

PROPAGANDE POLITIQUE ET DISCOURS IDÉOLOGIQUE DES UMAYYADES D'AL-ANDALUS : RÉFLEXIONS THÉORIQUES ET DONNÉES TEXTUELLES

Mohamed Meouak

ORIENT VERSUS OCCIDENT : HISTOIRE MÉDIÉVALE ET SCIENCES SOCIALES

L'histoire du politique et des structures étatiques de l'Occident chrétien médiéval ont connu durant les deux dernières décennies un regain d'intérêt. De nombreux historiens se sont consacrés à l'histoire des institutions, l'histoire des théories politiques, celle des administrations et des personnels politiques ou encore de la sociologie historique de l'État. A ce propos, il serait souhaitable de rappeler ici les quelques entreprises scientifiques mises en place dans le début des années 80 avec notamment les divers groupes de recherche sur la "Genèse de l'État moderne". Ce réseau de chercheurs avait déjà contribué de manière décisive à un renouveau des approches et des connaissances sur le politique et ses diverses formes.¹

Si l'on excepte quelques cas ponctuels, on constate, avec un certain regret, que la situation des études du politique et des structures étatiques en Islam médiéval n'est pas aussi brillante pour ce qui concerne les entreprises coordonnées et collectives. Mais prenons garde car loin de nous se trouve l'idée de vouloir dresser un tableau pessimiste pour l'exemple de l'aire islamique. Il faut cependant bien admettre que pour des raisons qui parfois nous échappent, il est difficile d'étudier

¹ Sur la philosophie et les résultats de ces travaux, voir les contributions contenues dans les trois ouvrages collectifs intitulés *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Rome 1985 (éd. J.-Cl. Maire Vigueur); *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'État moderne (XII^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1988 (éds. N. Bulst & J.-Ph. Genet); *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome 1993.

certaines questions du politique et de l'État en Islam à l'aide de méthodes et d'instruments de grande qualité utilisés pour le cas de l'Occident chrétien.²

Nous reconnâtrons volontiers qu'il est délicat de se servir de telle ou telle méthodologie valable pour l'exemple des États européens du Moyen Age et essayer de les appliquer pour l'histoire des institutions islamiques. L'un des problèmes réside en effet dans la présence d'une documentation textuelle qui diffère d'une zone à l'autre. Nous pensons toutefois qu'il y aurait beaucoup à gagner en tentant l'expérience de l'usage de l'anthropologie historique, de la sociologie, de la lexicologie politique. D'ailleurs, il serait utile de rappeler l'appel lancé par la revue "Annales. E.S.C." qui invitait, il y a un peu plus de dix ans, les chercheurs et plus particulièrement les historiens, à se pencher sur la nécessité d'une revitalisation des perspectives de recherche. L'une de ces directions concernait l'histoire sociale et celle du politique en tant que partie intégrante des travaux sur les groupes sociaux et les "collectivités", acteurs principaux du fait politique et de l'organisation de l'État.³

Que l'on nous permette de nous arrêter sur un fait historiographique qui a marqué la recherche historique française en matière de politique et de structures étatiques du Moyen Age. Le fait en question est sans aucun doute constitué par l'école des "Annales" pour ce qui est des réflexions menées sur les concepts d'État et de politique. Il est clair également que le système de pensée mis en place à la suite de Marc Bloch, Lucien Febvre, Max Leclerc et d'autres avait permis la réintroduction, quelque peu salutaire, de l'économie et du politique dans les préoccupations des historiens médiévistes. Le résultat, après la seconde guerre mondiale, avait été le rapide développement de l'histoire économique et sociale dont les succès ne sont plus à démontrer.⁴

Cette situation a cependant rejeté dans l'ombre d'autres apports de l'école des "Annales", et il n'est pas exagéré de dire que l'héritage de Marc Bloch s'en est trouvé amputé. En effet, deux ouvrages importants du médiéviste français furent lus et étudiés selon des critères qui ne mettaient pas suffisamment en relief leur profondeur réflexive et leur contenu. *Les Rois Thaumatourges* et *La Société Féodale* constituent, selon nous, deux livres pionniers pour l'étude des pouvoirs princiers et des structures sociales qui les accompagnent.⁵

² Indiquons cependant qu'il y a des tentatives d'utilisation des sciences sociales et du comparatisme dans Cheddadi 1980: 534-536; Chapoutot-Rémadi 1993: 61-63; Dakhli 1995: 40-49.

³ Cet appel avait été rédigé par la rédaction de la revue dans un article daté de 1989. Tentons l'expérience. *Annales. ESC* 6: 1317-1323.

⁴ Un volume d'hommage au médiéviste français a été publié sous le titre de *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & sciences sociales*, Paris 1992 (coord. H. Atsma & A. Burguière).

⁵ Sur l'importance de certaines théories de Marc Bloch, voir Burguière 1983: 333-336; Bois 1992: 165-168.

Les années ont passé et la reconversion de nombreux historiens de l'école des "Annales", sous l'égide de l'anthropologie historique, à l'histoire des mentalités arrive difficilement à nettoyer l'histoire des phénomènes politiques du soupçon de positivisme. Sans pour autant entrer dans un débat théorique qu'il serait délicat de poursuivre à l'heure actuelle, il est nécessaire de préciser que si les "Annales" ont beaucoup apporté aux sciences historiques, elles continuent, en revanche, à contourner le politique et ne l'abordent en définitive que sous l'angle, certes important, des mentalités politiques.⁶ Les remarques qui précèdent, n'ont pas d'autre but que de tenter de poser une "histoire-problème". Cela dit, nous sommes conscients des difficultés méthodologiques qui existent dans le domaine de l'histoire médiévale comparée, entre Chrétienté et Islam notamment. Notre démarche est seulement théorique car dans l'espace de cette étude, il ne sera pas question de comparatisme détaillé sinon de tentatives d'éclairer certaines zones étudiées avec d'autres travaux réalisés principalement dans le cadre de l'histoire politique du Moyen Age occidental chrétien.⁷

Le but de notre article est de mettre en évidence quelques caractères du dispositif de la propagande politique et certains éléments du discours idéologique en faveur du pouvoir des Umayyades de Cordoue. La question posée aux sources arabes est relativement simple : établir le degré d'organisation et la profondeur du *bayt* umayyade comme pivot de son maintien au pouvoir en al-Andalus, du milieu du II^e/VIII^e à la fin du IV^e/X^e siècle. La documentation arabe mise à profit est principalement de type historique et littéraire. Mais il n'empêche que d'autres genres historiographiques auraient pu être utilisés comme par exemple la littérature juridique, les répertoires bio-bibliographiques ou encore les écrits des géographes arabes.

