



HAL
open science

La khuṭba d'Abū Ḥamza al-Shārī

Enki Baptiste

► **To cite this version:**

Enki Baptiste. La khuṭba d'Abū Ḥamza al-Shārī. *Al-ʿUsur al-Wusta: The Journal of Middle East Medievalists*, 2024, 32, pp.165-249. 10.52214/uw.v32i.11737 . halshs-04595735

HAL Id: halshs-04595735

<https://shs.hal.science/halshs-04595735v1>

Submitted on 31 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La khuṭba d'Abū Ḥamza al-Shārī : soulèvement ibādite et rhétorique de la contestation en péninsule Arabique au second siècle de l'Islam. Traduction commentée d'une version inédite du sermon

ENKI BAPTISTE

Université Lumière Lyon 2 (CIHAM),
associated researcher at Centre français de recherche de la péninsule Arabique

Résumé

Cet article est une enquête sur la célèbre khuṭba attribuée à Abū Ḥamza al-Shārī. Ce dernier fut chef de guerre ibādite pour le compte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā. Il occupa La Mecque et Médine au milieu du II^e/VIII^e siècle à l'issue d'une révolte d'inspiration ibādite qui avait démarré dans les zones reculées du Ḥaḍramawt. La khuṭba est bien connue depuis des décennies dans la mesure où des fragments du prêche ont été disséminés dans différentes sources sunnites et shī'ites. Néanmoins, peu de travaux ont, jusqu'à présent, cherché à comprendre le sermon dans son contexte plus large. De même, nous ne disposons d'aucune traduction complète. Cet article se divise en deux parties. La première est consacrée à l'histoire de l'ibādisme dans la péninsule Arabique au cours du II^e/VIII^e siècle. Nous proposons des hypothèses explicatives quant aux multiples raisons ayant poussé 'Abd Allāh b. Yaḥyā à entrer en rébellion contre les Umayyades. Nous offrons également des éléments de commentaire sur la khuṭba, en vue de faciliter sa lecture. La deuxième partie contient la traduction française de la version la plus longue du sermon dont nous disposons et qui se trouve dans une source ibādite méconnue composée à Oman au XVIII^e siècle.

The present paper investigates the famous khuṭba attributed to Abū Ḥamza al-Shārī, an Ibādī warlord on behalf of 'Abd Allāh b. Yaḥyā. In the middle of the 2nd/8th century, he seized Mecca and Medina as the outcome of an Ibādī rebellion that had begun in the remote region of Ḥaḍramawt. The khuṭba has been well-known for decades, as fragments are scattered throughout various Sunnī and Shī'ī sources. However, few studies have addressed the broader context of the sermon so far, or offered a comprehensive translation of it. This article is divided into two parts. The first part is devoted to the history of Ibādism in the Arabian Peninsula during the 2nd/8th century. We propose explanatory hypotheses to understand the various reasons that led 'Abd Allāh b. Yaḥyā to rebel against the Umayyad dynasty. We also offer a commentary on the khuṭba to help in its reading. The second part contains an extensive translation based on a longer version of the khuṭba found in a little-known eighteenth-century Ibādī source, the Kashf al-ghumma al-jāmi' li-akhbār al-umma, drafted in Oman and attributed to Ibn Sirḥān al-Izkawī.

كوى بالأسى قلبي وأبكى نواظري
وكلفني حمل القواضب والقنا
بكاء اليتامى وابتسام الجبابر
وسفك دما إسراف أهل الكبائر

Avec tristesse, mon cœur contemple et mes yeux pleurent
les larmes des orphelins et le sourire des tyrans
Cela m'a obligé à porter le sabre et la lance
et à répandre le sang pour [réparer] les abus des grands pécheurs¹

1. Al-Barrādī, *Kitāb al-Jawāhir al-muntaqāt*, éd. Aḥmad b. Sa'ūd al-Siyābī (Londres : Dār al-ḥikma, 2014), 188. Ces vers sont attribués à 'Abd Allāh b. Yaḥyā.

Nous sommes au mois Muḥarram 130/septembre 747. Les pèlerins convergent vers La Mecque pour l'ouverture du *ḥajj*. Soudain, à l'horizon, venue du sud, une troupe d'hommes apparaît qui progresse vers la ville, des turbans noirs piqués au sommet de leurs lances. L'effroi saisit les pèlerins cependant que s'avancent vers eux des khārijites. À leur tête marchent Abū Ḥamza al-Mukhtār b. 'Awf et Balj b. 'Uqba².

La révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā, surnommé Ṭālib al-Ḥaqq, et de son lieutenant, Abū Ḥamza, est un moment marquant de l'histoire umayyade. Alors que l'Empire des souverains damascènes chancelle et se disloque, un soulèvement se déclenche aux confins du Yémen, dans la province du Ḥaḍramawt. En quelques mois, les forces umayyades stationnées dans les grandes cités d'Arabie de l'ouest sont balayées et les deux villes saintes tombent aux mains des khārijites avant qu'une contre-attaque menée depuis le sud syrien ne permette aux armées umayyades de reprendre le contrôle du Ḥijāz et d'une partie du Yémen. Telle est la manière dont les chroniqueurs, profondément marqués, nous présentent l'épisode. Pourtant, la perception tardive de ces événements par les sources narratives est ambiguë. Si les historiographes relatent l'enchaînement des faits avec plus ou moins de précision, tous s'arrêtent en revanche sur une séquence marquante : le (les ?) prêche(s) (*khuṭba*) qu'Abū Ḥamza aurait prononcé(s) dans une des deux villes saintes ; nous verrons ci-dessous qu'il n'y a pas de consensus sur le lieu exact du sermon ni d'ailleurs sur le nombre exact d'oraisons déclamées durant l'occupation du Ḥijāz. Devenue un modèle de rhétorique, cette *khuṭba* nous a été transmise par différents canaux, dans différentes versions et à différentes époques.

Nous proposons ici la traduction d'une nouvelle version du prêche. Sensiblement plus longue que celles relayées par les sources narratives ou littéraires sunnites et chiites, cette déclinaison a pour caractéristique d'être contenue dans une source ibādite omanaise tardive et récemment éditée. Le *Kashf al-ghumma al-jāmi' li-akḥbār al-umma* est attribué à Ibn Sirḥān al-Izkawī³, un lettré actif dans la première moitié du XII^e/XVIII^e siècle. L'*opus magnum* de ce dernier est une source de premier plan sur plusieurs aspects, comme nous allons le voir. Elle est considérée, jusqu'à présent, comme la première chronique consacrée intégralement à l'histoire régionale depuis la période préislamique. En cela, elle renferme la mémoire des révoltes ibādites fondatrices qui débouchèrent, en Arabie, sur l'installation des premiers imamats, et qui traduisent l'entrée du mouvement dans une phase d'activisme. En outre, Ibn Sirḥān al-Izkawī s'est nourrit de sources antérieures et anciennes pour composer le *Kashf al-ghumma*. Par conséquent l'œuvre renseigne l'historien sur la circulation de l'information historique depuis le deuxième siècle de l'hégire, une exploration qui permet d'exhumer des séquences historiographiques demeurées jusqu'à présent dans l'ombre.

Si le décalage temporel pose d'importants problèmes heuristiques dont nous discuterons dans le commentaire, nous pensons que le sermon dont nous proposons une traduction dispose d'une cohérence interne, sans doute le fruit d'un réagencement tardif, et qu'il mérite donc d'être analysé. La version omanaise restituée dans son ensemble un prêche qui a suscité

2. Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, éd. Ibrāhīm al-Sa'āfin et Bakr 'Abbās (Beyrouth : Dār Ṣādir, 2008), 23 : 194 ; Ibn Miskawayh, *Kitāb Tajārib al-umam wa-ta'āqib al-humam*, éd. Abū al-Qāsim Amāmī (Téhéran : Dār al-Sarūsh li-l-ṭibā'a wa-l-nashr, 1998), 2 : 282–83.

3. Al-Izkawī, *Kashf al-ghumma al-jāmi' li-akḥbār al-umma*, éd. Ḥasan Ḥabīb Ṣāliḥ et Maḥmūd b. Mubārak al-Sulaymī (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2013).

une fascination telle qu'il convient d'en avoir une traduction complète. Cela permettra d'entamer un travail plus méticuleux de comparaison, d'analyse et de recoupements. Ce chantier, que nous lançons modestement dans cette introduction, devra être poursuivi à l'avenir.

Le présent article se décline en deux grandes parties. Le commentaire introductif ouvre notre réflexion. Dans un premier temps, nous reviendrons sur le contexte politique, religieux et tribal qui éclaire l'histoire de la révolte. Un croisement des sources ibāḍites et exogènes nous permet de proposer une synthèse des faits et d'écrire de façon précise l'histoire de la révolte. Dans un second temps, nous discuterons de notre connaissance actuelle de la *khuṭba* et présenterons la nouvelle version omanaise en la contextualisant au mieux. Enfin, nous proposerons des pistes pour un commentaire en nous arrêtant sur quelques éléments que nous jugeons cardinaux. La seconde partie se compose de la traduction annotée en langue française suivie du texte arabe, restitué à partir de l'édition omanaise que nous avons utilisée.

1. « Nous ne sommes pas sortis de nos maisons pour commettre le mal » : la *khuṭba* dans son contexte historique

Avant de nous plonger dans le sermon, il convient de revenir sur le contexte dans lequel le prêche fut déclamé par Abū Ḥamza. Si la révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā est connue dans les sources narratives, son étude a trop peu fait l'objet d'une recontextualisation à différentes échelles. Pour saisir les enjeux du soulèvement khārijite (ou ibāḍite ?) dans le Ḥaḍramawt, il nous semble impératif de saisir la situation en Arabie à l'aube de la prise de pouvoir des Abbassides. Cela ne saurait toutefois suffire. Il nous faut en effet également articuler autant que possible cette histoire de l'Arabie umayyade avec une prise en considération fine aussi bien des événements qui secouent le Yémen à ce moment que de l'éclosion de l'ibāḍisme en tant que mouvement politique activiste désormais bien mieux structuré depuis Baṣra.

