce problème, pour s'occuper de tâches qu'il préfère. Ce monarque n'a pas le goût des polémiques et des controverses intellectuelles. A ce propos, certains historiens disent qu'il est analphabète. Il est impliqué, contre sa volonté, dans ce conflit philosophique. Cet incident change la perception du calife *al-Mu^ctašim* par son peuple : il est maintenant le persécuteur des *'Ulamâ'*, symboles de la religion, et le protégé des soldats étrangers. Il se peut que ses conseillers lui aient suggéré, pour contredire ces graves rumeurs, d'afficher haut et fort d'où il tient sa légitimité et par qui il est protégé. C'est Dieu directement qui lui octroie cette légitimité et c'est auprès de Lui seul qu'il doit chercher refuge et protection. En d'autres termes, c'est le moyen de dire que le calife n'a pas de compte à rendre aux humains. Il est le symbole et le représentant d'Allah sur terre, et par conséquent tout ce qu'il fait, même si cela déplaît à la population, est de la volonté de Dieu. C'est, probablement, dans ce même courant de pensée que les Abbassides utilisent la formule de *khalîfat Allâh fî al-arḍ* (le représentant de Dieu sur terre)³⁹¹.

³⁹¹ Ḥasan al-BĀSHĀ, *al-Alqâb*, p. 114.

Par cet usage, les califes abbassides rompent, d'une part, avec la tradition des premiers califes de l'Islam qui se considèrent comme des successeurs du Prophète et non d'Allah ; et d'autre part, ils montrent leur conception politique et leur manière de gouverner les musulmans. Loin de cette conception et, peut être en réaction contre elle, les Fatimides, éternels adversaires des Abbassides, inventent la formule *Imam al-ʿaṣr wa al-zamân* (l'Imam de l'époque et du temps) ou *Imam al-Ḥaqq fī ḥâlatay ghaybatihî wa ḥudûrihî* (l'Imam de la Vérité pendant sa présence comme pendant son absence). A travers ce protocole, les Ismaéliens veulent exprimer la doctrine chiite qui stipule qu'aucune époque n'est dépourvue d'un Imam *alide* (descendant du genre du Prophète ʿAlî) ; qu'il soit caché ou visible³⁹².

Désormais, tous les califes, d'abord abbassides puis les autres, portent cette marque du lien qu'ils entretiennent avec Allah. Elle devient partie intégrante, et importante, du protocole califal. Ils sont les seuls qui en disposent, tant qu'ils ont la force militaire et morale de l'imposer. Une fois affaiblies, d'autres autorités politiques leur disputent ce privilège.

V – 1 – 1 – 3 : Le *laqab* en *Dawla*

Chronologiquement, ce titre apparaît au milieu du X^{ème} siècle, c'est-à-dire presque deux siècles après celui en Allah³⁹³. Sa naissance et surtout sa diffusion coïncident avec l'affaiblissement spectaculaire du

³⁹² *Ibid*, p.114.

³⁹³ *Supra*, p. 233.

pouvoir califal et la domination totale des Hamdanides puis des Bûyides sur tout le territoire abbasside. Deux familles de même tendance chiite mais d'origine différente : la première persane et la seconde arabe. L'intérêt de ce chapitre n'est pas le déroulement des événements historiques ; mais les indices permettant de comprendre pourquoi et comment ce *laqab* est apparu ?

Revenons succinctement sur la signification du mot *Dawla*. Nous avons vu³⁹⁴ que, malgré son origine linguistique arabe, le concept véhiculé par ce mot est, jusqu'à cette époque, équivoque et indéterminé. Les Arabes n'étaient pas familiarisés avec la notion d'Etat ; mais au fur et à mesure qu'ils côtoient d'autres civilisations, leurs conceptions tribales laissent progressivement place à l'idée d'Etat. Au X^{ème} siècle, nous pouvons estimer que cette notion a trouvé sa place dans la pensée politique musulmane.

Lorsque les princes bûyides entrent en scène et occupent Bagdad, l'institution califale perd tout son éclat et le calife, déchu de tout le pouvoir temporel, devient un simple symbole religieux de la communauté musulmane. Il ne fait que signer les décisions et décrets des princes. Au début, les nouveaux maîtres de la capitale, animés par leurs croyances chiïtes, veulent en finir avec la dynastie abbasside et en instaurer une *'alide*. Ils renoncent en suite à ce projet délicat et dangereux, sans pour autant abandonner l'idée d'humilier le calife et de rivaliser avec lui par tous les moyens³⁹⁵. L'un de ces moyens est le titre honorifique.

³⁹⁴ *Supra*, p. 233-4.

³⁹⁵ IBN KHATHÎR, *op. cit.*, T. VI, p. 212-213.

En dépit de leur valeur militaire, les Bûyides ne sauraient prétendre à la magistrature suprême de la communauté ; plusieurs facteurs les en dissuadent. Donc, ils ne prennent pas de *laqab* semblables à ceux des califes et faisant directement référence à Allah. Alors, quel lien, les généraux pourraient-ils invoquer dans leurs titres ? Ambitieux et arrogants, les rois bûyides doivent, sans doute, inventer ou sélectionner, parmi celles qui existent, la référence la plus haute et la plus noble à leurs yeux. Leur choix tombe sur la notion de *Dawla*. Pourquoi ? N'existe-t-il pas, dans leur nomenclature, une valeur ou une institution plus importante que *Dawla* ? Qui est le plus significatif et le plus symbolique, l'Etat ou le calife et *Amîr al-Mu'minîn* ?

En connaissant le statut des chefs d'Etat arabe aujourd'hui, qu'il soit président, prince ou roi, on a du mal à admettre, qu'au X^{ème} siècle, le calife soit, aux yeux de l'élite musulmane, moins important que la *Dawla*. Celui qui tient le pouvoir, dans les pays arabes, est aujourd'hui comme hier au-dessus de toutes les institutions. Si c'est le cas, comment expliquer la décision bûyide ? Deux raisons pourraient porter des lumières à cette contradiction apparente :

- le regard que portent les Bûyides sur le calife et le califat abbasside
- la nostalgie qu'ont les Bûyides de leur passé glorieux.

En effet, dès leur apparition, les Bûyides ont peu de respect pour la dynastie abbasside sunnite. Leur entrée triomphale à Bagdad en 394/1004 n'a pas pour but de sauver le calife ou de rétablir l'autorité du califat. Ils considèrent le pouvoir abbasside illégal, autrement dit, les

califes sont des usurpateurs qu'il faut chasser³⁹⁶. Mais l'hostilité de la majorité de la population à cette thèse, et les graves agitations, qui risquent d'engendrer une telle mesure, finissent par persuader les princes bûyides d'abandonner leur projet tout en restant méfiants. Ce sentiment de mépris et de suspicion à l'égard du calife, se traduit par l'adoption de mesures humiliantes³⁹⁷. Dans un tel contexte, il est inimaginable de choisir des titres honorifiques se référant à la personne ainsi traitée. En optant pour la notion *Dawla*, les Bûyides montrent leur attachement à une institution, indépendamment de son détenteur. Ils s'autorisent ainsi et se permettent un comportement insultant sur la personne du calife, tout en oeuvrant pour la sauvegarde de l'institution qu'il représente, *al-Khilâfa/al-Dawla*. Pourquoi humilier un homme et exalter l'institution qu'il représente ? Il semble que le calife en personne compte peu pour eux, alors que l'institution (*Khilâfa, Dawla*) est très importante. Elle est nécessaire pour la légitimité et la consolidation de leur pouvoir sur l'ensemble des musulmans. C'est la seule explication, à nos yeux, du double comportement des princes bûyides.

Mais, pourquoi ont-ils sélectionné et diffusé, à travers leur titulature, le mot *Dawla*, peu usité à cette époque, plutôt que celui de *Khilâfa* bien connu par tous les Musulmans? Y'a-t-il une différence entre *Sayf al-Dawla* et *Sayf al-Khilâfa*, par exemple ? Rappelons d'abord qu'aucun historien, à notre connaissance, n'a posé la question de la comparaison entre la notion de *Dawla* et celle de *Khilâfa*, en termes de

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 212.

³⁹⁷ Plusieurs califes abbassides furent mal traités par leurs généraux, qu'ils soient turcs, bûyides ou seldjoukides.

préférence. A cet égard, l'approche de Kramers reste la plus fructueuse et la plus proche de la problématique que nous posons. Il montre l'origine persane incontestable de la notion de *Dawla* et prouve que le *laqab* en *Dawla* est également une coutume iranienne³⁹⁸. Faute d'avoir suffisamment d'étude sur les raisons qui ont poussé les souverains bûyides à opter pour la notion de *Dawla* au détriment de celle de *Khilâfa*, nous sommes tentés de croire à la thèse de Kramers. D'abord parce que les Bûyides sont incontestablement d'origine persane. Et que de ce fait, leur nostalgie au passé persan glorieux, a joué probablement un rôle important dans leur choix. Culturellement, les Bûyides appartiennent à la civilisation persane, où la notion de *Dawla* est profondément ancrée³⁹⁹. Il se peut qu'afin de récupérer une partie de leur prestige et de montrer leur spécificité culturelle, les Bûyides aient introduit leur manière d'administrer le territoire, et de surcroît le mot *Dawla* remplace celui de *Khilâfa*. Nous n'oublions pas que ces mêmes Bûyides avaient «remis en honneur la tradition sâsânide d'épithètes royales. En 325/936, c'Alî b. Bûya, l'un des trois fondateurs de la dynastie, prit le titre persan de Shâhinshâh (roi des rois), et son neveu et héritier c'Aḍud al-Dawla ajouta malik à sa série d'épithètes»⁴⁰⁰.

Mais à cette hypothèse s'oppose une réalité historique de taille : le *laqab* en *Dawla* fit son apparition dans la cour abbasside presque un demi siècle avant l'entrée des Bûyides à Bagdad, et que ces derniers, ne

³⁹⁸ J. H. KRAMERS, "Les noms musulmans", *Acta orientalia*, V (1927).

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰⁰ A. AYALON, "Malik", *EF*, VI, p. 246.

portaient pas, avant leur arrivée à la capitale abbasside, de tel titre. Fallait-il ce contact direct avec la chancellerie abbasside pour que les princes bûyides découvrirent leur passé et prennent des surnoms en *Dawla* ?

En fait, les Bûyides qui sont imprégnés de la culture iranienne, n'ont fait en réalité que reprendre et développer un *laqab* familier à la chancellerie abbasside, et le fait que ce *laqab* aurait été probablement utilisé par leurs ancêtres ne pourrait que l'encourager d'avantage. Autrement dit, ils n'avaient pas favorisé le terme *Dawla* au détriment de celui de *Khilâfa*, mais choisi le *laqab* qui leur semble le plus adéquat à leur pouvoir.

Après s'être implanté à Bagdad et dans les régions environnantes, le *laqab* en *Dawla* se répand dans tous les grands centres musulmans, spécialement au Caire où il figure pendant longtemps parmi les titres portés par les grands «vassaux» territoriaux comme les Zîrides de *Mahdiyya* et les Kalbides de Sicile. Il figure également sur ceux des vizirs, généraux ou gouverneurs des grandes villes, comme en Syrie et en Andalousie où il est largement utilisé par les rois de taifas⁴⁰¹.

L'odyssée de ce *laqab* est différente d'un lieu à un autre. En Orient, son lieu de naissance, il cède la place, notamment à l'époque seldjoukide, au titre en *Dîn*. Alors qu'en Espagne musulmane, il demeure employé jusqu'au milieu du XIII^{ème} siècle⁴⁰², en dépit ou peut-être grâce à l'histoire mouvementée de cette région. Quant à son destin dans le

⁴⁰¹ P. GUICHARD et P. SENAC, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin*, p. 134.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 134.

domaine fatimide, elle est étonnante. Selon al-Qalqashandî⁴⁰³, le titre honorifique en *Dawla* est usité par les vizirs et secrétaires fatimides jusqu'à l'époque de Badr al-Jamâlî (404/1014 – 487/1094) qui adopte le titre de *Amîr al-Juyûsh* (prince des armées). Après lui, les ministres portent d'autres *laqab/s* de type *al-Afdal*, *al-Ma'mûn*... et les secrétaires adoptent, dès la fin des Fatimides et le début des Ayyubides, des surnoms de type *al-Fâdil*, *al-Rashîd*, puis ceux en *Dîn*. Le *laqab* en *Dawla* est alors réservé aux secrétaires des chrétiens. Il en est ainsi jusqu'à l'époque de l'auteur (756/1355-821/1418).