PROPAGANDE POLITIQUE UMAYYADE : AUTOUR DU TERME DA'WA

L'éloignement du pouvoir 'abbāside et le tribalisme arabe ont favorisé la mise en place de certains comportements dans la pratique du politique par les Umayyades de Cordoue. Ces derniers accédèrent au pouvoir avec l'aide des *mawālī* qurayšites du *ġund* andalousien et des éléments yéménites contre les Qaysites. Il y a dans ce dernier point une référence au tribalisme ainsi que la détention postérieure de ce même pouvoir par la faction umayyade-qurayšite constituée par les nombreux parents du souverain et des quelques familles aristocratiques qui forment les réseaux de la clientèle.⁸ Avant d'entrer dans le détail de l'étude du mot-clé *da'wa* pour le cas

⁶ Sur cette problématique, voir Le Goff 1985: 333-348; Genet 1990: 7-10.

⁷ Sur ces questions, voir Valensi 1992: 307-310.

⁸ La référence au monde tribal est encore présente chez les derniers Umayyades de Damas même si les questions religieuses prennent de plus en plus le dessus. Sur les concepts du

umayyade, précisons que les Umayyades de Cordoue, lors de leur accession au pouvoir, n'hésitèrent pas à supprimer la *huṭba* qu'ils devaient, en principe, prononcer au nom des 'Abbāsides. Cette situation montre, dans une certaine mesure, l'attachement des nouveaux souverains d'al-Andalus à l'idéal de la *umma islāmiyya*. Nous pouvons donc dire que l'État umayyade de Cordoue constitue la première formation politique de l'Occident islamique médiéval organisée comme véritable entité sunnite, possédant sa propre souveraineté tant territoriale que politique.⁹ Pour se faire, les Umayyades ont sans aucun doute mis en marche un système qui leur permettait de mettre en place puis diffuser les principaux éléments de leur idéologie. La documentation arabe relative à al-Andalus donne quelques occurrences du mot *da'wa* et/ou dérivés qui invitent à discuter la question.

Au sens religieux, les diverses vocations sémantiques du mot *da'wa* sont bien connues. Il s'agit souvent de l'invitation adressée aux individus par Dieu et les prophètes, à croire en la vraie religion, c'est-à-dire l'Islām. Le mot *da'wa* est également appliqué à la propagande ouverte ou non, des faux prophètes. Mais cependant, le sens de propagande est celui qui nous intéresse ici. En effet, la *da'wa* est en étroite relation avec le principe de l'*imāma* sur l'ensemble des Musulmans. Il s'agit en fait de l'autorité civile et spirituelle convoitée pour faire régner un principe politico-religieux qui en dernier lieu viserait à mettre en place un État basé sur la religion.¹⁰

Si l'on est bien en peine d'étudier la *da'wa umawiyya* à partir de traités, de pamphlets ou encore de livrets, nous reconnaissons notre entière dépendance des textes composés par des écrivains précis. Il n'est pas inutile de préciser ici que l'écrit, aussi court soit-il, est déjà un instrument de propagande. L'ensemble des écrits qui nous restent ne doivent en rien être pris pour ce qu'ils ne sont pas. Ils témoignent d'un lieu, d'un milieu et représentent un bon indicateur de l'effort consenti pour asseoir un pouvoir : celui des Umayyades entre le milieu du II^e/VIII^e et la fin du IV^e/X^e siècle. Mais voyons en quoi consiste cette *da'wa* dans les quelques données relevées dans les textes arabes qui ont été divisées en quatre groupes : la propagande en tant que telle, la propagande "théorique", la propagande en faveur des Umayyades et la propagande "précisée" :

- a) propagande : *al-dā'iya* ou "la propagande/le propagandiste"¹¹ ; [*al-* *dā'iyat al-Marwāniyya* o "la propagande/le propagandiste [en faveur] des Marwānides"¹².

pouvoir souverain chez les Umayyades d'Orient, voir l'ouvrage discuté de Crone & Hinds 1990: 24–42.

⁹ Sur cette problématique, nous nous permettons de renvoyer à Meouak 1999: 12–34.

¹⁰ Sur les différentes significations du mot *da'wa*, voir l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, *sub voc* "da'wa" [M. Canard]; Sourdel 1983: 111–115.

¹¹ *Al-Ḥulla* II, p. 134.

- b) propagande “théorique” : *da‘wat al-sulṭān* ou “propagande en faveur du souverain [‘Abd Allāh]”¹³ ; *da‘wat al-Ḥakam al-ġamā‘iyya* ou “propagande générale en faveur d’al-Ḥakam II”¹⁴.
- c) propagande en faveur des souverains umayyades : *al-da‘wa al-Umawiyya* ou “propagande en faveur des Umayyades”¹⁵ ; *da‘wat Banī Umayya mulūk al-Andalus* ou “propagande en faveur des Umayyades, ‘rois d’al-Andalus”¹⁶ ; *da‘wat al-halīfa al-Mustanṣir bi-llāh* ou “propagande en faveur du calife al-Mustanṣir bi-llāh [al-Ḥakam II]”¹⁷.
- d) protagonistes et résultats de la propagande en faveur des Umayyades : *ṭama‘ū fī ġabr al-da‘wa al-Marwāniyya* ou “ils convoitèrent la force de la propagande des Marwānides”¹⁸ ; *mutaqallidīn li-l-da‘wa al-Umawiyya al-ġamā‘iyya* ou “responsables de la propagande générale en faveur des Umayyades”¹⁹ ; *ṣāhib al-da‘wa al-Marwāniyya* ou “partisan de la propagande en faveur des Marwānides”²⁰.