La décennie 740 et la formation d'un arc de crise ibāḍite dans un empire chancelant

L'histoire des débuts de l'ibāḍisme est très mal connue, de même que l'exportation des idées du mouvement vers l'Arabie. Comme tout mouvement religieux, le moment fondateur a fait l'objet de réécritures et l'historien se heurte à un glacié historiographique parfois indépassable. J. C. Wilkinson s'est attelé à déconstruire une partie de ces artifices postérieurs mis en place par les oulémas à partir du III^e/IX^e siècle pour structurer harmonieusement la généalogie du mouvement⁴. Mais il reste évasif lorsqu'il aborde la transition entre ce qu'il appelle le « proto-ibāḍisme » et l'ibāḍisme⁵. Le tournant semble se situer autour des années 112/740 : nous pensons que la révolte yéménite et les soulèvements maghrébins sont précisément le témoignage de cette meilleure fixation des frontières doctrinaires et de l'apparition de l'ibāḍisme à proprement parler⁶.

4. Voir notamment sa très solide réflexion autour de la place excessive accordée par les oulémas tardifs à Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma dans J. C. Wilkinson, *Ibāḍism: Origins and Early Developments in Oman* (Oxford : Oxford University Press, 2010), 171-77.

5. *Ibid.*, chapitres 6 et 7.

6. Nous avons défendu cette idée dans notre thèse récemment soutenue. E. Baptiste, « L'ibāḍisme omanais :

Deux choses sont certaines malgré tout. L'histoire du mouvement est intimement liée à la ville de Baṣra. Par ailleurs, sa naissance et son développement sont à considérer dans le cadre de la floraison de groupes doctrinaux comme le muʿtazilisme, le murjiʿisme ou le qadarisme. Comme le rappelait Ch. Pellat, la ville du sud de l'Iraq à la charnière du premier et du deuxième siècle de l'islam est caractérisée par « ce tourbillon d'idées et de théories où les esprits les plus sains se laissent emporter et passent d'une école à l'autre sans mériter pour cela d'être taxés de versatilité⁷ ». L'ibādisme n'a donc jamais évolué en vase clos et semble même avoir partagé des idées avec ces mouvements, dont l'une des principales est la détestation de la dynastie umayyade.

Pour le comprendre, il faut dire un mot de ce qui se joue sur le plan politique et tribal dans l'Iraq de la première moitié du II^e/VIII^e siècle. La genèse de l'ibādisme se déroule dans un milieu d'hommes appartenant à des tribus d'Arabie du sud, notamment des membres des conglomérats de Azd et de Kinda qui revendiquent descendre de Qaḥṭān [voir Fig. 1]. Marginalisés à l'époque des califes bien guidés pour leur implication dans les guerres dites d'apostasie (*ḥurūb al-ridda*) à l'époque d'Abū Bakr (r. 11–13/632–34)⁸, ces tribus participèrent à la conquête de l'espace iranien et se sédentarisèrent essentiellement en Mésopotamie. Après avoir retrouvé le soutien des souverains damascènes à la faveur d'alliances et de mariages⁹, l'arrivée au pouvoir de ʿAbd al-Malik b. Marwān (r. 65–86/685–705) et la nomination comme gouverneur d'Iraq d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqāfī (m. 96/714) entraînent un revirement brutal des allégeances¹⁰. Le factionnalisme promu par Damas dans les *amṣār* iraqiennes couplé à la révolte d'Ibn al-Ashʿath (80–83/699–702) accélèrent la fracture¹¹. La famille muhallabide, figure de proue des tribus de Qaḥṭān et ancienne alliée des califes sufyānides dans leur lutte contre les azraqites, est disgraciée en 85/704, cependant qu'al-Ḥajjāj lance une campagne militaire contre Oman¹².

histoire et mémoire d'un mouvement dissident aux marges de l'Empire (II^e-VI^e/VIII^e-XII^e siècle) » (thèse de doctorat, Université Lumière Lyon-2, 2023), 76–89.

7. Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiẓ*, cité dans P. Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, 2^e éd. (Paris : Ibadica éditions, 2018), 23.

8. Au sein de la tribu de Kinda, dont certains membres jouent un rôle de premier plan lors des révoltes ibādites du II^e/VIII^e siècle, le clan dominant des ʿAmr b. Muʿāwiya est anéanti par les forces médinoises. M. Lecker, « Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia », dans *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*, éd. M. Lecker, 1–106 (New York : Routledge, 2005), 11.

9. B. Ulrich, *Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring al-Azd Tribal Identity* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2019), 86–97 ; Wilkinson, *Ibādism*, 99–101.

10. Ulrich, *Arabs*, 130–37 ; Wilkinson, *Ibādism*, 114.

11. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, 2^e éd. (Londres et New York : Routledge, 2000), 73–76.