Al-Qalqashandî dit bien *kuttâb al-naşârâ* (secrétaires des Chrétiens) et non, *al-kuttâb al-naşârâ* (les secrétaires chrétiens) ; et la différence est de taille. S'agit-il des fonctionnaires chrétiens, essentiellement coptes, travaillant dans la chancellerie mamelouke ; ou bien veut-il dire que ce fameux titre a changé de civilisation et de société et qu'il est employé par des secrétaires byzantins. Nous n'avons pas des preuves pour trancher. Mais a priori le sens général du texte favorise la première hypothèse, d'autant plus que l'auteur, qui cite, plus tard, les titres des rois et notables chrétiens, ne mentionne pas celui en *Dawla*. Mais, indépendamment, de la réalité historique, dans les deux hypothèses, le fait est étrange.

Dans le premier cas probable, l'utilisation du titre honorifique en *Dawla* par les non musulmans, même s'ils travaillent pour un Etat musulman, signifie une transformation sociale profonde. Elle montre la largeur du fossé que la mentalité a franchi : on passe d'une époque où,

⁴⁰³ al-QALQASHANDÎ, *Şubḥ al-a^cshâ*, T. V, p. 417. Sur le début de l'utilisation du *laqab* en *Dawla* dans l'entourage des califes fatimides au Caire, *Supra*, p. 258-9.

seule la plus haute autorité de la communauté a le droit à un tel privilège, à un temps où, les *ahl al-Dhimma* (les gens du Livre) en bénéficient également⁴⁰⁴. Cette dénomination indique aussi que ce titre honorifique en *Dawla*, qui est convoité par les plus hauts personnages de l'Etat, devient, après un certain temps, un *laqab* qui ne satisfait, même pas, les hommes de troisième et quatrième degré de la hiérarchie politique.

Dans le deuxième cas, si l'auteur désigne effectivement des secrétaires byzantins ; ce qui est peu probable vu l'absence de ce titre dans la titulature chrétienne, la seule explication raisonnable est que la chancellerie mamelouke ne voyait pas d'objection à attribuer des *laqab/s* en *Dawla* aux secrétaires d'Etats chrétiens⁴⁰⁵.

Il reste à souligner, enfin, que le *laqab* en *Dawla* n'est pas le seul dans cette catégorie des titres tournant autour des institutions du pouvoir. Il en existe d'autres, essentiellement deux : les *laqab/s* en *Mulk* et ceux en *Khilâfa*. Ces deux derniers sont moins utilisés que celui en *Dawla* ; c'est probablement pour cela que les historiens leur ont porté moins d'intérêt. De ce fait, la date de leur apparition est imprécise. Il semble, par exemple, que le surnom honorifique en *Mulk* naît et se répand dans les rangs des ministres seldjoukides, pendant leur domination sur l'Orient musulman à partir du milieu du XI^{ème} siècle⁴⁰⁶. Le plus connu

⁴⁰⁴ al-Qalqashandî ne précise pas s'il s'agit des secrétaires chrétiens ou musulmans d'origine chrétienne. A en croire Martel-Thoumian dans son ouvrage *Les civils et l'administration dans l'Etat militaire mamlûk*, pp. 124-7, nous pensons qu'il s'agit avant tout des secrétaires chrétiens convertis.

⁴⁰⁵ Dans une lettre adressée par le sultan mamelouk Ibn Qlâwûn à son homologue d'Aragon, ce dernier est qualifié de *Nâsir dîn al-masîhiyya*, *‘Aḍud al-milla al-naṣrâniyya* et *Dhukhr al-ṭâ’ifa al-ṣalîbiyya* (le Défenseur de la religion chrétienne, le Soutien du christianisme et la Provision de la communauté des croisés. Voir M. ALARCON, *Documentos arabes*, p. 344.

⁴⁰⁶ H. al-BÂSHÂ, *al-Alqâb al-islâmiyya*, p. 66.

par ce titre, et peut être le premier l'avoir porté, est le fameux ministre seldjoukide, Abû °Alî al-Ḥasan al-Ṭûsî. Après la mort du sultan Alp Arslân en 465/1072 et pendant vingt ans, *Nizâm al-Mulk* fut le véritable maître de l'empire seldjoukide. Malgré son ingérence dans les affaires de la cour califale et ses relations tumultueuses avec les califes, il reçut du souverain abbasside, *al-Qâ'im*, les titres de *Qiwâm al-Dîn wa Raḍiyy Amîr al-Mu'minîn*⁴⁰⁷. Même au Maghreb, le seul *laqab* en *Mulk* que nous avons rencontré remonte à ce siècle, il est attribué au seigneur de la ville de Sfax (sud de la Tunisie), Ḥammû b. Mallîl al-Barghawâṭî en 478/1085-6. Il est qualifié de *al-Amîr fakhr al-Mulk wa kâfi-hi* (l'émir l'orgueil de la royauté et son dépositaire)⁴⁰⁸. Là aussi, les mêmes questions, que nous avons posées et tenté d'élucider pour le titre en *Dawla*, se posent. On retrouve le même cycle de domination. Une peuplade essentiellement guerrière de langue différente et de culture différente marche sur la capitale abbasside et s'attribue tout le pouvoir temporel. En voyant cette ressemblance entre les Bûyides et les Seldjoukides, nous sommes tentés de dire que ces derniers n'inventent le *laqab* en *Mulk* que pour marquer leur passage et imiter les premiers. Dès leur apparition, et avant leur arrivée à Bagdad, les Seldjoukides sont imprégnés par la culture persane disait Ḥasan Basha⁴⁰⁹. Même le mot *Mulk* est sémantiquement en quelque sorte un synonyme de *Dawla*. Ils désignent, tous les deux, le pouvoir purement temporel. La seule

⁴⁰⁷ *Infra*, p. 345 n° 430, voir aussi C. E. BOSWORTH, "Nizâm al-mulk", *EF*², T. VIII, pp. 71-74.

⁴⁰⁸ *Supra*, p. 113.

⁴⁰⁹ Ḥ. al-BÂSHÂ, *al-Alqâb al-islâmiyya*, p. 62.

différence est que le mot et la conception de *Dawla* sont étrangers aux Arabes, alors que le *Mulk* n'est pas seulement connu mais connoté négativement dans la pensée politique musulmane de cette époque. Ce qui nous laisse imaginer que le titre honorifique en *Mulk* n'est pas inventé par l'entourage du calife mais plutôt par la chancellerie des dominants et que l'*Amîr al-Mu'minîn*, conscient du rapport de force, ne fait qu'approuver à contrecœur. Cette réticence califienne n'est pas uniquement due à la revendication des deux principes, l'un étranger et l'autre méprisé ; elle est, vraisemblablement, aussi le résultat d'un sentiment d'amertume. Il n'est pas aisé, pour un chef suprême d'une communauté, de voir ses généraux et ses ministres s'enorgueillir et vanter, à travers leurs titres honorifiques, les mérites d'une notion importée (*Dawla* ou *Mulk*) alors qu'il en existe une musulmane plus ancrée, plus unitaire et surtout plus légitime : *al-Khilâfa*.

Dans ce contexte, et peut être pour apaiser le désagrément du calife, nous voyons apparaître, timidement, le titre honorifique qui doit, théoriquement, se substituer à celui en *Dawla* : le *laqab* qui se réfère au *Khalifa* de type *Tâj al-Khilâfa* (la couronne du *khalifat*)⁴¹⁰. Il ne rencontre pas un grand succès. Son usage reste très limité. Probablement parce que les candidats à ce poste sont beaucoup plus soucieux de plaire et de satisfaire les véritables maîtres du pouvoir que d'exaucer le vœu d'un calife sans pouvoir.

En conclusion, nous disons que les trois termes *Dawla*, *Mulk* et *Khalifat* même s'ils sont, sommairement et sémantiquement, semblables,

⁴¹⁰ A titre d'exemple ce titre fut porté par le ministre fatimide Abû 'Abd Allah Muḥammad b. Fâtik al-Baṭâ'ihî, connu par son *laqab al-Ma'mûn*. Voir al-MAQRÎZÎ, *Itti'âz al-ḥunafâ' bi akhbâr al-a'imma al-fâtîmiyyîn al-khulafâ'*, p. 419.

renvoient chacun à une culture et à une conception donnée. L'alternance ou la concurrence entre ces notions est en fait un débat d'idées, résultant de la confrontation entre des sociétés différentes. Chaque peuple a contribué, à sa façon et en puisant dans sa réserve culturelle, à l'évolution de la civilisation musulmane. A titre d'exemple, les Bûyides, par l'introduction massive du *laqab en Dawla*, ont, consciemment ou inconsciemment, injecté une dose importante d'adjuvant dans la pensée politique musulmane. C'est vraisemblablement à cette époque qu'on commence à parler du despote éclairé ou du tyran juste. Une expression qui désigne, dans la terminologie politique musulmane, le prince de fait ; c'est-à-dire celui qui arrache le pouvoir par la force sans se conformer aux théories établies pour l'accès au pouvoir. Pour justifier et légitimer cette situation de fait, les théoriciens politiques inventent la conception de la délégation du pouvoir⁴¹¹.

V – 1 – 1 – 4 : le *laqab en Dîn*

C'est toujours dans la capitale abbasside Bagdad et à une date comprise entre 366/977 et 405/1015 que le titre honorifique en *Dîn* voit le jour. Il est attribué ou consenti par le calife *al-Qâdir bi-Allâh* à l'un de ses ministres bûyides ou ghaznavides⁴¹². Mais, il ne connaît un grand succès qu'au XII^{ème} siècle, d'abord dans le cercle du pouvoir, puis parmi les savants. Sa diffusion dans le monde musulman n'est pas constante. Contrairement à l'Orient, où il est très répandu, dans la partie

⁴¹¹ Voir par exemple AL-MÂWARDÎ, *al-Ahkâm al-sultâniyya*, p. 16-8, où il précise que *wizârat al-tafwîd* (le ministère de délégation) exige les mêmes conditions que l'Imamat sauf le critère *d'al-Nasab* (l'appartenance à la tribu de *Quraysh*).

⁴¹² *Supra*, p. 273-4.

occidentale, et en particulier au Maghreb, son utilisation est très limitée. Nous allons tenter de fournir une explication à ce constat.

Au début, ce *laqab* côtoie, pendant un certain temps, celui en *Dawla*. Ils forment un *laqab* composé, du type *Nâsir al-Dawla wa Rukn al-Dîn*. Pour des raisons qui restent à déterminer, le *laqab* en *Dawla* se dévalorise et s'efface, progressivement, pour laisser la place à celui en *Dîn*. Nous essayerons de décrypter ce processus d'alternance, et d'analyser les conséquences sociales et politiques qui l'ont accompagné.

Ce titre est porté, pour la première fois, à l'époque bûyide, c'est-à-dire par ceux qui, un siècle plus tôt, ont impulsé le *laqab* en *Dawla*. A l'instar de ce dernier, l'interprétation et la recherche des raisons profondes qui favorisent l'apparition du *laqab* en *Dîn* sont récentes. Ni les historiens contemporains ni les plus proches de l'époque de l'expansion de ce titre n'ont fait l'écho. En examinant le peu d'indices dispersés concernant ce phénomène, nous avons l'impression que la naissance de ce surnom est fortuite. Elle ne résulte pas d'un acte réfléchi et savant. Voyons, par exemple, comment H. al-Şâbî décrit l'évolution des *laqab/s* jusqu'à celui en *Dîn* : «Ibrâhîm b. Hilâl⁴¹³, mon grand-père, m'a raconté qu'en l'an 364/975 *ʿAdud al-Dawla*⁴¹⁴ vint à la rescousse (du calife⁴¹⁵ et de *ʿIzz al-Dawla* Bakhtayâr⁴¹⁶ à Bagdad) pour lutter contre les Turcs. *ʿAdud al-Dawla* me dit : « Tu sais, Abû Ishâq, que mon

⁴¹³ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Sâbî (312/925-384/994) ; il était un écrivain et poète à la cour bûyide.