Malgré le modeste *corpus* proposé, il nous semble possible de poser des problèmes d’intérêt sur la *da‘wa* umayyade et les quelques éléments qui l’entourent. Dans le premier bloc, l’ambiguïté règne quant à la traduction définitive du mot *dā‘iya*. Il est évident que seul le contexte et la lecture d’autres textes peuvent aider à mieux cerner le concept. Le deuxième groupe d’expressions met en relief, selon nous, la volonté de diffuser le discours politique umayyade. Cette idée, au demeurant simple, est proposée du fait de la présence du mot *sulṭān*. Le troisième ensemble renvoie à la propagande en faveur de la dynastie umayyade en général et à un souverain précis : al-Ḥakam II (*ob.* 366/976). Enfin, dans le quatrième bloc, il est question des acteurs et des résultats de cette *da‘wa*, contre ou en faveur des Umayyades. Les exemples donnés ici sont autant d’illustrations du commencement, de la poursuite et de la fin de la *da‘wa*. On admettra toutefois que, prises hors contexte et finalement isolées, ces images de la *da‘wa* ne suffisent pas à définir vraiment quelles furent les vicissitudes de la propagande en faveur des Umayyades de Cordoue.

12 *Al-Bayān* III, p. 210/176 à propos d’al-Muṭaḍid Ibn ‘Abbād, potentat de Séville.

13 *Al-Muqtabis* III, p. 68.

14 *Al-Muqtabis* VII, p. 32/54.

15 *Al-Ḥulla* I, p. 209; *Nihāyat al-arab*, p. 85/83.

16 *Al-Muqtabis* VII, p. 35/56; *al-Mu‘ġib*, p. 50.

17 *Al-Muqtabis* VII, p. 36/57.

18 *A‘māl*, p. 134.

19 *Al-Muqtabis* VII, p. 32/54.

20 *A‘māl*, p. 34.

Dans un article paru il y a déjà plus de cinquante ans, M. Canard avait bien posé le problème des méthodes utilisées par les propagandistes fāṭimides pour faire la démonstration du bien-fondé des prétentions des souverains fāṭimides ainsi que leurs mérites et leurs qualités. Tout ceci était organisé dans le but de dénigrer, affaiblir et combattre les ennemis des Fāṭimides : les Byzantins et les ‘Abbāsides en Orient et les Umayyades en Occident.²¹ Ce détour par l’Ifriqiyā nous invite à ne pas perdre de vue le fait qu’il serait intéressant d’étudier la *da‘wa* umayyade à la lumière de ces relations avec les États voisins, ceux de l’autre rive de la *‘idwa* : les Idrīsides au Maghreb occidental et les Fāṭimides au Maghreb oriental.²²

L’efficacité de la propagande umayyade dont témoignent, par exemple, les écrits historiques utilisés, dépend beaucoup de l’ardeur et de la constance des souverains. Il ne suffit pas à une propagande d’être plus ou moins active. Elle doit être prompte et habile afin de trouver les arguments pour convaincre ceux auxquels elle est dirigée. Malgré la maigreur des données proposées ici, nous pensons que la *da‘wa*, ou du moins la création d’un discours pro-umayyade, a permis la mise en place puis la consolidation de la *dawla* qui constitue l’un des thèmes fondamentaux du politique en Islam.

DISCOURS IDÉOLOGIQUE UMAYYADE: DAWLA, UN MOT-CLÉ EN MOUVEMENT

Lorsque l’on aborde la question tant débattue du politique et de ses instruments en Islam médiéval, on doit se demander s’il est possible de définir l’État, ou la *dawla* dans le monde arabo-musulman ? Cette question est posée aux sciences sociales pratiquées en Occident et constitue un véritable problème épistémologique car ces dernières exercent sur les “sciences sociales arabes” une domination *de facto* et imposent ainsi leurs conceptions de l’État et de l’espace social.²³ Ce petit détour par les sciences sociales sert de prétexte pour tenter d’aller plus loin dans la réflexion qui doit être faite sur les structures et la philosophie des pouvoirs en Islam traditionnel.

Au moment de tracer les limites de l’État, tant en Islam que dans le monde occidental, on se retrouve rapidement confronté aux divers problèmes de définition d’un ensemble de termes qui sont étroitement attachés au concept d’État : pouvoir,

²¹ Canard 1942–47: 200–205.

²² Pour *al-Mağrib al-aqṣā* et les Idrīsides, voir la problématique posée par García-Arenal & Manzano Moreno 1998: 257–263; pour *al-Mağrib al-adnā* et les Fāṭimides, voir quelques manifestations de la *da‘wa* fāṭimide et contre les Umayyades de Cordoue dans *al-Mağālis*, pp. 92–93, 115–116, 164–167.

²³ Sur les problèmes du concept, voir Guichard 1993: 215–218; Meouak 1995a: 176–181 ainsi que l’*Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, *sub voc* “*dawla*” [F. Rosenthal].

autorité, territoire, discours, administration, législation, etc. A cela, s'ajoutent des difficultés d'ordre méthodologique : de quel point de vue se place-t-on ? Normatif ou descriptif ? Historique, si l'on considère la limitation de l'État dans le temps et l'espace ?