12. La raison exacte de cette campagne et la date précise restent inconnues. Mais l'opération est sans doute déclenchée dans les toutes premières années du II^e/VIII^e siècle et laisse penser qu'Oman était considéré comme un lieu sorti de l'orbite califal. Sur l'opération militaire et l'invasion d'Oman, cf. al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 3 : 110–13 ; al-Maʿwalī, *Qiṣaṣ wa-akhbār jarat fī ʿUmān*, éd. Saʿīd b. Muḥammad b. Saʿīd al-Hāshimī (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2014), 86–89 ; ʿAbd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī, *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat aʿimmat ʿUmān*, éd. Ibrāhīm Aṭfayyish al-Jazāʿirī al-Mizābī (Le Caire : Maṭbaʿat al-shabāb, 1931), 1 : 61–62.

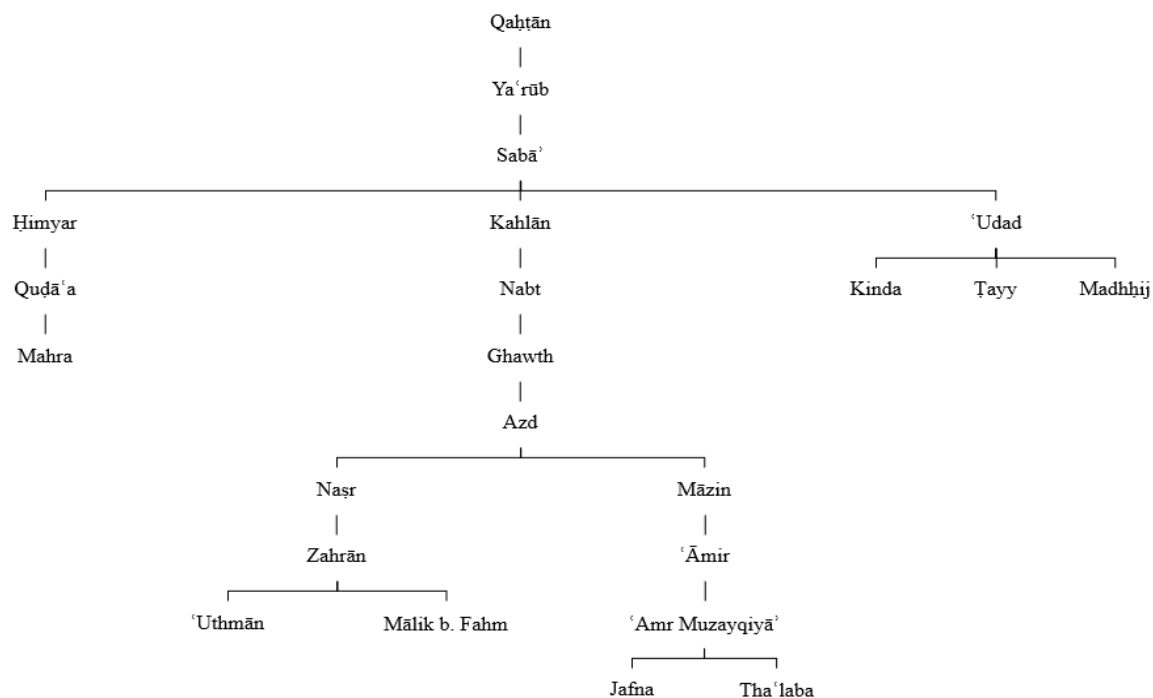


Fig. 1. Arbre généalogique simplifié des Azd d'après les *Ansāb* d'al-ʿAwtabī



Carte 1. Les révoltes ibāḍites dans le Maghreb du milieu du II^e/VIII^e siècle

C'est dans ce contexte de schisme tribal profond que l'ibādisme prend racine. Mais il semble y avoir consensus sur le fait que, jusque dans les années 122/740, le mouvement se structure de manière souterraine durant des rencontres nocturnes clandestines dans des cercles de discussion (*majālis*), et en défendant une posture quiétiste (*qu'ūd*)¹³.

Les choses changent radicalement à la fin de la première moitié du ^{II}/^{VIII}^e siècle, lorsqu'éclatent une série de révoltes d'inspiration ibādite et ṣufrite dans le Maghreb occidental et en Ifrīqiya. Un foyer se développe en Tripolitaine dans les années 122/740, mais également à Tanger (122–25/740–43) et à Tunis (ca. 124/742)¹⁴ [voir Carte 1]. Lorsqu'en 129/747, 'Abd Allāh b. Yaḥyā déclenche un soulèvement dans le Ḥaḍramawt, on voit donc apparaître un véritable arc de crise ibādite courant des rivages atlantiques jusqu'aux confins montagneux du Yémen. Comprendre les raisons plus précises de ce soudain embrasement nécessite bien souvent de se pencher en détail sur chaque situation car le contexte local joue toujours un rôle majeur, comme le rappelle J. C. Wilkinson.

In the diffusion of any ideology both temporal and spatial dimensions needs to be examined to understand how and where it took root or failed, and how it was modified as it spread¹⁵.