⁴¹⁴ Le plus illustre roi bûyide qui mourut en 372/983.

⁴¹⁵ Le 24^{ème} calife abbasside *al-Ṭâʿi li-Allâh* (363/974-381/991).

⁴¹⁶ Le prince bûyide qui gouverna l'Irak de 356/967 au 367/978.

oncle *Mu^cizz al-Dawla*⁴¹⁷ m'avait interdit le *laqab* de *Tâj al-Dawla* et m'avait contraint à l'abandonner. Si nous étions maintenant au moment du choix nous prendrions le *laqab* *‘Aḍud al-Dawla wa tâj al-Dawla*, sauf que c'est trop laid ». Mon grand-père lui répondit : « et pourquoi pas, *Tâj al-Milla* (couronne de la religion) comme cela tu rassemblerais deux *laqab/s*, un en *Dawla* et un en *Milla* ». Tu as raison, répondit *‘Aḍud al-Dawla*. Il garda l'affaire secrète jusqu'au temps opportun. En 367/978, il s'octroya ce *laqab*, et à partir de cette date les *laqab/s* furent doubles. Plus tard, *Bahâ' al-Dawla*⁴¹⁸ (splendeur de la dynastie), lors de la première proclamation d'*al-Qâdiriyya*, prit un troisième *laqab* en *Umma* et, après lui, on ajouta un quatrième *laqab* en *Dîn*. Les choses demeurent ainsi»⁴¹⁹.

Outre ce caractère accidentel de l'utilisation du titre en *Dîn*, ce témoignage montre également deux points importants, d'une part il précise que l'attribution de ce titre vient dans un contexte de surenchère des titres honorifiques. D'autre part, il note que le surnom en *Dîn* est précédé par d'autres en *Milla* et en *Umma*. La naissance du *laqab* en *Dîn*, dans une opération d'adjudication des titres, ne diminue en rien sa valeur. Il n'est pas étonnant, à une époque où le *laqab* est un moyen d'honorer, vénérer, glorifier, exalter et distinguer celui qui le porte⁴²⁰, que les candidats s'efforcent d'inventer et de créer les titres les plus

⁴¹⁷ Abû al-Ḥasan Aïmad ; l'un des trois frères bûyides qui entrèrent à Bagdad en 334/945.

⁴¹⁸ Il régna de 379/990 au 392/1002 sur presque tout le territoire bûyide.

⁴¹⁹ Hilâl al-ŞÂBÎ, *Rusûm Dâr al-khilâfa*, voir le passage entier relatif à cette évolution des *laqab/s*, annexe I.

⁴²⁰ al-QALQASHANDÎ, *Şubḥ*, T. V, p. 412.

pompeux. Depuis le jour où le calife a perdu, pratiquement, le monopole d'attribuer des titres honorifiques, ces derniers connaissent une inflation importante. Tout projet, toute ambition politique est exprimée par le biais des *laqab/s* ; de telle sorte qu'à partir de la série des titres d'un prince, nous pouvons tracer, sommairement, ses intentions politiques et sociales. Rien n'est laissé au hasard, la position et la signification, de chaque maillon de la chaîne, sont choisies avec soin. Plusieurs guides ont été rédigés, dans ce sens pour aider les secrétaires à perfectionner leur travail. L'un des plus complet, à ce sujet, est le manuel d'al-Qalqashandî qui compte quatorze tomes. Dans cette masse d'écrits, les titres honorifiques tiennent une place prépondérante ; avec, entre autre, le recueil de presque tous les *laqab/s* usités, dont celui en *Milla* et en *Umma* qu'al-Şâbî cite comme antérieurs à celui en *Dîn*.

Nous remarquons, tout d'abord, que le cheminement vers le mot *Dîn* commence par l'usage des deux termes coraniques *al-Milla* et *al-Umma*. Ils sont cités dans plusieurs versets. Ainsi, le verset n° 88 de la sourate VII : Les notables de son peuple qui s'enflaient d'orgueil, dirent : « Nous t'expulserons certes de notre cité, ô Shu^cayb, toi et ceux qui ont cru avec toi. Or que vous reveniez à notre *Milla* (religion) ». Ou celui n° 143 de la sourate la vache (II) qui dit : « Et aussi Nous avons fait de vous [les croyants] une *Umma* (communauté) de justes pour que vous soyez témoins aux gens... ».

Les deux termes n'ont pas la même signification. *Milla* est un synonyme de *Dîn*⁴²¹ ; donc il renvoie, forcément, à une conception religieuse. Quant à *Umma*, son sens est ambigu ; il signifie, à la première

⁴²¹ Voir al-JURJÂNÎ, *Kitâb al-ta^crîfât*, p. 105.

lecture, que les musulmans forment une seule entité ; mais s'agit-il d'une entité politique ou d'une entité uniquement et purement doctrinale ? C'est là que réside, à notre sens, la problématique de la crise politique permanente dans le monde arabe. Sont-ils ou devaient-ils constituer inéluctablement une seule force politique ? Restons pour le moment sur le sens retenu par ceux qui ont inventé ce titre. A cette époque, et malgré le morcellement du territoire musulman, dans l'espace culturel abbasside, seuls ces derniers sont légitimes et, par conséquent, la communauté est, théoriquement, unique et forme une seule entité politique et doctrinale. Dans cet esprit, les titres en *Umma* sont, a priori, plus intéressants que ceux en *Dawla* ; dans ce cas, l'utilisation de ce titre correspond à un pas considérable dans la stratégie politique des Bûyides. Au début, ils se réfèrent à *al-Dawla* (Etat) dans l'absolu, sans mentionner celui des Abbassides ; puis, selon le témoignage précédent, ils se réclament de la communauté entière (*al-Umma*), sunnite et chiite. Ensuite, en prenant des titres en *Dîn*, ils se disent protecteurs de la religion. Que reste-t-il au calife légitime ? Autre question : pourquoi à la fin de l'époque bûyide et surtout à celle des Seldjoukides tous ces titres honorifiques, en *Dawla*, en *Milla*, et en *Umma* deviennent-ils obsolètes et que seul le surnom en *Dîn* persiste et connaît un grand succès ?

Les Seldjoukides sont des sunnites hanafites, ce qui implique qu'ils doivent être, théoriquement, beaucoup plus proches des Abbassides que leurs prédécesseurs bûyides, de tendance chiite. Il convient de rappeler que les Seldjoukides arrivent à Bagdad en 477/1085 à la demande du calife *al-Qâ'im bi-amr Allâh* pour combattre le danger

omniprésent du chiisme⁴²². En guise de remerciement, les premiers seldjoukides obtiennent du calife, des *laqab/s* en *Dawla*, à l'imitation des Bûyides qu'ils remplacent et d'autres dynasties non califiennes d'Orient. Mais très vite⁴²³, les princes seldjoukides renoncent à ces titres, peut-être pour éviter le terme *Dawla* non coranique et qui est lié aux conceptions et aux structures politiques antérieures. Pour se différencier des chiites et marquer leur attachement à l'orthodoxie sunnite, ils adoptent des *laqab/s* en *Dîn*⁴²⁴.

Dans ce passage, l'auteur des *Relations des pays d'Islam*, justifie le dépérissement du titre en *Dawla* et la diffusion de celui en *Dîn* par trois raisons :

- l'origine non coranique du terme *Dawla*
- sa liaison avec la conception politique des Bûyides
- la volonté des Seldjoukides de se différencier du chiisme et de s'attacher au sunnisme.

Cette explication, bien qu'elle soit logique et cohérente, est incomplète ; car elle ne répond pas à deux questions primordiales. Pourquoi la prépondérance du *laqab* en *Dîn* alors qu'il existe, avant et en même temps que lui, d'autres surnoms qui font référence aux termes

⁴²² A cette époque, le général en chef de l'armée turque à Bagdad, al-Basâsîrî déclare publiquement son intention de prêter serment au calife fatimide du Caire et de lui livrer la capitale abbasside. Voir IBN KATHÎR, *al-Bidâya*, T. VI, p. 66.

⁴²³ Il est difficile de déterminer à quelle date les sultans seldjoukides ont ajouté à leur titulature le *laqab* en *Dîn*. IBN KATHÎR, par exemple, ne l'attribue qu'au troisième sultan, Malikshâh (1072-1092), *al-Bidâya*, T. VI, p. 142.

⁴²⁴ P. GUICHARD et P. SENAC, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin*, p. 135.

coraniques ? Comment s'explique l'attachement seldjoukide au sunnisme, à cette époque ?

La réponse à des questions intentionnelles, comme celles que nous venons de poser, ne peut être que générale et probable. Car l'individu ou le groupe n'exprime pas toujours ses intentions et ses décisions avec la clarté et la précision qu'exige la recherche. Celui qui voudrait analyser un phénomène social est obligé, pour la fiabilité des résultats, de voir et comparer aussi bien les idées exprimées que les buts occultés. Concrètement, les Seldjoukides préfèrent et soutiennent le sunnisme, d'abord parce qu'ils sont sunnites hanafites, ensuite parce qu'ils apparaissent à une époque où le sunnisme est sérieusement menacé à l'intérieur et à l'extérieur.

A Bagdad, la venue des Bûyides fut très embarrassante pour les Abbassides, champions du sunnisme. A l'intérieur, le financement et l'encouragement donnés au culte et coutumes chiites est une provocation permanente. Le traitement humiliant infligé au calife s'accompagne de la menace de le livrer, lui et sa capitale, à ses ennemis ismaéliens du Caire. Sur le plan extérieur, la situation n'est pas plus confortable. Trois des grandes régions du monde musulman sont gouvernées par des dynasties purement chiites ou sympathisantes, et quoi qu'il en soit, hostiles au sunnisme : Fatimides du Caire et de Damas, Zaydites du Yémen, Zîrîdes puis les Almohades du Maghreb. Outre ces oppositions entre musulmans, la *Dâr al-Islâm* entière fut confrontée à un danger très sérieux : les Croisades. En effet, à cette époque (XI - XIII^{ème} siècle de l'ère chrétienne) les expéditions militaires de l'Europe chrétienne, impulsées par la Papauté, sont entreprises contre le monde musulman.

Dans ces temps de risque et d'angoisse, la force seldjoukide joua un rôle important dans le rétablissement de la situation. Le contexte social et politique et l'appel de détresse lancé par le calife fondent la légitimité des nouveaux maîtres de l'Orient et l'appuient sur la sauvegarde et le respect de la religion. L'extension du titre honorifique en *Dîn* découle de cette concurrence entre le sunnisme (les Seldjoukides) et le chiisme (les Bûyides) d'une part et la lutte contre l'envahisseur chrétien d'autre part. D'ailleurs, même si nous n'avons pas de statistique détaillée de l'utilisation de *laqab* en *Dîn* en Orient, celui qui étudie cette époque ne manque pas de remarquer l'usage spectaculaire de ce le titre par ceux qui occupaient la première ligne de front. A savoir les princes d'*al-Shâm* et *Miṣr*.

Ce constat est confirmé par la prééminence du *laqab* en *Dîn* sur les autres titres comptant un élément religieux, comme celui en *Milla* ou en *Umma*... Sur trois ou quatre surnoms composés avec un terme coranique, seul le terme en *Dîn* est sélectionné pour supplanter celui en *Dawla*. Pourquoi ? Nous croyons pouvoir expliquer ce choix par la relation ambivalente entre les mots *Dîn* et *Dawla*.