Nous avons choisi d'étudier un concept-clé, la *dawla*, qui englobe en son propre corps trois structures fondamentales de l'État islamique et qui sont les suivantes : territoire, autorité et souveraineté. Il est bien connu maintenant que l'État exerce, au moyen de ses organes, une autorité sur le territoire. Cette autorité est reconnue, en principe, par la société d'où la notion de souveraineté. Nous pouvons dire que la souveraineté correspond, *grosso modo*, à la reconnaissance implicite du caractère suprême de la puissance et des pouvoirs indépendants de l'État.²⁴ Rappelons ici que notre démarche, *a priori* théorique, doit être considérée comme l'ébauche d'un discours plus profond et détaillé sur les principaux caractères de l'État islamique médiéval. Notre postulat est finalement simple : le concept de *dawla* renfermerait les trois aspects qui font qu'une structure étatique pourrait naître, se développer et disparaître, à savoir *arḍ* (territoire), *sulṭa* (autorité) et *siyāda* (souveraineté).²⁵

Nous avons relevé plusieurs expressions composées à partir du mot *dawla*. Celles-ci sont promptes à définir le concept d'État et par conséquent du groupe détenteur du pouvoir. L'ensemble des informations a été divisé en trois blocs différents qui représentent la simple évocation de la *dawla* umayyade, les partisans de la *dawla* umayyade et la *dawla* "précisée" de certains souverains umayyades. Mais entrons dans le détail et voyons ce que nous disent les sources arabes médiévales :

- a) *dawla* umayyade : *dawlat Banī Umayya (bi-l-Andalus)* ou "*dawla* des Umayyades (en al-Andalus)"²⁶ ; *al-dawla al-Marwāniyya* ou "*la dawla marwānide*"²⁷ et *al-dawla al-Marwāniyya* [à propos de Hišām II]²⁸ ; *duwal Banī Umayya* ou "*dawla-s des Umayyades*"²⁹.

²⁴ Sur ces points, voir Mottahedeh 1980: 174–190; Meouak 1995b: 86–91; Dakhliā 1998: 83–94.

²⁵ Sur ces concepts relatifs à la possession du pouvoir *de facto*, voir Dietrich 1982: 83–90 pour les débuts de l'Islam; Bensalem 1982: 293–300 selon les théories d'Ibn Ḥaldūn; Dakhliā 1988: 737–750 pour le Maghreb à l'époque moderne.

²⁶ *Al-Bayān* II, p. 39/59; *A'māl*, p. 20.

²⁷ *Al-Ḍaḥīra* I/1, p. 13 & II/1, p. 17; *al-Bayān* III, p. 262/219.

²⁸ *A'māl*, p. 44.

²⁹ *A'māl*, p. 35.

- b) partisans de la *dawla* umayyade : *wuğūh al-dawla* ou “les notables de la *dawla* [‘Abd al-Raḥmān III]”³⁰ ; *awliyā’ al-dawla* ou “partisans de la *dawla* [‘Abd al-Raḥmān III]”³¹.
- c) *dawla* de certains souverains umayyades : *dawlat al-ḥalīfa al-Nāṣir li-Dīn Allāh* ou “*dawla* d’al-Nāṣir li-Dīn Allāh [‘Abd al-Raḥmān III]”³² ; *al-dawla al-fāḍila al-Marwāniyya* ou “la vertueuse *dawla* marwānide”³³ ; *dawlat ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya* ou “*dawla* de ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya” et *dawlat al-amīr ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya* ou “*dawla* de l’émir ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya”³⁴.

Les quelques exemples donnés suffisent, selon nous, pour poser quelques problèmes relatifs à l’étude de la *dawla* qui reste en fin de compte prisonnière des stéréotypes. C’est effectivement toute la question des *topoi* qui sous-tend l’examen du pouvoir en mouvement dans l’Islam classique. Nous savons que l’ensemble des discours se rapportant au politique dans l’historiographie islamique relève du “modèle”. En dépit de situations historiques très différentes, on fabrique puis on reproduit les mêmes *topoi* du bon et du mauvais gouvernement, d’un bout à l’autre du monde arabo-islamique. D’ailleurs, ces *topoi* ont un caractère clairement universel et l’on pourrait citer dans ce sens, l’image du roi de France Louis IX Saint Louis (*ob.* 1270) siégeant sous un arbre afin de rendre la “justice réservée”.³⁵ La *dawla*, en tant que concept explicatif du pouvoir islamique, n’échappe pas au règne des stéréotypes et donc des lieux communs. Le terme, aux multiples significations d’État, de règne ou de dynastie, renvoie par son étymologie à l’idée de rotation, de succession. Mais cependant, on ne saurait pas pour autant affirmer sans précaution que l’État islamique est structurellement voué à l’instabilité.³⁶ L’exemple de l’Espagne umayyade permet, sans doute, de cerner les niveaux avec lesquels les écrivains arabes médiévaux ont perçu la *dawla* des souverains de Cordoue. Celle-ci est avant tout marquée par les qualificatifs élogieux et partisans qui constituent le dispositif de maintien au pouvoir des Umayyades et qui participent, ainsi que nous l’avons vu, à la mise en place et à l’élaboration d’une propagande politico-religieuse, la *da‘wa*.

³⁰ *Crónica Anónima*, p. 32/94.

³¹ *A‘māl*, p. 36.

³² *Al-Muqtabis* V, p. 20/26.

³³ *Al-Bayān* III, p. 263/220.

³⁴ *Al-Ḥulla* I, p. 143; *A‘māl*, p. 9; *al-Bayān* II, p. 51/81. Sur ‘Abd al-Raḥmān I et ses titres politico-honorifiques, nous nous permettons de renvoyer à Meouak 1991: 355–367.

³⁵ L’élaboration de ces *topoi* est bien présente d’un bout à l’autre du monde arabo-musulman et emprunte parfois à d’autres civilisations. Sur ces questions, voir Dakhliā 1993: 171–178.

³⁶ Sur la construction du “premier” État islamique, voir les pages éclairantes de Djait 1989: 38–57 consacrant une place importante au rôle des *qurrā’* dans la diffusion et l’acceptation, ou non, de la nouvelle religion.