L'entrelacs des revendications tribales, ethniques, économiques et religieuses, accentué par une mobilité accrue des hommes et des biens, suggèrent dans notre cas que les idées ibādites imprégnées d'égalitarisme trouvèrent un terreau favorable dans ces espaces marginaux¹⁶. Nous tenterons ci-dessous d'expliquer dans les grandes lignes ce qui prédisposait le Ḥaḍramawt à devenir une poudrière. Mais avant de descendre dans l'arène ḥaḍramie, notons, dans la continuité de Wilkinson, que c'est tout l'édifice impérial umayyade qui est alors en passe de se désintégrer. Mobilisées au Maghreb, nous l'avons vu, mais également dans le Khurāsān, face à des métastases khārijites et à l'agitation shī'ite, et dans le nord de l'Iraq, par la révolte majeure d'al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Shaybānī (127–28/745–47), les troupes umayyades s'étirent, se dispersent et s'épuisent dans un empire qui s'étirole. Tirailé par des forces régionales centripètes, dans des zones où l'implantation du pouvoir central est superficielle, le califat de Damas est donc en faillite lorsque Ṭālib al-Ḥaqq vient planter une nouvelle banderille.

13. A. Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Tradition* (Oxford : Oxford University Press, 2010), 61–73.

14. Sur la pénétration de l'ibādisme et du ṣufrisme au Maghreb, voir C. Aillet, *L'archipel ibadite : une histoire des marges du Maghreb médiéval* (Lyon : CIHAM Éditions, 2021), 83–85 ; Wilkinson, *Ibādism*, 215–17.

15. Wilkinson, *Ibādism*, 218.

16. Sur la dimension ethnique dans le Maghreb des premiers siècles, voir C. Aillet « “Dieu ouvrira une nouvelle porte pour l'islam au Maghreb” : Ibn Sallām (^{III}/^{IX}^e siècle) et les hadiths sur les Berbères, entre Orient et ibadisme maghrébin », dans *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)*, éd. D. Valérian, 71–91 (Madrid : Casa de Velázquez, 2021), et *L'archipel ibadite*, 85–109.

L'Arabie umayyade, un territoire de contestation sur fond de vide politique

La révolte ibādite de 'Abd Allāh b. Yaḥyā, dit Ṭālib al-Ḥaqq, s'inscrit donc dans un moment de crise politique majeure dont les effets dans les provinces centrasiatiques, égyptiennes ou de l'Occident musulman sont bien connus et ont été étudiés. Seule la péninsule Arabique demeure à l'écart des recherches récentes ; en témoigne par exemple l'absence d'un chapitre spécifiquement dédié à la région dans le volume sur le monde umayyade, récemment édité par A. Marsham¹⁷. Il semblerait pourtant que la « sortie d'Arabie¹⁸ » à la suite du meurtre de 'Uthmān ait précipité un relatif abandon de la zone. Loin des fronts de la guerre et donc des sources d'enrichissement possibles, le Ḥijāz et plus encore le Yémen, Oman et le Bahrein sont devenus de véritables « zones reculées » (*backwater*), pour reprendre les mots de K. Y. Blankinship¹⁹. Cet isolement est le corollaire d'un déplacement des centres de gravité vers la Syrie et l'Iraq. Dès les premières années du règne de Mu'āwiya b. Abī Sufyān (r. 41–60/661–80), on assiste à la formation d'une super-province regroupant l'Arabie de l'est, Ahwāz, le Fārs, le Kirmān, la zone des Jibāl et le Sijistān, le tout gouverné depuis Baṣra par Ziyād b. Abīhi, le *wālī* du calife²⁰. Le Ḥaḍramawt et le Yémen semblent, quant à eux, être demeurés autonomes et dans un état de relative quiétude, peut-être suite aux migrations vers le nord de clans entiers, désireux de prendre part aux conquêtes²¹.

Toujours est-il que pour la première moitié du II^e/VIII^e siècle, nous trouvons des mentions éparées de révoltes en Arabie du sud. Le terrain fut sans doute préparé par la formation de l'imamat najdite, dans le dernier quart du I^{er}/VII^e siècle, à l'initiative d'Abū Ṭālūt puis de Najda b. 'Āmir (m. 72/692)²². Depuis le Baḥrayn, les najdites conquièrent une partie

17. A. Marsham, éd., *The Umayyad World* (Londres et New York : Routledge, 2021). On relèvera également l'absence d'un axe de recherche sur l'Arabie dans l'ERC *The Early Islamic Empire at Work. The View from the Regions toward the Center* (dir. S. Heidemann, Universität Hamburg, 2014–19), alors même que la péninsule peut être légitimement considérée comme une marge. On notera toutefois les publications suivantes : H. Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia* (Cambridge : Cambridge University Press, 2014) et les articles de l'auteur sur l'héritage sassanide dans la région ; P. Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2016) et ses recherches en cours sur les routes du pèlerinage au début de l'époque abbasside. Pour une période plus tardive, on citera E. Vallet, *L'Arabie marchande : État et commerce sous les sultans Rasūlides du Yémen, 626–858/1229–1454* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2010). On soulignera enfin de prometteurs travaux en cours, comme la thèse de K. Smail (University of Maryland) sur la sacralité de La Mecque et celle, récemment soutenue, de H. Bouali sur la rébellion de 'Abd Allāh b. al-Zubayr dans le Ḥijāz.