Le problème du rapport entre l'Etat et la religion, entre le temporel et le spirituel est permanent dans le monde musulman⁴²⁵. Il vient de loin et il reste sans solution. Tout au long de l'histoire de l'Islam, et à chaque transformation sociale ou politique profonde, il surgit et ressuscite sous une forme différente et en des termes distincts. Concrètement, la teneur de ce débat est le cumul de toutes les questions d'ordre politique,

⁴²⁵ Dès le V/XI^{ème} siècle, al-Mâwardî (m. 450/1058) avait tenté de résoudre ce problème dans son livre *al-Aikâm al-sultâniyya*. La question reste la même ; comment peut-on concilier la multiplicité de fait des pouvoirs avec l'idéal d'un califat unitaire ?

ajournées depuis le début de l'Islam. Vatikiotis les ramène à sept interrogations cruciales⁴²⁶ :

1. Dans quelle mesure l'autorité de l'Etat est-elle légitimée par le critère religieux et, par extension, jusqu'où la religion peut-elle servir d'idéologie à l'ordre politique ?
2. Dans quelle mesure la connexion religion-Etat implique-t-elle une liaison nécessaire entre identité religieuse et politique, c'est-à-dire que l'individu n'a pas d'identité politique et, pratiquement, pas de droits politiques autres que ceux qui découlent de sa foi religieuse ou qui sont indépendants de sa foi et de son statut religieux.
3. Quelle est la relation de l' «establishment» religieux officiel avec l'Etat ?
4. Quelles sont les implications constitutionnelles et légales du lien entre religion et Etat ?
5. Quels sont le poids et l'importance donnés à la religion par l'Etat ?
6. Dans quelle mesure une relation spéciale entre Etat et religion déstabilise-t-elle, ou même, empêche-t-elle une politique laïque ?
7. Quelles difficultés communautaires, cette relation peut-elle soulever ?

Dans ce chapitre, nous ne prétendons pas répondre à toutes ces questions. Notre seul objectif est de déterminer la connexion entre cet ensemble d'interrogations et les titres honorifiques en *Dawla* et en *Dîn*. Nous avons vu que le rapport entre ces deux derniers termes résume, à

⁴²⁶ P.J VATIKIOTIS, *l'Islam et l'Etat*, p. 48.

lui seul, la difficulté de la pensée politique musulmane. Donc, il est légitime de se demander si les deux mots sont choisis parce que les concepts qu'ils représentent posent problème dans la société ; et si, de surcroît, par ce choix, les détenteurs des titres veulent exhiber leur position. Ou au contraire, la dimension religieuse et conceptuelle des termes *Dîn* et *Dawla* d'une part, et l'allitération entre les deux mots d'autre part, font que cette combinaison est sélectionnée après la mode de leur utilisation, comme titre honorifique, pour désigner un état d'esprit.

Malheureusement nous n'avons pas de date précise concernant l'apparition de cette combinaison dans la terminologie arabe, pour trancher. Le premier ouvrage qui porte une indication, et dont nous avons la trace, est celui d'un certain [°]Alî al-Ṭabarî, écrit à l'époque *d'al-Mutawakkil °alâ Allâh* (232/847 – 247/861), et intitulé *Kitâb al-Dîn wa al-Dawla* (le Livre de la religion et de l'Etat). Kramers, qui rappelle les doutes sur l'authenticité de cet ouvrage émis par certains orientalistes, pense que le titre a été introduit au troisième siècle de l'hégire, époque où l'influence de la culture persane commence à se faire sentir⁴²⁷. De cette façon, et toujours selon cet auteur, la combinaison *Dîn wa Dawla* est déjà courante au cinquième siècle⁴²⁸.

Cette incertitude nous laisse penser que l'association *Dîn/Dawla* naît de la confrontation des deux conceptions à la fin du XI^{ème} siècle de l'ère chrétienne. C'est une confrontation de fond, qui se manifeste à

⁴²⁷ J. H. KRAMERS, *op. cit.*, p. 61.

⁴²⁸ *Ibid.*, pour étayer ses propos, J. H. KRAMERS cite un vers d'un poète persan vivant à cette époque, où il évoquait ce duel.

travers les titres honorifiques. Il semble que les deux termes sont extraits, à cette époque, de leur fonction honorifique, pour exprimer et résumer les deux tendances qui façonnent la pensée politique musulmane. Une tendance plutôt iranienne qui voit la religion et la royauté comme deux sœurs égales et distinctes⁴²⁹ ; et une, plutôt orthodoxe, qui ne conçoit l'Etat qu'au service de la religion. Nous pouvons imaginer alors que le *laqab* en *Dawla* est, a priori, un titre chiïto-persan ; alors que celui en *Dîn* est plutôt turco-sunnite. D'ailleurs, cela peut justifier, à certains égards, la réticence des Maghrébins envers ces deux *laqab/s*. Nous avons vu que le surnom honorifique en *Dawla* n'est usité que momentanément et par des gouverneurs chiïtes ; et celui en *Dîn*, malgré sa large diffusion en Orient, n'a que peu de candidats parmi les notables et les dirigeants du Maghreb.

Au milieu de ce débat d'idée et de conceptions, d'autres *laqab* voient le jour. Ce sont des *laqab/s* qui peuvent être considérés comme réconciliant les deux notions (*Dawla* et *Dîn*). Leur trait saillant est la revendication des deux concepts en lutte : le temporel avec ses différentes composantes, et le spirituel ou le religieux avec toutes ses dimensions. C'est le cas, notamment, des titres en *Dunyâ wa Dîn* comme celui de *Jamâl al-Dunyâ wa al-Dîn* ou en *Amîr al-Mu'minîn*, comme *Şafiyy Amîr al-Mu'minîn* (l'Ami sincère du Prince des Croyants)⁴³⁰. Le

⁴²⁹ Al-MAS^CÛDÎ (*Murîj al-dhahab*, p. 190), cite les derniers recommandements du fondateur de la dynastie sassanide, Ardashîr à son fils, où il est dit que *al-Dîn* (la religion) et *al-Mulk* (la royauté) sont deux frères, l'un à besoin de l'autre ; La religion et la base et la royauté (le pouvoir) et le gardien chargé de la préservation de cette base.

⁴³⁰ L'usage des *laqab/s* en *Amîr al-Mu'minîn* remonte au deuxième siècle de l'hégire. A cette époque, on utilisait surtout celui de *Mawlâ Amîr al-Mu'minîn*, puis celui de *Naşir Amîr al-Mu'minîn*. Mais c'est pendant la domination seldjoukide qu'on voit l'usage honorifique officiel de ce genre de titre. Ibn Khallikân cite le ministre seldjoukide *Nizâm al-mulk* al-Ṭûsî (1018-1092) qui reçut, au moment du mariage du calife abbasside de la fille du sultan seldjoukide *Malikshâh* (1055-1092), une *hlil^ca* (robe

premier terme (*Dunyâ*) symbolise la vie dans ce bas monde, alors que le second (*Dîn*) représente la dimension spirituelle. Quant aux titres qui font référence au Prince des Croyants, ils peuvent être aussi considérés comme étant des éléments de conciliation entre les partisans des titres en *Dawla*, et les défenseurs des *laqab/s* en *Dîn*. Cette expression est, à la fois, un symbole religieux de la communauté et une fonction profane.

V – 1 – 1 – 5 : La dernière vague des titres honorifiques

Les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles voient l'invasion du monde musulman par les croisés. Les deux vieux califats abbasside et fatimide, usés par le pouvoir et affaiblis par les luttes intestines, se contentent d'observer le déroulement des événements et de subir les critiques. Leur passivité encourage les nouvelles forces vives et ambitieuses de la région à s'emparer du pouvoir. En 567/1171, le général kurde *Şalâh al-Dîn*, après avoir agi au service des souverains ismaéliens, décide d'en finir avec leur tutorat et de reconnaître l'autorité des Abbassides. A peine trois quart de siècle après la disparition des Fatimides, c'est le tour des Abbassides. Ils sont détrônés et massacrés par les Mongols en 656/1258.

Avec ce changement, un autre type de *laqab* réapparaît. Il s'agit des surnoms superlatifs, de type : *al-Afḍal* (le meilleur), *al-Atqâ* (le plus pieux), *al-Manşûr* (le victorieux)... . Ces titres ne font référence à aucune valeur directe, tout en exprimant l'idée du parfait et de la grandeur. La naissance de ce genre de surnom remonte à l'arrivée des

d'honneur) avec les titres suivants : *al-Wazîr al-ʿAdil*, *al-Kâmil*, *Nizâm al-Mulk*, *Raḍiyy Amîr al-Mu'minîn* (le ministre, le juste, le parfait, l'ordre de la royauté et l'agrée du prince des croyants). *Wafayât*, T. I, p. 413, et H. al-BÂSHÂ, *op. cit.*, p. 192-208 et 212.

Abbassides en 132/750, lorsqu'il est adopté par les sept premiers califes de la dynastie⁴³¹. Son premier usage dans la titulature fatimide remonte à 368/979, lorsque le calife fatimide *al-^cAzîz bi-Allâh* (365/975 – 386/996) accorde à son ministre Ya^cqûb b. Khillis⁴³² le titre de *al-Wazîr al-Ajall* (le ministre le plus illustre). Après ce vizir, le *laqab* disparaît de la titulature fatimide pour revenir en 418/1028, sous la même forme, attribué au ministre al-Jurjânî⁴³³. Dans la sphère abbasside et en dehors des premiers souverains, nous rencontrons, pour la première fois, ce *laqab* en 474/1082. Le ministre des Seldjoukides, *Nizâm al-Mulk al-Ṭûsî* reçoit du calife le titre *al-Wazîr al-^cAdil al-Kâmil Nizâm al-Mulk Raḍiyy Amîr al-Mu'minîn* (le ministre, le juste, le parfait, le régime de la royauté et l'agrée du princes des Croyants)⁴³⁴.

Plus tard, ce *laqab* est accepté au Maghreb. Le premier souverain hafside indépendant, Abû Zakariyyâ, porte en 627/1230 celui d'*al-Amîr al-ajall*⁴³⁵; après lui d'autres monarques portent des surnoms semblables. Bien qu'al-Qalqashandî attribue la majorité des *laqab/s* superlatifs aux souverains maghrébins, c'est en Orient et, en particulier chez les Ayyûbides puis les Mamelouks, protecteurs des califes fictifs abbassides, que ce titre a le plus de succès. Il est utilisé presque par tous les sultans. A partir de *Ṣalâḥ al-Dîn* qui porte le titre d'*al-Nâsir*,

⁴³¹ Voir *supra*, p. 66.

⁴³² C'est le premier ministre de la dynastie fatimide; les premiers califes de la dynastie n'ont pas créé un tel poste. Pour plus de renseignements sur le rôle politique et économique de ce vizir dans fatimide, voir T. BIANQUIS, *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, T I, p. 88-9.

⁴³³ H. al-BÂSHÂ, *op. cit.*, p. 69.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁴³⁵ *Supra*, p. 141.

jusqu'au dernier sultan mamelouk qui détient en 1516 le titre honorifique *al-ashraf* (le plus noble).

La forme et la signification de cette famille de *laqab* méritent quelques commentaires. Le Petit Larousse définit le superlatif comme un degré de comparaison de l'adjectif ou de l'adverbe qui exprime une qualité portée à un très haut degré. Dans notre cas, le but est de montrer la qualité exceptionnelle de celui qui porte le *laqab*. A titre d'exemple, celui qui est surnommé *al-afḍal* ou *al-ashraf* est le meilleur et le plus noble de tous, y compris, théoriquement, du calife en personne. Si on recense la liste de tous les titres de cette rubrique, on remarque que la plupart d'entre eux sont utilisés, préalablement, comme éléments des titres califiens en Allah. Autrement dit, ce sont des *laqab/s* califiens sans référence précise d'où leur dénomination, par certains, de *laqab* pseudo-califiens ou semi-califiens.

L'identité politique des détenteurs de ces surnoms ne peut que confirmer l'ambiguïté de l'importance de ces titres. Si on exclut les premiers califes abbassides, tous les porteurs de ce type de titre sont, soit des tuteurs du calife, comme les Amirîdes d'Espagne et les Mamelouks d'Egypte, soit des souverains oscillant entre la reconnaissance d'un calife fictif et la tentation de se faire appeler calife. C'est le cas de plusieurs dynastes andalous qui portent des *laqab/s* califiens, ou de ce type, sans être califes.