DA'WA ET DAWLA AU SERVICE DES UMAYYADES DE CORDOUE

Il semble que les bases historiques du califat sont principalement orientales ; ses modalités andalusiennes et plus particulièrement umayyades sont le plus souvent des transpositions de modèles hérités de l'Orient. *Da'wa* et *dawla* constituent les principes fondamentaux de la mise en place puis de l'exercice du pouvoir par un clan, une famille ou une dynastie. Si la *da'wa* permet l'élaboration et la diffusion du discours idéologique, la *dawla* quant à elle, renforce les éléments nécessaires pour le maintien à la tête de l'État.³⁷

Pour pouvoir analyser la *da'wa* umayyade et tous ses aspects, il aurait été souhaitable de lire, et nous l'avons évoqué plus haut, tous les écrits et parmi ceux-ci les propres écrits de propagande, les traités de bonne conduite, les discours édifiants, les sermons, les pamphlets, les éloges, la poésie comme les *ihwāniyyāt* et les *sulṭāniyyāt* et dont l'enseignement éclairerait sans nul doute le milieu social umayyade. Mais cependant, il existe un autre moyen d'en savoir plus sur la propagande politico-religieuse et la diffusion de l'idéologie umayyade. Il s'agit en effet des expressions plus directes dans des articulations de signes visibles. Nous voulons parler ici des emblèmes, des insignes, des costumes, des parures,³⁸ d'un cadre protocolaire et de l'ordonnance des fêtes et des cérémonies tant politiques que religieuses. Une fois repéré l'ensemble des indices, il convient avant tout de les réunir afin de reconstruire le système dans sa structure cohérente, dans son ordonnance formelle. Mais prenons garde aux silences documentaires auxquels il faut accorder la plus grande attention. Ces silences ne peuvent en aucun cas être interpréter comme des absences.³⁹ Les omissions de tel discours, de telle *ḥuṭba* ou de telle *risāla* officielle forment en effet un élément fondamental du discours idéologique. Dans le cas du mot *da'wa* et des qualificatifs qui l'accompagnent, il faudra donc prendre en considération, de manière impérative, le texte et le contexte afin d'élucider les diverses significations. Cette attention permettra de mieux apprécier les valeurs du terme de *dawla* et des expressions formulées autour de lui.

Bien que l'origine du sens de "dynastie" donné au terme *dawla* ne soit pas clairement établie, on insistera ici sur la fréquence croissante de l'emploi du mot dans les documents 'abbāsides de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle. Par la suite, nous savons que le mot fut souvent assorti de substantifs précisant la signification

³⁷ Martinez-Gros 1992: 9–24 se propose, en exagérant selon nous le contenu et la signification des textes analysés, de reconstituer les éléments diffuseurs du discours idéologique des Umayyades.

³⁸ Sur les parures, les costumes et le dispositif vestimentaire comme modalité d'expression politique, religieuse et sociale, voir Shoshan 1988: 35–38; Stillman 1994: 271–275.

³⁹ On lira avec profit les réflexions critiques de Veyne 1971: 220–235 sur le métier d'historien.

de telle ou telle expression comme *aṣḥāb al-dawla* et *riḡāl al-dawla*, évoquant les soutiens et les membres de la *dawla*.⁴⁰ Ces locutions en *dawla* et d'autres identiques réfèrent, à n'en pas douter, à l'image de la "roue de la fortune", au lent déplacement de la roue du destin illustrant dans notre étude le "tour des Umayyades".

Ce "tour" qui, comme les autres, prendra fin au moment où commencera le déclin des mêmes Umayyades et que l'on pourrait situer dès la fin du IV^e/X^e siècle avec l'apparition d'*al-dawla al-Āmiriyya* ou *dawlat Banī Āmir*.⁴¹ Ensuite, ce fut le "tour" des Banū Gahwar avec *al-dawla al-Ġahwariyya*, la *dawlat Banī Ġahwar* et la *dawlat al-Ġahāwira*.⁴² Finalement, les Banū Ḥammūd, "califes légitimes" de l'Occident islamique arriveraient à prendre le pouvoir en imposant leur *dawlat Āl Ḥammūd* et *al-dawla al-Ḥammūdiyya*.⁴³ Cette mosaïque allait conformer ce que l'anthologue andalousien Ibn Bassām appela de façon singulière *al-dawla al-Qurṭubiyya*. Cette expression imagée avait sans doute été donnée par opposition à toutes les factions qui luttèrent contre le centre du pouvoir umayyade à Cordoue, à savoir les Andalouisiens, les Berbères et les Ṣaqāliba.⁴⁴ Si la *dawla* de telle ou telle formation étatique change au gré des vicissitudes politiques, signalons que le concept de *da'wa* est bien présent dans le courant du V^e/XI^e siècle. Nous en voulons pour exemple, les deux expressions relevées dans les textes arabes : *al-da'wa al-Hiṣāmiyya*⁴⁵ ou "propagande en faveur de Hiṣām" et *al-da'wa bi-ism Ibn 'Abbād*⁴⁶ ou "la propagande au nom d'Ibn 'Abbād".

Propagande politique et discours idéologique sont des illustrations pertinentes des comportements, tant individuels que collectifs, qui se trouvent liés dans des cadres où s'établissent les relations sociales, à l'intérieur de ce que l'on appelle "institutions". Nous entendons par ce mot tout ce qui parle d'idéal collectif, d'esprit de corps, tout ce qui conforme ambitions personnelles et censure collective. Ces cadres sont les lieux de tensions que l'on pourrait illustrer par le conflit, presque permanent, entre les "docteurs de la loi" (*fuqahā*) et le pouvoir central (*bayt umayyade*). Ces tensions, souvent représentées par des mouvements en marge de la légalité des institutions umayyades, ont parfois débordé les organes centraux du

⁴⁰ Voir Lewis 1988: 60–63.

⁴¹ *Al-Dahīra* I/1, p. 26; II/1, p. 12; II/2, p. 535.

⁴² *Al-Dahīra* I/1, p. 420; I/2, p. 602; IV/1, p. 239; *al-Muḡrib* I, p. 63.

⁴³ *Al-Dahīra* I/1, p. 434, 457, 468; II/2, p. 657, 658; III/1, p. 519; *al-Muḡrib* I, p. 55.