18. J. Chabbi, « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale. Problèmes de lecture et de méthode », *Res Orientales* 6 (1994) : 21–49, ici 33.

19. K. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany : State University of New York Press, 1994), 73.

20. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-ta'rikh*, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003), 3 : 304 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī ta'rikh al-umam wa-l-mulūk*, éd. 'Abd al-Qādir 'Aṭṭa' et Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭṭa' (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995), 5 : 212.

21. Blankinship, *The End of the Jihād State*, 74.

22. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Le Caire : Dār al-ma'ārif bi-Miṣr, 1969), 5 : 566–67.

d'Oman, le Ḥaḍramawt et Ṣanʿāʾ (ca. 71–72/690–91)²³. Par ailleurs, la grande révolte de ʿAbd Allāh b. al-Zubayr (m. 73/692) montre également l'existence d'un vide politique dans le Ḥijāz, que le fils du fameux Compagnon n'eut aucune difficulté à combler en prenant possession de larges pans de l'Arabie²⁴. Mais cette nouvelle phase d'agitation, qui accompagne l'enracinement de la branche marwānide à Damas, aussi évanescence soit-elle dans les sources, témoigne malgré tout de la résilience d'un archipel de la contestation. Les révoltes furent sans doute de faible intensité, mais suffisamment caractérisées pour entraîner leur consignation dans les ouvrages d'histoire.

Faut-il voir dans ces soulèvements les prodromes du soulèvement ḥaḍrami ? Il est possible, en tout cas, qu'un mouvement de re-migration des guerriers vers les foyers d'origine couplé au développement d'un factionnalisme tribal²⁵ et d'un vif ressentiment envers les Umayyades après la rupture de leur politique favorable à Yaman aient accéléré la (re)formation de poches de contestation dans des régions marginales de l'Arabie dans le courant du II^e/VIII^e siècle. Cette hypothèse mériterait néanmoins d'être étayée par un travail inédit de prosopographie sur les espaces du Ḥijāz, seul à même de tracer la circulation des hommes dans et entre les différentes régions de la péninsule. Si les informations sur ces révoltes sont extrêmement lacunaires et doivent être prises avec grande précaution, les sources font néanmoins allusion à plusieurs soulèvements desquels on ne sait presque rien, mais qui auraient éclaté entre le Yémen, Oman, le Baḥrayn et le sud de l'Iraq dans les dernières années du I^{er}/VII^e siècle et dans la première moitié du II^e/VIII^e siècle. Focalisés sur les espaces proche-orientaux, les travaux menés jusqu'à présent ont omis de prêter attention à ces expériences militantes qui semblent pourtant avoir prédisposé la région à devenir un territoire d'opposition au khārijisme²⁶.

C'est le cas de la révolte d'un certain al-Rayyān al-Nukrī, qui entre en rébellion aux côtés de Maymūn al-Ḥarūrī²⁷ dans la région marchande d'al-Khaṭṭ, entre Oman et le Baḥrayn aux

23. Khalīfa b. Khayyāṭ, *Taʾrīkh Khalīfa b. Khayyāṭ*, éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī (Riyad : Dār al-ṭayyiba, 1985), 267 ; al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyāḍ Zarkalī (Beyrouth : Dār al-fikr li-l-maṭbaʿa wa-l-nashr wa-l-tawzīʿ, 1996), 7 : 174–79 ; Ibn Abī Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Le Caire : ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959–64), 4 : 102–3. Sur le Yémen à cette époque, l'étude de référence, quoique souvent imprécise et trop peu analytique, est celle de R. Daghfous, *Le Yaman islāmique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I^{er}-III^eme S./VII^eme-IX^eme S.)* (Tunis : Publications de la faculté des sciences humaines et sociales, 1995), notamment 2 : 620–27.

24. Sur ce mouvement de rébellion, longtemps considéré comme un anticalifat, voir H. Bouali, *De la révolte au califat zubayride : histoire d'une expérience politique dans les débuts de l'islam* (thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2021), dont on espère la publication rapide ; Hawting, *The First Dynasty*, 47–49.

25. Ulrich, *Arabs*, 169–94 ; Hawting, *The First Dynasty*, 53–55 ; P. Crone, « Were the Qays and Yemen of the Umayyad Political Parties ? », *Der Islam* 71 (1994) : 1–57.

26. H.-L. Hagemann et P. Verkinderen, « Kharijism in the Umayyad Period », dans *The Umayyad World*, éd. A. Marsham, 489–518 (Londres et New York : Routledge, 2021) ; W. M. Watt, « Khārijite Thought in the Umayyad Period », *Der Islam* 36, n° 3 (1961) : 215–31, ne mentionnent pas les révoltes en question.