Cette ressemblance entre les titres purement califiens et les titres comparatifs ne plaît, certainement, pas aux califes. A ce propos, l'histoire décrit la réaction furieuse du souverain abbasside Aḥmad b. *al-Mustaḍî'* (575/1180 – 622/1225) contre le titre de *Ṣalâḥ al-Dîn*. Ce

dernier ayant été vizir fatimide, il reçoit du calife ismaélien, *al-^cAdid li-Dîn Allâh*, le titre de *al-Sayyid al-ajall al-Malik al-Nâsir*⁴³⁶. Quant il écarte la dynastie fatimide et entre dans l'obédience abbasside, le calife, qui portait presque le même titre, *al-Nâsir li-Dîn Allâh*, que *Şalâh al-Dîn*, demande à ce dernier de changer son *laqab*. Mais *Şalâh al-Dîn* ne donne aucune suite à cette demande. Indépendamment du débat suscité par ce malentendu, à savoir qui a porté le premier le titre, la problématique est toujours la même : la ressemblance voire la similitude entre le titre honorifique du calife *Amîr al-Mu'minîn* et celui d'un suzerain territorial.

Le développement de ces titres pseudo-califiens durant les derniers siècles de Moyen Age est une conséquence directe de la situation politique dans le monde musulman. Après la disparition des trois grandes dynasties - omeyyade d'Espagne, fatimide du Caire et abbasside de Bagdad- la communauté musulmane est restée orpheline. La tentative des Almohades et de leurs héritiers, les Hafside, de combler ce vide institutionnel et de se faire reconnaître par les autres dynasties musulmanes est un échec. L'Orient, berceau du peuple arabe et de l'Islam, n'accepte pas l'idée d'être dépendant du Maghreb ; même la brève reconnaissance du premier calife hafside, *al-Mustanşir bi-Allâh* (647/1249 – 675/1277), par le Chérif de la Mecque en 650/1253 n'est pas le fruit d'une volonté profonde, mais dictée par des circonstances particulières⁴³⁷. En même temps, les grands souverains orientaux de

⁴³⁶ Le texte complet de l'investiture de *Şalâh al-Dîn* par le calife fatimide est conservé par al-QALQASHANDĪ, *Şubh*, T. X, p. 6.

⁴³⁷ *Supra*, p. 142.

l'époque, surtout les Mamelouks, faute d'avoir du sang arabe, ne peuvent prétendre à la magistrature suprême de la communauté. L'authenticité de leur origine servile l'avait persuadé de revendiquer une lignée *qurayshite*. C'est justement dans cette quête de symbole et de légitimité que les Mamelouks ressuscitent le califat abbasside et placent un prétendant de la famille à la tête de la communauté en 659/1261.

Il convient de signaler, à cet égard, que cette solution bâclée n'est pas inventée, à cette époque, par les Mamelouks. Deux siècles auparavant, et dans une situation similaire, certains dynastes andalous ont, pour légitimer leurs ambitions politiques, recouru au même scénario.

En conclusion, le phénomène des *laqab/s* dans la société arabe est antérieur à l'Islam. Ce dernier ne fait que lui donner, progressivement, une teneur compatible avec ses propres valeurs. Avec l'élargissement du territoire et l'établissement de l'administration, les titres honorifiques prennent un caractère officiel, c'est-à-dire plus réglementé et plus significatif. La nomenclature compte plusieurs sortes de surnoms ; nous les avons groupés en cinq grandes familles⁴³⁸. L'analyse de la signification et des événements, qui ont précédé ou accompagné la diffusion de chacune de ces familles, montre que l'apparition et la diffusion de chaque *laqab* est liée à des changements profonds dans la société musulmane. Autrement dit, chaque titre est, implicitement, le reflet social et politique de l'époque où il est attribué.

⁴³⁸ D'autres *laqab/s* plus généraux et très limités n'entrent pas forcément dans cette classification. Ils sont utilisés ponctuellement et dans des circonstances particulières ; notamment la vague des titres incitant à la guerre sainte à l'époque des Croisés ; de type : *al-ʿAbd al-faqîr ilâ rahmat Allâh* (l'esclave qui a besoin de la miséricorde de Dieu) ou *Sayyid mulûk al-mujâhidîn* (le souverain des combattants de la guerre sainte). Voir à ce sujet, H. al-BÂSHÂ , *al-Alqâb*, p. 115.

V – 1 – 2 : La hiérarchie des titres honorifiques

Pour les *laqab/s* honorifiques utilisés par les souverains musulmans au Moyen Age, deux classifications possibles semblent coexister :

- classification interne
- classification externe

V – 1 – 2 – 1 : La classification interne des *laqabs/s*

Nous entendons par interne, le classement des différents *laqab/s* appartenant à la même famille ; *Dîn* et *Dawla* par exemple. Préalablement, nous avons recensé plus d'une centaine de *laqab* usités sous chaque rubrique ; et plus exactement cent quinze en *Dawla* et deux cent quatre en *Dîn*. Tous ces titres n'ont, a priori, pas le même sens ni la même valeur ; et de surcroît leurs détenteurs n'ont pas, non plus, le même rang social. Pour éviter au lecteur une classification ennuyeuse, nous signalerons uniquement que le *laqab* tient, essentiellement, son importance de sa signification. Par exemple, *Rukn al-Dîn* ou *al-Dawla* (le pilier de la religion ou de la dynastie) est plus important et plus élevé que *‘Izz al-Dîn* ou *al-Dawla* (la considération de la religion ou de la dynastie), et ce dernier, à son tour, est plus apprécié et plus illustre que celui de *Majd al-Dîn* ou *al-Dawla* (la gloire de la religion ou de la dynastie). Parce que, dans la langue, le pilier est une partie intégrante de celui qu'il porte alors que la considération ou la gloire est une chose

étrangère ; et celui qui fait partie d'une chose est plus lié et plus signifiant que celui qui vient de l'extérieur⁴³⁹.

Cette classification est peu convaincante ; dans la mesure où elle ne repose que sur un jeu sémantique non consensuel. Pour cette raison, la crédibilité d'un classement complet, par ordre d'importance des *laqab/s* de même type reste incertaine. Toute tentative dans ce sens demeure, à notre avis, hasardeuse. Un historien et secrétaire, comme al-Qalqashandî, qui semble être très familier avec ces questions de titulature, a essayé de résoudre ce problème. Mais le résultat de ses efforts reste maigre et partiel ; il n'a donné que quelques indices illustrés par des exemples, identiques à celui exposé ci-dessus.

Mais, malgré la difficulté de trouver la logique interne des *laqab/s* de mêmes familles, nous pensons que certains *laqab* méritent une attention particulière. C'est le cas, notamment, du titre *Nâsir al-Dîn* et d'autres composés avec le mot Allah.

Celui qui étudie l'évolution et suit la diffusion du titre honorifique en *Dîn* dans le monde musulman au Moyen Age, ne peut qu'être frappé par l'itinéraire du *laqab Nâsir al-Dîn*. D'abord, et selon les témoignages les plus probables, il est le premier titre en *Dîn* utilisé. Puis, ce qui est remarquable, la majorité des dynasties, qui ont usité ce type de titre, l'attribuent à leur premier souverain : les Amirides d'Espagne⁴⁴⁰, les Zîrîdes d'*Ifrîqiya*⁴⁴¹, les Almoravides⁴⁴² du Maroc... Entre les fondateurs

⁴³⁹ al-QALQASHANDÎ, *Şubḥ*, T. VI, p. 110.

⁴⁴⁰ *Supra*, p. 274-5.

⁴⁴¹ *Supra*, p. 276.

⁴⁴² *Supra*, p. 276.

de ces trois dynasties, il y a, sans doute, des points communs, ils sont tous sunnites, du moins au moment de l'attribution de ce titre ; chacun représente un jalon clé de l'histoire de sa dynastie et, ce qui semble le plus important, dans la vie politique de ces monarques, c'est leur statut un peu spécial. Tous sont beaucoup plus que de simples gouverneurs ou chambellans. Certes, ils reçoivent leurs *laqab/s* des califes, mais leur pouvoir est presque absolu ; la reconnaissance du calife n'est qu'une formalité.

Existe-il une liaison entre ce statut et le choix du *laqab Nâsir al-Dîn* ? A priori, oui. Dans ce cas, cette relation donne à ce titre un rang particulier, plus important et plus prestigieux que celui des autres titres en *Dîn*.

En restant toujours dans la classification interne, il semble aussi que tous les *laqab/s* en Allah ne soient pas de même rang et de même valeur. En essayant, auparavant, d'analyser les résultats de l'inventaire de l'ensemble des titres de cette famille, nous avons démontré que, thématiquement ces différents *laqab/s* en Allah n'ont pas la même signification. Outre cette constatation, nous remarquons qu'ils n'ont pas, non plus, le même degré de clarté et d'audace. Certains se réfèrent, directement et sans détour, à Allah et expriment, clairement et sans ambiguïté, le statut califal de celui qui les porte, comme *al-Mu^ctašim bi-Allâh* ou *al-Hâkim bi-amr Allâh*... . D'autres, sont plus longs comme expression, et moins évidents comme titre califien ; par exemple *al-Nâsir li Dîn Allâh*, *al-Hâfiz li Dîn Allâh* et *al-Muntakhab li ihyâ' Dîn Allâh*. Le plus usité des trois est, de loin, le premier ; le dernier n'est utilisé qu'une seule fois par le prétendant hafside, Abû Zakariyyâ Yaḥyâ. Quels

sont les points communs entre ces trois *laqab/s* ?

Sur le seul plan sémantique, les trois titres ont, globalement, la même signification ; ils montrent le service rendu, par les titulaires de ce poste, à la religion d'Allah. Les verbes *naşara* (porter la victoire), *ḥafīza* (conserver) ou *'aḥyâ* (vivifier) tournent autour d'un seul sujet : l'intérêt que ces souverains, détenteurs des titres, accordent à la religion.

Sur le plan référentiel, d'habitude la particularité des titres califiens est la référence directe qu'ils font à la divinité. Or, et à l'exception du *laqab al-Muntakhab li iḥyâ' Dîn Allâh*⁴⁴³ porté par le gouverneur rebelle hafside, Abû Zakariyyâ Yaḥyâ, qu'on peut qualifier, à cause de sa forme et surtout de sa rareté d'utilisation, de particulier, les deux autres titres ne mentionnent aucune référence directe à Allah. Le mot Allah est, dans ce genre d'expression, un nom qui sert à compléter et déterminer le premier terme (*Dîn*). Il ne joue aucun rôle de référence directe comme dans les autres *laqab/s* de ce type.

A cet égard, nous remarquons que ce *laqab* ne diffère que légèrement du titre précédent, *Nâşir al-Dîn*, que nous avons classé parmi la catégorie des *laqab/s* en *Dîn*. Que le mot Allah soit mentionné ou occulté, dans les deux cas, le *laqab* évoque celui qui défend la religion d'Allah ; la seule dissemblance est l'article déterminatif (*AL*). Dans le *laqab Nâşir al-Dîn*, l'article est attribué au terme *Dîn* (neutre) ; alors que dans le deuxième, *al-Nâşir li-Dîn Allâh*, il est lié au terme *Nâşir* (le détenteur). Pour l'article, ce changement de place implique un changement de valeur. Généralement, dans une expression de ce genre,

⁴⁴³ Ce *laqab*, non plus, ne fait pas référence directe à Allah, mais on peut estimer que l'utilisation du participe passé passif (*al-Muntakhab*) montre, indirectement, que ce souverain est choisi par Allah pour accomplir cette mission.

l'article précède le terme le plus important et le mieux mis en valeur ; en l'occurrence, la détermination donnée au mot *Nâşir* montre que, l'inventeur de ce type de *laqab* veut préciser et rehausser la qualité de celui qui le porte. De surcroît, le terme défini *al-Nâşir* est plus prestigieux et plus élevé que le terme indéfini *Nâşir*, et cela induit que le *laqab*, *al-Nâşir li-Dîn Allâh*, est supérieur à celui de *Nâşir al-Dîn*.