⁴⁴ *Al-Dahīra* II/1, p. 105. Sur la fin du califat umayyade et les vicissitudes politiques qui l'entourent, voir Acién Almansa 1998, p. 45–49.

⁴⁵ *Al-Bayān* III, p. 249/157. Référence au pseudo-Hiṣām II qui se faisait passer pour calife à Séville et sur lequel on lira Clément 1997: 61, 79, 135, 136, 243–250.

⁴⁶ *A'māl*: 150. Référence datée de 461/1069 relative au potestat de Séville al-Mu'tamid Muḥammad Ibn 'Abbād et sur lequel on lira Wasserstein 1985: 156–159, 241–242; Clément 1997: 145–149, 245–247.

pouvoir. Finalement, nous croyons qu'il serait intéressant de poser le problème de la manière suivante : relire les textes, mesurer et essayer d'interpréter la relation entre les idéologies émises par les Umayyades et la pratique sociale, ou formulé de manière plus simple, analyser la réception du discours umayyade dans une société où les diverses composantes ethniques caractéristiques d'al-Andalus constituent une base essentielle.⁴⁷

SOURCES ARABES ET ABRÉVIATIONS

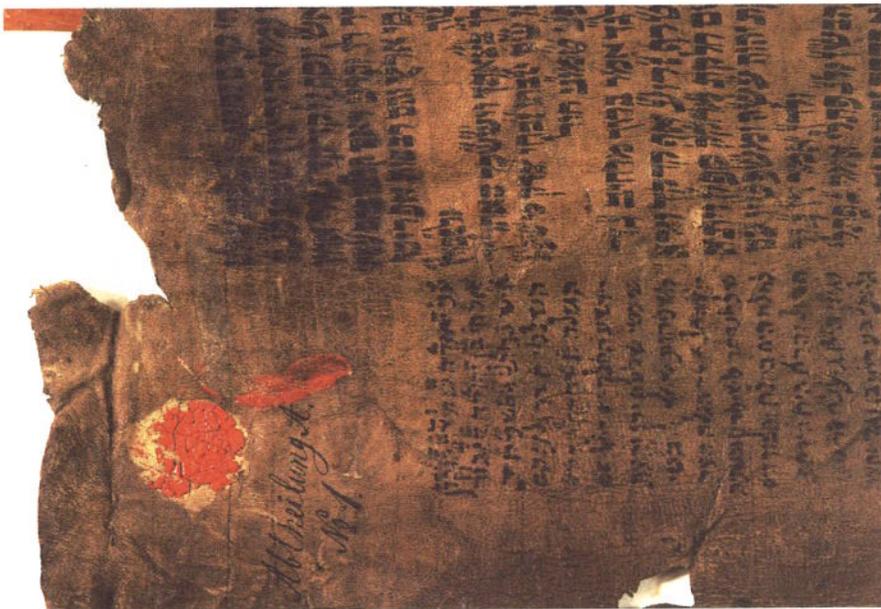
- A'māl = Ibn al-Ḥaṭīb, *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabla l-iḥtilām*. Éd. É. Lévi-Provençal. Beyrouth, 1956.
- al-Bayān I & II = Ibn 'Idārī, *Al-Bayān al-muğrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Mağrib*, I-II. Éd. G. S. Colin & É. Lévi-Provençal. Leyde, 1948-51. (Trad. É. Fagnan, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Mogrib*, I-II. Alger, 1901-1904.)
- al-Bayān III = *Al-Bayān al-muğrib*, III. *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^e siècle*. Éd. É. Lévi-Provençal. Paris, 1930. (Trad. F. Maíllo Salgado, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*. Salamanca, 1993.)
- Crónica Anónima = *Una Crónica Anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Éd. & trad. E. García Gómez & É. Lévi-Provençal. Grenade, 1950.
- al-Ḍaḥīra = Ibn Bassām, *Al-Ḍaḥīra fī maḥāsin ahl al-Ġazīra*, I-VIII. Éd. I. 'Abbās. Beyrouth, 1979.
- al-Ḥulla = Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla al-siyarā'*, I-II. Éd. Ḥ. Mu'nis. Le Caire, 1963.
- al-Mağālīs = Al-Nu'mān, *Kitāb al-mağālīs wa-l-musāyarāt*. Éd. Ḥ. al-Faqī, I. Šabbūḥ & M. Ya'lawī. Tunis, 1978.
- al-Mu'ğib = Al-Marrākuṣī, *Kitāb al-Mu'ğib fī talḥiṣ aḥbār al-Mağrib*. Éd. R. Dozy. Leyde, 1881.
- al-Muğrib = Ibn Sa'īd, *Al-Muğrib fī ḥulā l-Mağrib*, I-II. Éd. Š. Ḍayf. Le Caire, 1953-55.
- al-Muqtābis III = Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtābis fī ta'riḥ riğāl al-Andalus*. Éd. M. Martínez Antuña. Paris, 1937.
- al-Muqtābis V = *Al-Muqtābis V de Ibn Ḥayyān*. Éd. P. Chalmeta, F. Corriente & M. Sobh. Madrid, 1979. (Trad. M.^a J. Viguera & F. Corriente, *Crónica del califa 'Abdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*. Saragosse, 1981.)
- al-Muqtābis VII = *Al-Muqtābis fī aḥbār balad al-Andalus*. Éd. 'A. al-R. al-Ḥağğī Beyrouth, 1965. (Trad. E. García Gómez, *Anales palatinos de al-Ḥakam II, por 'Īsā b. Aḥmad al-Rāzī*. Madrid, 1967.)
- Nihāyat al-arab = Al-Nuwayrī, *Kitāb Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Éd. & trad. des passages relatifs à l'Occident islamique M. Gaspar y Remiro, *Historia de los Musulmanes en España y Africa por En-Nugairī*. Grenade, 1917.

⁴⁷ Cet article a été partiellement rédigé dans le cadre du projet de recherche espagnol du Ministerio de Educación y Cultura intitulé "Madīnat al-Zahrā': representación y proyección del poder califal a través del registro material y textual" (PB 98-0667-C02-02).