27. Nous ne savons rien sur ce personnage, mais l'adoption de la *kunya* al-Ḥarūrī — fut-elle authentique — est un signe de ralliement sans équivoque au mouvement khārijite et au repli des premiers partisans du mouvement à Ḥarūrāʾ, en Iraq. Wilkinson, *Ibādīsm*, 139–43.

alentours de 79/698–99²⁸. Dans ses *Ansāb al-ashrāf* — une source essentielle pour l'histoire des révoltes khārijites à l'époque umayyade²⁹ — al-Balādhurī explique que lorsque Maymūn al-Ḥarūrī arriva d'Oman et s'installa avec ses troupes à Dārīn³⁰, al-Rayyān lui donna rendez-vous dans le village d'al-Zāra, au Baḥrayn. Face à l'agitation des khārijites, le gouverneur de la région, Muḥammad b. Ṣaṣa'a, aurait dépêché une troupe menée par un certain 'Abd Allāh b. 'Abd Allāh al-'Awdhī ('Ūdhī ?) qui est défait et tué par les rebelles³¹. Dans ce contexte, les esclaves qui se trouvaient sous les ordres d'Ibn Ṣaṣa'a auraient fait acte de défection, laissant les mains libres à Maymūn pour occuper le Baḥrayn³². Ce dernier s'y installe quarante jours, avant de retourner à Oman, pendant qu'al-Rayyān prend ses quartiers à al-Zāra³³. La dégradation de la situation pousse al-Ḥajjāj à réagir : le gouverneur umayyade d'Iraq envoie un corps armé de 12 000 hommes, à la tête duquel il place Yazīd b. Abī Kabsha al-Saksakī. Ce dernier affronte les 1 500 khārijites. Al-Rayyān al-Nukrī est tué puis crucifié (*ṣalaba*) avec nombre de ses compagnons³⁴. Al-Ṭabarī, quant à lui, évoque la trajectoire d'al-Samayda' al-Kindī, présenté comme « un des habitants d'Oman » (*min sākinī 'Umān*), qui se révolte en 101/719–20³⁵, tandis qu'au Yémen, il est fait mention du soulèvement de 'Abbād al-Ru'aynī, qui éclate en 107/725–26³⁶. Le lettré ibādite maghrébin Ibn Sallām al-Lawātī (m. ap. 237/886–87)³⁷ évoque enfin l'agitation provoquée en Arabie du sud par 'Abbād al-Ḥijābī, qu'il désigne comme un guerrier en état de *shirā'* — le don de soi prôné par les khārijites — sans toutefois donner de date précise³⁸.

Peut-être faut-il finalement reconsidérer l'invasion d'Oman lancée par al-Ḥajjāj à l'époque de 'Abd al-Malik b. Marwān comme une démonstration de force dans une région où l'autorité de Damas était frontalement contestée par des leaders locaux. Le lien entre

28. Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta'rīkh*, 278–79.

29. H.-L. Hagemann, « Challenging Authority: Al-Baladhuri and al-Ṭabarī on Khārijism during the Reign of Mu'āwiyā b. Abī Sufyān », *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean* 28, n° 1 (2016) : 36–56, ici 40.

30. Il s'agit d'une ville côtière du Baḥrayn dotée d'un port (*furḍa*). Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān* (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1977), 2 : 432.

31. Al-Balādhurī, *Ansāb*, 8 : 49.

32. La situation rappelle que l'Arabie orientale était peuplée d'esclaves soumis aux gouverneurs umayyades. C'est en exploitant la grogne parmi ces populations assujetties que Najda b. 'Āmir est parvenu à conquérir des larges pans de territoires entre le Baḥrayn, Oman et le Yémen. Wilkinson, *Ibādism*, 147–48.

33. Al-Balādhurī, *Ansāb*, 8 : 50.

34. *Ibid.* La crucifixion était, depuis l'Antiquité tardive, le châtement humiliant réservé par les Umayyades aux rebelles et aux voleurs. S. W. Anthony, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context* (New Haven, CT : American Oriental Society, 2014), 15–16, 42–44.

35. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, éd. Ibrāhīm, 6 : 538.

36. *Ibid.*, 7 : 40.

37. Sur le personnage et son œuvre, voir C. Aillet, « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial: A New Reading of Ibn Sallām's *Kitāb* (3rd/9th century) », dans *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works*, éd. E. Francesca, 67–83 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015), et *L'archipel ibadite*, 13–14.