Grâce à cette connexion, pouvons-nous déduire que les titres honorifiques, appartenant à la catégorie sus-citée du type *al-Nâşir li-Dîn Allâh*, soient inférieurs aux autres ?

Il est difficile d'étayer solidement cette hypothèse ; rien, dans la vie politique des porteurs de ces titres, ne peut justifier clairement cette classification. Y a-t-il des traits communs entre *al-Nâşir*, omeyyade d'Espagne (299/912 - 350/961), *al-Nâşir* zaydite du Yémen (301/914 - 345/957) ; *al-Nâşir*, almohade (515/1199 - 610/1213) ; ou *al-Nâşir*, abbasside (575/1180 - 622/1225) ? Visiblement rien de particulier ne se dégage en comparant l'histoire de ces quatre monarques. Néanmoins, nous pouvons, peut-être, extraire quelques éléments de réponse de la vie politique du premier porteur et inventeur de ce titre, [°]Abd al-Raḥmân III, l'omeyyade.

Tous les prédécesseurs de ce monarque portent le simple titre d'émir ; aucun d'eux n'a prétendu être calife. En conséquence, ils n'ont pas revendiqué des titres honorifiques, ni califiens ni autres. [°]Abd al-Raḥmân III, ayant vécu l'effondrement du mythe d'une seule communauté musulmane avec un seul calife légitime et, la scission de cette communauté en deux pôles -sunnite à Bagdad et chiite à Mahdiyya-

à son tour, ose se proclamer calife. Il se prétend plus légitime que les deux autres, étant *Ibn al-khulafâ* (fils des califes)⁴⁴⁴. Il se peut que pour limiter la contestation des savants et ne pas heurter la plèbe sunnite, longtemps encadrée et imprégnée par une pensée qui ne tolère qu'un seul chef à la tête de la communauté, le jeune et ambitieux souverain ^cAbd al-Rahmân ait choisi un titre honorifique moins prestigieux que celui porté par l'autre calife sunnite abbasside.

Cette explication nécessite beaucoup plus d'arguments et d'indices pour être justifiée. Nous n'avons pas suffisamment de preuves à avancer; cependant, elle reste probable. Bien que la fragilité de cette hypothèse soit connue, cela ne nous empêche pas de maintenir notre point de vue concernant l'infériorité de ce type de *laqab* par rapport aux autres titres en Allah. C'est un titre califien porté par plusieurs califes, mais moins flagrant dans sa manifestation et plus hésitant, que les autres, dans sa référence à Allah.

En deçà de cette classification interne, basée sur le sens du terme utilisé, il en existe une autre, moins évidente, fondée sur la fréquence de l'usage et la fonction de ceux qui le portent. Entre autres, les titres de *Muqaddim al-Dawla* et *Nâzir al-Dawla*, usités par les domestiques, sont classés en bas de l'échelle des *laqab/s* en *Dawla*⁴⁴⁵.

V – 1 – 2 – 2 : La classification externe des *laqab/s*

Quant à la classification externe, elle consiste à comparer et évaluer les catégories de *laqab/s* entre elles. Cette classification est plus

⁴⁴⁴ IBN KHALDÛN, *al-Muqaddima*, p. 221-2.

⁴⁴⁵ al-QALQASHANDÎ, *op. cit.*, T. V, p. 439.

difficile et moins évidente ; on ne peut évaluer deux ou plusieurs choses de nature différente. Selon quel critère pouvons-nous classer les *laqab/s* en Allah, en *Dawla*, et en *Dîn*... ? Est-ce selon la signification et la notion véhiculée par ces références ? Est-ce par la fréquence d'utilisation et la date de l'apparition ? Ou tout simplement, faut-il les hiérarchiser en fonction des identités sociales et politiques de ceux qui les ont portés ?

La signification des éléments clés des titres honorifiques est difficile à comparer. Ils ne sont pas du même ordre d'idée et toute classification est en quelque sorte le reflet de la position de celui qui l'a faite. Si nous estimons qu'il y a un consensus, en ce qui concerne la prééminence de la référence à Allah, il est moins évident de hiérarchiser les autres ; entre *Dawla*, *Dîn*, *Milla*, *Umma*... quel est le terme et la notion la plus importante ? Aux yeux des savants et des souverains qui désirent le consentement de ces religieux, la valeur de la religion est largement supérieure. Alors que, pour ceux qui détiennent le pouvoir temporel, la référence au *Dawla* est plus valorisante.

Pour la fréquence d'utilisation ou le nombre des *laqab/s* employés, là aussi l'usage n'est pas le même. Bien qu'ils soient les plus valorisés, les titres en Allah sont les moins usités. Cette restriction est due au fait qu'en théorie, celui qui attribue les *laqab/s* est le calife, et ce dernier n'accepte pas de donner des titres identiques à ceux qu'il porte ; le faire serait admettre qu'une autre personne a le même statut que lui, ce qui est inadmissible dans la pensée politique musulmane de cette époque. Entre le *laqab* en *Dawla* et celui en *Dîn*, le plus répandu est le second ; sans doute, plus grâce à l'élargissement des usagers de ce titre qu'à sa propre valeur.

La combinaison, de toutes les données n'apporte pas de résultat probant. Force est de constater la très grande différence conceptuelle entre les termes pris comme référence dans la titulature honorifique musulmane d'une part, et l'imprécision des dates d'apparition de ces *laqab/s* d'autre part. Nous optons pour la classification selon les titres de fonction des détenteurs. Il semble qu'elle soit la plus sûre et la moins hasardeuse. D'autant que les historiens, qui ont abordé ce sujet définissent souvent et sans entrer dans les détails, ces *laqab/s* par ceux qui les portent. Par exemple les titres des califes, ceux des secrétaires et ministres...⁴⁴⁶.

En dépit de quelques exceptions, nous constatons que le titre en Allah est adopté exclusivement par des califes ou prétendants à ce poste. En second lieu, vient le *laqab* comparatif qui est usité essentiellement par des califes ou des tuteurs des califes ; alors que celui en *Dawla* est réservé, pendant longtemps, aux généraux et hauts fonctionnaires. Celui en *Dîn*, bien qu'il soit utilisé par les mêmes personnages, est aussi largement associé aux savants et à tous les notables de la société.

Nous estimons donc, que le *laqab* en Allah est de loin le plus illustre et le plus convoité ; mais plusieurs obstacles empêchent les ambitieux de l'atteindre. Derrière ce fameux titre en Allah, vient le *laqab* comparatif qui ne se diffère du premier que par le terme Allah. Il reflète un pas important vers le califat ; à un mot près. Les deux autres *laqab/s* (en *Dawla* et en *Dîn*), les plus répandus et les plus controversés restent, à nos yeux, deux titres d'importance et valeur égale. Ils ne se distinguent qu'au regard de ceux qui les portent.

⁴⁴⁶ Voir à titre d'exemple al-QALQASHANDÎ, *Subh*.

V – 2 : Rôle politique du *laqab*

Loin de vouloir tracer l’itinéraire et l’évolution de la pensée politique musulmane, et encore moins d’étaler ses différentes notions controversées, nous bornerons, dans ce chapitre, notre réflexion à l’étude des moyens employés par le pouvoir pour revendiquer et affirmer sa légitimité et montrer sa souveraineté. L’ensemble de ces moyens peut être classé en deux grandes rubriques :

- Des moyens exceptionnels
- Des moyens permanents

V – 2 – 1 : Les moyens exceptionnels de légitimation du pouvoir

Nous ne nous attarderons pas longtemps sur ce premier type de moyens ; il se résume à un seul et unique élément : la puissance. Qu’elle soit appelée *Shawka* par al-Ghazâlî⁴⁴⁷ ou *Asabiyya* par Ibn Khaldûn⁴⁴⁸, elle est omniprésente dans la pensée politique musulmane. En effet, presque tous les théoriciens sunnites du pouvoir musulman s’accordent pour reconnaître, sans condition, la légitimité de celui, ou ceux, qui détiennent le pouvoir, tant qu’ils ont la force financière et surtout militaire pour maintenir l’ordre. « Un prince injuste et ignorant, qui dispose d’une puissance militaire redoutable, ne peut facilement être destitué et ne pourrait l’être qu’au prix d’une guerre civile dont les

⁴⁴⁷ al-GHAZÂLÎ, *Iḥyâ’ ‘ulûm al-Dîn*, p. 635-6. voir site alwaraq.

⁴⁴⁸ IBN KHALDÛN, *al-Muqaddima*, p. 135 seq.

désordres seraient plus précieux encore que le mal auquel elle entendrait mettre un terme. On renoncera donc à ces désordres et on devra obéissance à ce prince, comme l'on doit obéissance aux émirs ainsi que le prescrit la tradition »⁴⁴⁹. Quant à Ibn Taymiyya, d'habitude plus vigilant et plus attentif à l'injustice, il disait : « soixante ans avec un Imam injuste valent mieux qu'une nuit sans sultan »⁴⁵⁰. Aux yeux de ces docteurs de loi, la légitimité de ce type de prince repose totalement sur la puissance. Il est légitime tant qu'il est fort ; une fois sa force dissipée et anéantie, il n'a aucune revendication à formuler. C'est pour cette raison que nous l'avons qualifié d'exceptionnel.

L'argument principal, sur lequel cette théorie se base, est la hantise de la *fitna* (désordre). Mais, comme nous nous trouvons dans une époque où toute justification doit avoir un appui religieux, Ibn Khaldûn étaye sa position par une interprétation intelligente d'une condition consensuelle de l'Imamat. Il préconise que la condition de l'appartenance du calife à la tribu de *Quraysh* n'est pas généalogique ; mais exigée par l'intérêt de la communauté. En effet, pour lui, *Quraysh* n'a cet avantage que parce qu'elle représente, aux premiers temps de l'Islam, le noyau dur de la force musulmane (*al-^caşabiyya*). Donc celui qui a cette (*aşabiyya*) est, indépendamment de son origine, le mieux placé pour diriger la communauté⁴⁵¹.

En dépit de la valeur de cette justification, l'agrément de l'autorité des usurpateurs du pouvoir est en quelque sorte, pour les savants, un

⁴⁴⁹ Abû Hâmid al-GHAZÂLÎ, op. cit., p. 635-6.

⁴⁵⁰ IBN TAYMIYYA, Traités, p. 173, d'après H. LAOUST, *La politique de Gazâlî*.

⁴⁵¹ IBN KHALDÛN, *al-Muqaddima*, p. 192-3.

obstacle théorique pour éviter le désordre et préserver la vie de la cité. Mais celui qui étudie l'histoire politique musulmane ne peut qu'être frappé par l'importance de cette phobie. En Orient comme en Occident, la *fitna* est un signe flagrant de la situation politique de cette époque. Nous trouvons les germes de ce mal social dans le premier âge de la communauté musulmane. Après la mort du Prophète vient le problème de succession entre les Alides et Abû Bakr, puis, à la fin du règne de °Uthmân, la situation prend un tournant tragique. Le différent se règle par le sabre. D'ailleurs c'est à cette époque et au milieu de ces événements que le terme *fitna*, dans sa dimension politique, voit le jour.

Choqués par cette dispute dans la première génération de l'Islam, les savants tentent de minimiser les dégâts. Ils acceptent l'autorité, imposée par la force, des Omeyyades et justifient cette position par la légitimité d'*al-mafḍûl* (le Suffisant) en dépit de l'existence d'*al-aḡḍal* (le Meilleur ou le Préféré)⁴⁵². Même s'il n'est pas toujours aisé et toléré de désigner le Préféré, la règle demeure généralement appliquée tant que la concurrence reste entre des candidats quraychites (Omeyyades et Abbassides).