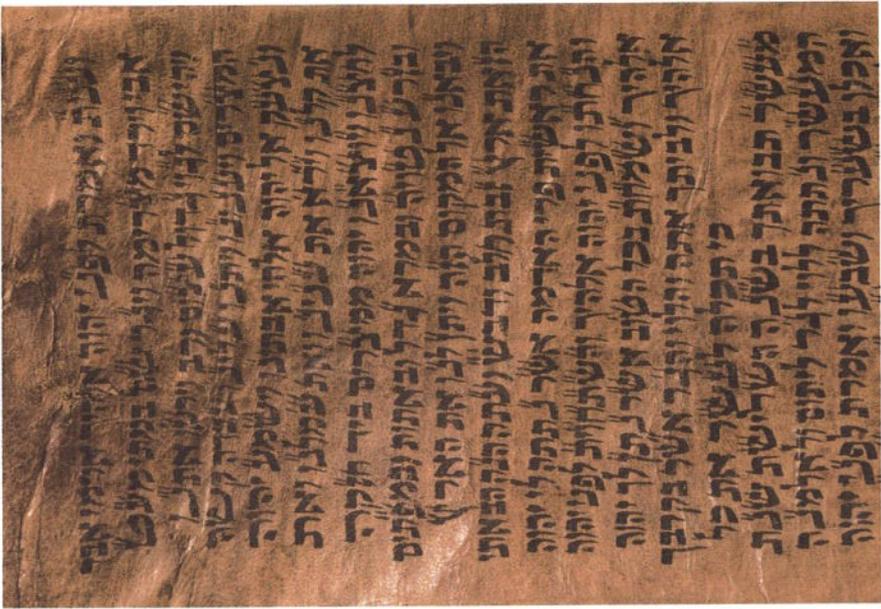
BIBLIOGRAPHIE

- ACIÉN ALMANSA, M. 1998. Los Hammūdīes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI. In: C. Laliena Corbera & J. F. Utrilla Utrilla (eds.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080–1100)*: 45–59. Saragosse.
- BENSALEM, L. 1982. La notion de pouvoir dans l'oeuvre d'Ibn Khaldoun. *Cahiers internationaux de sociologie* 4: 293–314.
- BOIS, G. 1992. Marc Bloch, historien d'un système social. In: H. Atsma & A. Burguière (coord.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & sciences sociales*: 165–171. Paris.
- BURGUIÈRE, A. 1983. La notion de 'mentalités' chez Marc Bloch et Lucien Febvre : deux conceptions, deux filiations. *Revue de synthèse* 111–112(3): 333–348.
- CANARD, M. 1942–47. L'impérialisme des Fāṭimides et leur propagande. *Annales de l'institut d'études orientales de la faculté des lettres d'Alger* 6: 200–229.
- CHAPOUTOT-RÉMADI, M. 1993. Symbolisme et formalisme de l'élite mamelūke : la cérémonie de l'accession à l'émirat. In: *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*: 61–79. Rome.
- CHEDDADI, A. 1980. Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldūn. *Annales. ESC* 3–4: 534–550.
- CLÉMENT, F. 1997. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (V^e/XI^e siècle)*. Paris.
- CRONE, P. & M. HINDS 1990. *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge.
- DAKHLIA, J. 1988. Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb. *Annales. ESC* 3: 735–760.
- 1993. Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la 'justice retenue' au Maghreb. *Annales islamologiques* 27: 169–180.
- 1995. La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen. In: B. Lepetit (ed.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*: 39–61. Paris.
- 1998. *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*. Paris.
- DIETRICH, A. 1982. Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'islam : à propos du concept de "sayyid". In: G. Makdisi, D. Sourdel & J. Sourdel-Thomine (eds.), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*: 83–99. Paris.
- DJAÏT, H. 1989. *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris.
- GARCÍA-ARENAL, M. & E. MANZANO MORENO 1998. Légitimité et villes idrissides. In: P. Cressier & M. García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*: 257–284. Madrid.
- GENET, J.-Ph. 1990. La typologie de l'État moderne, le droit, l'espace. In: N. Coulet & J.-Ph. Genet (eds.), *L'État moderne : le droit, l'espace et les formes de l'État*: 7–14. Paris.
- GUICHARD, P. 1993. Émergence de l'État dynastique et territorial dans l'espace musulman occidental au Moyen Age. In: *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*: 215–228. Rome.
- LE GOFF, J. 1985. L'histoire politique est-elle toujours l'épine dorsale de l'Histoire. In: *L'Imaginaire médiéval*: 333–349. Paris.
- LEWIS, B. 1988. *Le langage politique de l'Islam*. Traduit de l'anglais par O. Guitard. Paris.
- MARTINEZ-GROS, G. 1992. *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X^e–XI^e siècles)*. Madrid.

- MEOUAK, M. 1991. Notes sur les titres, les surnoms et les *kunya*-s du premier émir hispano-umayyade 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya. *Al-Qanṭara* 12(2): 353–370.
- 1995a. Pouvoir souverain et autorité politique des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur les concepts de *dawla* et de *sulṭān*. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 26: 171–186.
- 1995b. Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus d'après les textes arabes. *Acta Orientalia* 56: 78–105.
- 1999. *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II^e–IV^e/VIII^e–X^e siècles)*. Helsinki.
- MOTTAHEDEH, R. P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton.
- SHOSHAN, B. 1988. On costume and social history in medieval Islam. *Asian and African Studies* (Haifa) 22: 35–51.
- SOURDEL, D. 1983. Appels et programmes politico-religieux durant les premiers siècles de l'Islam. In: G. Makdisi, D. Sourdel & J. Sourdel-Thomine (eds.), *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*: 111–131. Paris.
- STILLMAN, Y. K. 1994. The Medieval Islamic Vestimentary System: Evolution and Consolidation. In: *Kommunikation zwischen Orient und Okzident: Alltag und Sachkultur*. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 6–9. Oktober 1994. (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 16. Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 619): 271–305. Wien.
- VALENSI, L. 1992. Retour d'Orient. De quelques usages du comparatisme. In: H. Atsma & A. Burguière (coord.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & sciences sociales*: 307–316. Paris.
- VEYNE, P. 1971. *Comment on écrit l'histoire*. Paris.
- WASSERSTEIN, D. 1985. *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002–1086*. Princeton.