Au milieu du IX^{ème} siècle de l'ère chrétienne, une nouvelle donne apparaît : la faiblesse du pouvoir califal et l'extension de celui des princes non qurayshites. Face à cette situation, les théoriciens du

⁴⁵² Cette opposition est très courante dans le langage juridique musulman. Voici comment F. CLEMENT commente la différence entre ces deux termes : « Les deux mots sont difficilement traduisibles. *Aḡḍal* est un superlatif qui signifie "manifestant le mieux les plus éminentes qualités" ; il sous-entend une sorte de paroxysme insurpassable. *Mafḍûl* est un participe passif dont le sens habituel de "surpassé ou surpassable en mérite" s'applique à une situation dans laquelle des qualités réelles (d'où notre traduction approximative de Suffisant) ont été surclassées, ou sont susceptibles de l'être ». *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane*, p. 72.

pouvoir, dans le même ordre d'idée et selon le même processus de légitimation, reconnaissent de nouveau l'autorité de ceux qui détiennent la puissance. Pour contourner la "clause constitutionnelle" qui exige le sang qurayshite pour l'exercice de la magistrature suprême de la communauté, ils élaborent ce qu'on peut appeler la séparation du pouvoir ou *al-tafwîd* (procuration)⁴⁵³ : un pouvoir religieux et symbolique, et un pouvoir temporel. Le calife, qui reste le symbole de la communauté entière, *yufawwid* (procure) "volontairement" une partie, ou la totalité, de son pouvoir profane à un ou plusieurs souverains. C'est justement pour être en phase avec ce changement de mœurs et de conceptions politiques, que les *laqab/s* en *Dawla*, en *Dîn* et d'autres sont inventés.

En somme, sans prétendre faire le tour des questions, nous avons voulu, à travers cette esquisse historique, montrer le rôle de la détention de la force dans l'instauration et l'élaboration de la légitimité politique. Il est déterminant. Il devient alors plus logique et plus raisonnable de se demander si, dans cette conception où la force est la condition sine qua non pour l'acquisition de la légitimité, cette dernière à encore un sens ?

V – 2 – 2 : Les signes permanents de la légitimité

Sous ce titre, nous regroupons tous les signes quotidiens, hebdomadaires, annuels ou occasionnels de la manifestation de l'autorité du souverain. C'est l'ensemble des gestes et des cérémonies qui montrent le statut et le rang du monarque en question.

⁴⁵³ Nous trouvons un long chapitre consacré à l'étendu de ce système de répartition du pouvoir dans le fameux traité d'al-Mâwardî, *al-Aḥkâm al-sulṭâniyya*, p. 16-21 *seq*; alwaraq.

V – 2 – 2 – 1 : La monnaie

Dès la constitution des premières sociétés, l'homme sent le besoin d'avoir un moyen légal et stable pour évaluer les objets et effectuer l'échange ; il commence par le troc puis évolue progressivement vers la monnaie. La garantie des valeurs de la monnaie ainsi que la fabrication des pièces est une exclusivité de l'autorité. Nul n'a le droit d'en battre sans une autorisation préalable du souverain. Cette restriction montre que la fabrication des monnaies, en particulier celle en métal jaune, est un acte de souveraineté ; elle ne peut être émise que par une autorité totalement indépendante. « L'exemple le plus souvent cité est celui des Omeyyades d'Espagne, dont les premiers dinar coïncident avec l'autoproclamation califale de cAbd al-Raḥmân III. On explique également l'absence totale de monnayages d'or chez les Idrîsides du Maroc par une double répugnance à reconnaître une prééminence califale extérieure et à revendiquer pour eux-mêmes la dignité suprême »⁴⁵⁴. Cette connexion entre la souveraineté et la fabrication des monnaies est confirmée souvent par la teneur des pièces. Qu'elle soit carrée ou rectangulaire, en or ou en argent, la légende des pièces enferme constamment trois informations :

- la date et le lieu de la fabrication
- la valeur de la pièce
- le symbole du garant de sa valeur

⁴⁵⁴ G. HENNEQUIN, "Les monnaies et la monnaie", p. 220, paru dans le T. II de, *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, dirigé par J. C. GARCIN.

Ce dernier exprime souvent, en premier lieu, l'identité du souverain ; son nom, son titre, ses qualités...et en second lieu une image ou un slogan que le garant veut faire passer.

Nous venons d'exposer des généralités ; qu'en est-il des monnaies musulmanes en particulier ? Concrètement, nous ne pouvons parler de monnaie islamique qu'à partir de la fin du premier siècle de l'hégire (fin VII^{ème}), à l'époque du cinquième calife omeyyade ʿAbd al-Malik Ibn Marwân (65/685 – 86/705). Au préalable, et pour aboutir à cette autonomie financière, la monnaie courante en Arabie est celle des Byzantins et des Perses. Le Prophète ainsi que son premier successeur, Abû Bakr, ne jugent pas utile de modifier ou de créer une nouvelle monnaie ; et peut être, tout simplement, n'ont-ils ni les moyens ni la compétence pour la frapper. Ils se servent de la monnaie de leurs voisins. Au milieu de son règne, ʿUmar Ibn al-Khaṭṭâb modifie légèrement la légende ; il ajoute certaine formule musulmane comme *bism Allâh* (au nom de Dieu) ou *Rabbî Allâh* (mon seigneur est Allah)⁴⁵⁵. Son successeur ʿUthmân ne fait qu'amplifier cet usage.

Quant au quatrième calife, ʿAlî b. Abî Ṭâlib, il franchit un deuxième pas plus important dans le chemin de l'indépendance ; il grave, sur la monnaie courante, le titre ou le qualificatif *Waliyy Allâh* (l'ami de Dieu). Ce titre, cher aux Chiites, est le premier sceau d'un souverain musulman sur une pièce de monnaie. Lorsque l'autorité du chef des Omeyyades, Muʿâwiyya b. Abî Sufyân, est établie, une nouvelle ère s'ouvre. Muʿâwiyya, voulant rivaliser avec les empereurs de l'époque, imite leurs manières de gouverner. Sur le plan monétaire, il

⁴⁵⁵ Hasan al-QAZWÎNÎ, *al-Umla al-islâmiyya* p. 22.

ajoute son nom et son titre politico-religieux : *Amîr al-Mu'minîn* ; et fait même graver son image, transgressant ainsi, une tradition prophétique⁴⁵⁶.

Le processus continue. Chaque calife apporte sa pierre à l'édifice musulman. A quelques variantes près, la monnaie islamique est la même, qu'elle soit chiite ou sunnite, en Orient ou en Occident. Sa légende comporte, en plus du lieu et de la date, deux volets distincts : un religieux et l'autre qu'on peut qualifier de séculier. Le premier volet comporte des formules islamiques plus ou moins courantes, comme *al-Shahâda* (la profession de foi musulmane), ou des citations coraniques proprement dites. Ces références varient d'une dynastie à l'autre, et parfois, d'un souverain à l'autre. Nous n'avons pas suffisamment de renseignements pour comprendre, et encore moins pour expliquer, la motivation et le choix de tel ou tel texte religieux. Mais il semble, a priori, que la sélection n'est pas fortuite ; elle répond à un besoin particulier et vise un objectif précis.

Quant au deuxième volet, séculier, il est consacré à l'identité politique du souverain avec toutes ses dimensions. Comme nous l'avons détaillée auparavant, cette identité est composée :

- du titre politico-religieux
- du nom
- de la *Kunya*
- de la référence directe ou indirecte à la doctrine⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵⁷ Par exemple pour les Almohades puis les Hafside c'est la référence à *al-Mahdi*. Pour les Fatimides à leur descendance de la famille du Prophète...

- du *laqab*

Avec la faiblesse du pouvoir central abbasside, la croissance de l'influence des officiers et l'apparition des petites dynasties semi-indépendantes comme les Toulounides d'Égypte et les Aghlabides de Kairouan, on voit apparaître couramment, à côté du nom du calife, le nom et même le *laqab* de ces gouverneurs. En 365/976, lorsque l'autorité califale abbasside se réduit à l'approbation des décisions des généraux, les Bûyides puis les Seldjoukides imposent leur modèle de monnaie. Les Bûyides vont jusqu'à omettre le titre politico-religieux du calife, et ne gardent, pour ce dernier, que son *ism*. À l'opposé, ils inscrivent leur identité complète : nom, prénom, chaîne de titre...⁴⁵⁸.

Malgré cette translation du pouvoir, tous les souverains, s'ils ne revendiquent pas le titre de calife, sont obligés de mentionner, dans leurs légendes monétaires, le nom fictif ou réel d'un calife. C'est le cas notamment pour les Abbassides. « La référence au calife abbasside et éventuellement à son *waliyyi al-^cahd* (héritier présomptif) reste la règle sur tous les monnayages sunnites d'Orient, même et surtout pendant l'éclipse du pouvoir temporel de la dynastie (IV/X^eme – VI/XII^eme). Le dernier calife de Bagdad, l'infortuné al-Mustac^çim, fera même –piètre consolation- une carrière posthume sur les monnaies d'États géographiquement hors de portée des ravages des Mongols (Rasûlides du Yémen, Sultans de Dihlî) »⁴⁵⁹. En occident aussi certaines dynasties, en quête de légitimation califale et symbolique, comme les Almoravides ou

⁴⁵⁸ al-QALQASHANDÎ, d'après al-Qazwîni, *al-^cUmla al-^cislamiyya*, p. 59.

⁴⁵⁹ G. HENNEQUIN, art. "Les monnaies et la monnaie", p. 229, paru dans le T. II de, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, dirigé par J. C. GARCIN.

les Nasrides, optent pour cette solution. Elles font référence à un imam appelé ʿAbd Allah, et parfois *al-ʿabbâsî* (l'abbasside), qui semble désigner le calife de Bagdad⁴⁶⁰. Mais, le cas le plus flagrant et illustrant le mieux cette règle, dans la partie occidentale du monde musulman est celui de calife omeyyade Hishâm II. Empêché d'exercer réellement le pouvoir, tué et réincarné à plusieurs reprises⁴⁶¹, ce calife est le symbole de la légitimité califale sur plusieurs monnaies des Taifas.

Ce bref aperçu historique de l'évolution du système monétaire islamique montre l'importance de l'étude de la numismatique ; d'abord pour mesurer le degré de souveraineté des émetteurs des monnaies, mais surtout comme un outil de grand intérêt pour l'histoire politique et institutionnelle. L'examen minutieux, des titulatures et des formules mentionnées par les monnaies, apporte, en effet, des compléments d'information, des confirmations, des précisions, voire des éléments nouveaux lorsque l'on ne dispose d'aucun autre témoignage historique sur la période considérée.

V – 2 – 2 – 2 : La *khuṭba* ou le sermon quotidien ou occasionnel

C'est le discours prononcé par la personne qui dirige la prière le vendredi et à la célébration des deux fêtes musulmanes : fête du sacrifice et fête de fin du Ramadan. Qu'elle ait lieu avant la prière (le vendredi) ou après (les fêtes), la harangue est une partie intégrante du rituel.

⁴⁶⁰ *Supra*, p. 278.

⁴⁶¹ Après sa disparition au moment de la *fiṭna*, plusieurs rois de *taifas* ont, pour revendiquer une légitimité, inventé des califes fictifs appelés Hishâm *al-Muʿayyad bi-Allâh*, pour plus de renseignements, voir IBN ʿIDHÂRÎ, *al-Bayân*, T. III, p. 197.

D'habitude c'est le chef de la communauté qui célèbre cette cérémonie et prononce le discours ; le Prophète, de son vivant, puis les premiers califes. Mais au fil des années, lorsque le territoire musulman s'étend et la rigueur religieuse des califes diminue, cette tâche est confiée à de savants orateurs, désignés, souvent, par l'autorité politique.

Pour qu'elle soit conforme et correcte, la *khuṭba* doit réunir :

- *al-ḥamdala* : la louange à Dieu
- *al-taṣliyya* : formule d'eulogie prononcée après le nom du Prophète Muḥammad : "Que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui"
- *al-maw'iza* : l'exhortation des fidèles à la piété
- *al-qur'ân* : la récitation de quelques versets coraniques
- *al-du'â'* : la prière en faveur des fidèles.

Ce rituel est fixé par le Prophète. Mais, à partir de l'époque du deuxième calife, °Umar, la mention du nom de *l'Amîr al-Mu'minîn*, dans la partie consacrée à la prière en faveur des fidèles, devient omniprésente⁴⁶². Elle est en quelque sorte une obligation politique à laquelle le souverain et ses partisans attachent une grande importance⁴⁶³. Gare aux prêcheurs qui oublient ou suppriment le nom du souverain.