a



b

PLATE 1

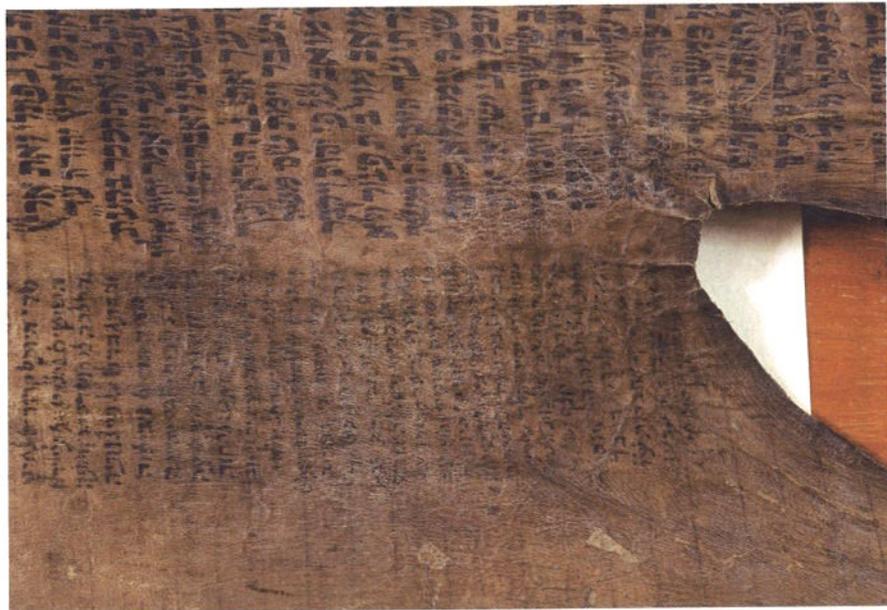


PLATE 2

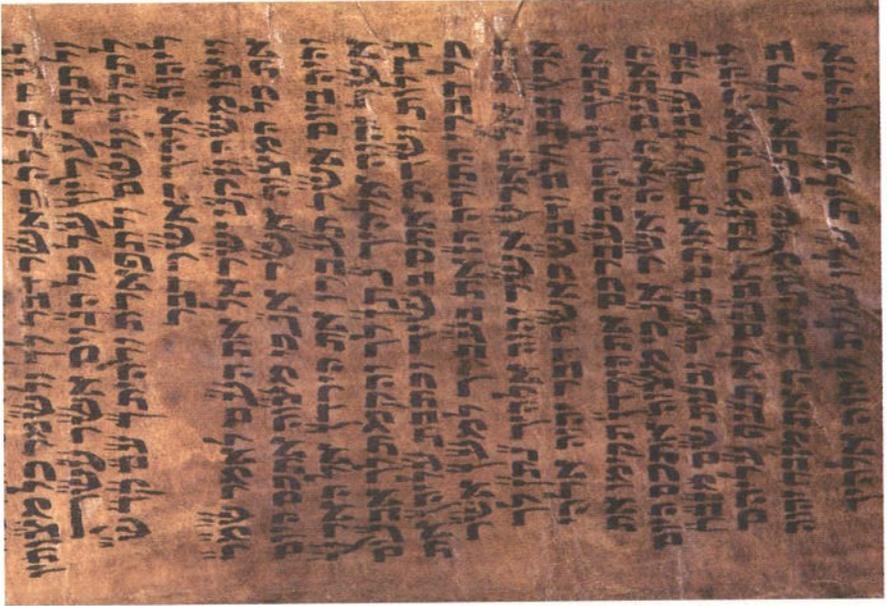
a



b

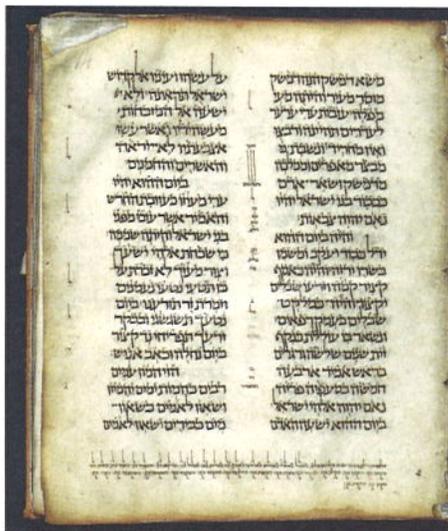


a

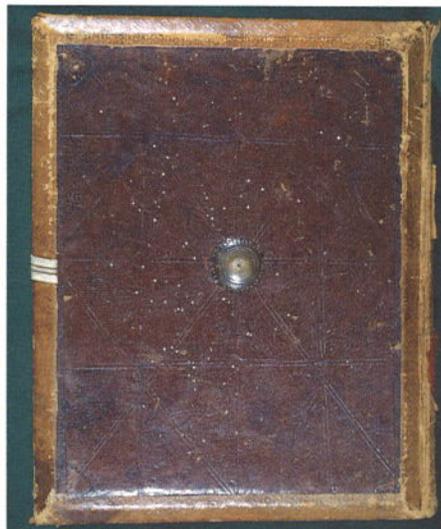


b

PLATE 3



a. Book of the Letter Prophets. 916. (B 3).



b. Book of the Letter Prophets. Binding. 15th century.



c. Bible. 1009/1010. Cairo. Illuminated page with Masora text. (B 19a).



a. Bible. 1009/1010. Cairo. Binding.
15th century.



b. Masora fragment. Inscription of 957. (C 5).



c. Torah scroll, Fragment. 7th–9th century.
(A 1a).



a. Moses Maimonides. Mishne Torah.
14th–15th century. (C 8)



b. Pentateuch with Targum Onqelos.
14th century. (B 2).