⁴⁶² Selon al-ŞÂBÎ, (*Rusûm*, p. 129), le premier Imam avoir prononcé le titre d'*Amîr al-Mu'minîn* sur le Minbar fut le compagnon Abû Mûsâ al-Ash'arî, à l'époque de °Umar Ibn al-Khaṭṭâb.

⁴⁶³ La réaction de l'émissaire hafside à la cour des Mérinides illustre parfaitement l'importance de la *khuṭba* pour les souverains. Cet ambassadeur refuse d'assister à la prière du vendredi parce que le nom de son maître et suzerain, en théorie, des Mérinides n'est pas évoqué. Remarquant sa réticence, le souverain mérinide ordonne que l'évocation soit faite, en premier lieu, en faveur du calife hafside. Pour plus de détail voir IBN KHALDÛN, *al-'Ibar* T.VII.

Cela signifie, aux yeux des autorités, une prise de position négative envers la personne ou la politique du monarque.

Sur ce plan, comme sur tous les plans relatifs à l'affirmation de la souveraineté musulmane au Moyen Âge, la prière en faveur du représentant de l'autorité politique traverse plusieurs phases. Au début, on ne mentionne que le nom et les titres du calife, puis on rajoute celui de l'héritier présomptif, enfin, dans les provinces lointaines et même au siège du califat à l'époque des dominations turco-persane, les attributs du calife sont accompagnés de ceux des roi-ministres.

La compétition et la ténacité des dirigeants, pour insérer leurs noms dans le sermon, montrent, sans doute, l'importance qu'ils accordent à cette cérémonie. C'est à leurs yeux un moyen indispensable et efficace pour exprimer et afficher leur autorité et leur statut dans la hiérarchie politique et renouveler leur légitimité. Car le fait que l'imam (celui qui dirige la prière) prie pour les souverains et que les fidèles cautionnent cette invocation est, en d'autres termes, une sorte de *Bay'at* (allégeance) quotidienne répétée. Nous avons vu, à maintes reprises, que les petites dynasties vassales, pour montrer leur mécontentement ou leur désaccord avec leur suzerain, commencent par supprimer son nom de la *khuṭba*, avant d'en mentionner un autre⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Une anecdote qui traduit ce chantage ; lorsque le calife abbasside *al-Rashîd* demande à son gouverneur aghlabide d'augmenter la part califale d'impôts, ce dernier lui envoie un dinar idrîside. Une manière de lui signifie qu'il peut changer de suzerain.

V – 2 – 2 – 3 : Le *laqab* : un moyen de légitimation du pouvoir

Nous ne nous éloignons guère de la réalité, si nous affirmons que, parmi tous les signes de la souveraineté musulmane à cette époque, le *laqab* est sans doute le moyen le plus important et le plus présent. Les autres moyens rituels, comme le sermon, ou matériels, comme la monnaie, ne sont en fait que des supports véhiculant le message de souveraineté dans lequel le titre honorifique occupe une place prépondérante. En sus de ces deux supports, le *laqab* figure sur tous les monuments, les stèles funéraires et les correspondances émanant ou reçues par le souverain ; bref il est omniprésent, indissociable du souverain. Là où nous rencontrons un œuvre attribuée ou dédiée au monarque, le *laqab* s'affiche. Comment ou par quoi pouvons-nous expliquer cette attention particulière portée aux *laqab/s* ? Est-ce du fait de l'orgueil excessif et du goût des Arabes pour les surnoms pompeux ? Ou tout simplement à cause du rôle signifiant que joue ce titre dans la fabrication de l'image du candidat, ou détenteur du poste de grande responsabilité ?

Personne ne peut nier ou même douter du penchant des dirigeants musulmans pour les *laqab/s* pompeux. Mais, pas au point d'admettre que le foisonnement et la diversité des titres utilisés résultent seulement de la compétition, de l'ambition des élites et de leur désir de manifester leur puissance. D'une part, les moyens et les efforts considérables déployés pour entretenir et travailler les titres honorifiques et, d'autre part, les termes et les notions sélectionnés pour ces titres, ne peuvent que confirmer le rôle secondaire de l'ostentation des Arabes. Panégyrique et éloge des souverains sont laissés à l'imagination et aux talents des poètes

et des laudateurs de la cour ; en revanche l'image officielle, que le monarque tient à montrer, est confiée à un service spécial de la chancellerie. Autrement dit, la tâche d'entretenir l'image du souverain est une charge permanente de l'Etat ; elle mobilise des hommes et des moyens importants.

Une telle attention et de tels moyens ne peuvent être accordés qu'à une activité de grande importance et d'utilité avérée pour le régime. Or, qu'est ce qui vaut, aux yeux de l'Etat, tous ces sacrifices et mérite tout ce soin ? Depuis l'Etat naturel jusqu'à l'Etat moderne en passant par toutes les phases de l'évolution de l'art de gouverner, la tâche primordiale et capitale pour un souverain est de sauvegarder son pouvoir. Pour atteindre ce but, le monarque musulman, au Moyen Age, a besoin de deux armes : la force militaire et financière pour mater les rebelles et maintenir l'ordre, et la légitimité pour convaincre ses sujets et affaiblir ses adversaires.

Nous avons vu qu'après l'approbation de la prise de pouvoir, uniquement par la force des armes, la notion de légitimité semble n'avoir plus de sens saisissable ; même aux yeux des théoriciens du pouvoir. Elle devient très malléable. Malgré cette flexibilité, la conception de la légitimité n'a pas perdu toute son importance. Elle demeure présente dans l'esprit de la population et dans l'exercice du pouvoir. Il ne peut se permettre de transgresser tous les aspects de la légitimité. Par exemple, aucun souverain conscient, aussi libertin soit-il, ne se hasarde à divulguer son comportement illicite pour le public ; ou encore, tous ceux qui ont des prétentions au poste de calife doivent, d'une manière ou d'une autre, se fabriquer une généalogie qurayshite ou interpréter cette

clause en leur faveur.

Au milieu de cette oscillation entre la violation et le respect des règles de la légitimité, nous retrouvons les titres honorifiques. Nous avons démontré, à travers les exemples et l'inventaire des *laqab/s* que nous avons pu effectuer, qu'il existe sommairement une hiérarchie politique des *laqab/s*. Chaque catégorie de surnoms est portée par une classe de dirigeants : le titre avec le nom d'Allah est réservé aux califes ; même s'ils n'exercent pas de pouvoir réel. Celui en *Dawla* aux grands roi-ministres de l'Etat ; enfin le *laqab* en *Dîn* se limite aux généraux avant d'être porté par tous les notables de la société. Donc le *laqab* révèle la responsabilité politique de celui qui le porte ; et réciproquement les titulaires choisissent leurs titres pour s'imposer et revendiquer les droits afférents. Ainsi lorsqu'un prétendant au trône califal désire occuper ce poste, il commence, entre autres choses, par prendre un titre honorifique avec le nom d'Allah, qu'il utilise dans sa propagande. Pour cette raison toute prise de *laqab*, de type califien ou ressemblant à ce type, est perçue comme une tentative de sécession intolérable. Deux exemples peuvent illustrer cette affaire : le premier, déjà cité, concerne la réaction du calife abbasside, Aḥmad b. *al-Mustadî'* (575/1180 – 622/1225), contre son vassal *Ṣalâḥ al-Dîn*⁴⁶⁵. On dit qu'il lui demanda expressément d'abandonner son ancien titre *al-Nâsir*, car ce titre ressemblait à celui porté par le calife. Le deuxième exemple est la guerre des surnoms entre les princes almohades au moment du déclin : deux ou plusieurs

⁴⁶⁵ *Supra*, p. 348-9.

prétendants se disputant le droit à l'imamat en brandissant chacun son titre honorifique ; *al-Ma'mûn*, *al-Mu'ṭaṣim*, *al-Adil*...⁴⁶⁶.

A une échelle inférieure, la rude concurrence entre généraux et hommes d'Etat pour l'appropriation des titres en *Dawla* ne peut être expliquée, a priori, que par le rôle joué par ces *laqab/s* dans l'installation et le renforcement de leur autorité et de leur légitimité. En pratique, tous les titres honorifiques émanent directement du calife en personne. Nul n'a le droit d'accorder ou de s'octroyer un *laqab* sans l'aval de ce dernier. Cela signifie que celui qui porte des *laqab/s* nombreux et significatifs a reçu normalement l'agrément du calife.

A chaque titre ajouté correspond un appui et un consentement de l'*Amîr al-Mu'minîn*⁴⁶⁷. Et comme rien n'est légitime, en matière de pouvoir, sans l'accord de la source de légitimité, à savoir le calife, l'ensemble de ces titres (faveurs) est la base de la légitimité des détenteurs ; plus les *laqab/s* sont nombreux plus la légitimité est grande. C'est le fameux système de *al-tafwîd* (la procuration), dont nous avons parlé plus haut, qui gère cette relation. Le calife qui est légitime par nature⁴⁶⁸, confère sa légitimité à toute autre pouvoir.

⁴⁶⁶ *Supra*, p. 131-3.

⁴⁶⁷ Un exemple de correspondance, montrant la liste des *laqab/s* employés par le calife en personne, est la lettre envoyée par le calife abbasside *al-Muqtafi li amr Allâh* (530/1136 – 555/1160) au sultan ghaznavide Mas'ûd. Il le qualifie de *Mawlâ al-umam* (seigneur des nations), *Malik al-^carab wa al-^cajam* (roi des Arabes et non Arabes), *Jalâl al-Dîn* (la splendeur de la religion de Dieu), *Ṣahîr ^cibâd Allâh* (l'auxiliaire des serviteurs de Dieu), *Ḥâfiẓ bilâd Allâh* (le garant du territoire de Dieu), *Mu'în khalîfat Allâh* (l'aide du calife d'Allah), *Ghiyâth al-dunyâ' wa al-Dîn* (le secourer de la vie et de la religion), *Nâsir al-islâm wa al-muslimîn* (le victorieux de l'Islam et des Musulmans), *Muḥyi al-Dawla al-qâhira* (le vicaire de la dynastie victorieuse) et *Mu'izz al-milla al-bâhira* (glorificateur de la communauté splendide). D'après al-QALQASHANDÎ, *Ṣubḥ*, T.VI, p. 398.

⁴⁶⁸ Nous avons utilisé le terme "par nature" parce que nous n'avons pas de définition exacte et logique du calife légitime. Les Chiïtes, restreignant le califat à la famille alide, se contredisent lorsqu'ils se trouvent devant une situation complexe où deux ou plusieurs descendants se disputent l'imamat.

En définitive, il semble que chaque titre honorifique, indépendamment de sa forme linguistique et de sa signification thématique, a une valeur symbolique et un rôle politique. Cette valeur et ce rôle ne se sont pas clairement exprimés ; il faut les extraire du contexte social et politique dans lequel ces *laqab/s* sont apparus. A travers l'étude du rôle social et politique des surnoms, nous avons tenté de dégager une explication claire et cohérente de cette partie du phénomène de la titulature musulmane à cette époque. Sur le plan politique, le *laqab* est à la fois un indice de légitimité et un moyen de l'entretenir et de l'actualiser.

D'ailleurs tous les groupes de cette tendance sont la conséquence de cette ambiguïté. Pour les sunnites, le problème est plus crucial, et les tentatives de réponse sont plus équivoques et plus obscures ; ainsi ils nous disent, le candidat à la magistrature suprême doit remplir plusieurs conditions dont :

- le savoir ou la qualité de *mujtahid* dans les affaires religieuses et politiques
- *al-^cadâla* (l'honorabilité)
- la masculinité
- l'origine qurayshite

Malgré ces conditions, les théoriciens du pouvoir soutiennent, en même temps, que si un souverain ne remplit pas une ou plusieurs clauses de ce "cahier des charges", il faut s'abstenir de le renverser par crainte de la *fitna* (désordre) ; et par conséquent, il est légitime. Donc tous les monarques sont légitimes tant qu'ils sont en place.