38. Ibn Sallām al-Lawātī, *Kitāb fihī Bad' al-islām wa-sharā'i' al-dīn*, éd. Werner Schwartz et Sālim b. Ya'qūb (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1986), 111.

les deux n'est jamais clairement attesté. Néanmoins, les mentions de soulèvements dans l'Arabie orientale de la fin du I^{er}/VII^e siècle et du premier quart du II^e/VIII^e siècle sont trop nombreuses pour être ignorées. Dans la Yamāma, des khārijites auraient été relâchés des prisons où ils étaient détenus (*kānū muḡayyidīn*)³⁹, tandis que le Baḡrayn est secoué par des révoltes successives au sein de la tribu majoritaire dans la région, les ʿAbd al-Qays. L'insurrection d'un chef khārijite anonyme issu du clan des Muḡārib b. ʿAmr b. Wadīʿa est suivie (ou précédée ?) par celle d'un certain Abū Maʿbad al-Shannī (?), qui entre en rébellion à Baḡra avant de rejoindre le Baḡrayn avec ses partisans, insurrection qui fut rapidement étouffée⁴⁰. La trajectoire de ce dernier n'est pas sans rappeler celle du célèbre poète khārijite ʿImrān b. Ḥiṭṭān. Pourchassé par al-Ḥajjāj, il aurait trouvé refuge dans différents bassins de vie de l'Arabie orientale, dont Oman⁴¹.

L'image d'ensemble qui ressort des *Ansāb al-ashraf* est donc celle d'une Arabie de l'est en ébullition, où la domination umayyade est particulièrement mal supportée et où l'idéologie khārijite semble s'être bien diffusée. Si les révoltes évoquées ci-dessus sont souvent écrasées promptement, il n'en demeure pas moins qu'elles sursollicitent les troupes califales à une période où les actes de défiance vis-à-vis de la dynastie damascène se multiplient dans l'empire. Les contingents khārijites, peu nombreux, sont aussi très mobiles, comme en atteste leur capacité à déclencher le soulèvement armé dans un centre urbain iraquien et à l'exporter rapidement dans des espaces marginaux où ils trouvent des soutiens.

À ce stade, il faudrait une étude plus fine des diasporas tribales et des liens qui continuaient à unir l'Iraq à l'Arabie du sud et de l'est pour en être certain, mais il semble toutefois possible de voir dans ces soulèvements des réactions violentes à la politique menée par les Umayyades et leurs gouverneurs dans les grands centres urbains de Mésopotamie. Comme si le clapotis provoqué par ces séquences de répression dans les *amṣār* iraqiennes générerait une réaction en chaîne depuis le cœur de l'Empire vers les marges : c'est dans les espaces périphériques où l'emprise du pouvoir syrien se relâche que l'onde de choc est la plus forte.

39. Al-Balādhurī, *Ansāb*, 8 : 13.

40. *Ibid.*, 8 : 43, qui précise, en citant al-Madāʿinī, que la date exacte du soulèvement d'Abū Maʿbad est inconnue. La rébellion aurait lieu soit à l'époque de ʿAbd al-Malik b. Marwān soit à celle d'al-Walīd b. ʿAbd al-Malik. Voir aussi al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh Aḡmad b. Abī Yaʿqūb b. Jaʿfar b. Wahb b. Wāḡiḡ al-kātib al-ʿAbbāsī al-maʿrūf bi-l-Yaʿqūbī*, éd. Martijn Theodor (Leyde : Brill, 1883), 2 : 329 ; id., *The Works of Ibn Wāḡiḡ al-Yaʿqūbī: An English Translation*, éd. et trad. Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett Rowson et Michael Fishbein (Leyde : Brill, 2018), 3 : 978.

41. Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, éd. Muḡammad Dālī (Beyrouth : Muʿassasat al-risāla, 1986), 3 : 191-92 et 123-34, sur son épopée complète. Sur le personnage de ʿImrān b. Ḥiṭṭān, cf. H.-L. Hagemann, « Poet, Scholar, Khārijite?: Navigating Rebellion with ʿImrān b. Ḥiṭṭān (d. 703 CE) », dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, éd. H.-L. Hagemann et A. C. Grant (Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître).

Triangulaire ibāḍite et réseaux de la contestation : géopolitique ibāḍite à la veille du soulèvement

Avant de nous pencher sur le déroulé événementiel de la révolte, arrêtons-nous un instant sur ce que les sources nous disent de la géographie ibāḍite à l'aube de l'insurrection. Une analyse fine de la documentation laisse transparaître qu'un véritable archipel de communautés favorables aux idées ibāḍites s'était formé : polarisé depuis Baṣra, il connectait, à la faveur d'un développement du commerce, des groupes de partisans installés à Oman, au Yémen, dans le Ḥijāz et sans doute aussi dans les espaces centrasiatiques.

Les modalités de l'entrée en révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā pose la question du degré d'implication des oulémas baṣriens. Si l'on en croit les sources, c'est Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma, un *mawlā* de Tamīm, qui était alors à la tête des ibāḍites iraqiens⁴². Mais il semble avoir travaillé en étroite collaboration avec un certain Abū Mawdūd Ḥājib b. Mawdūd al-Ṭā'ī (m. av. 158/775), un Omanais de la tribu de Ṭayy qui accueillait régulièrement chez lui des partisans du mouvement, parmi lesquels Balj b. 'Uqba al-Azdī mais également Abū Ḥamza, si l'on en croit les dictionnaires biographiques maghrébins⁴³. Les deux hommes sont parfois crédités d'avoir donné l'impulsion décisive à la révolte, lorsque Ṭālib al-Ḥaqq les aurait consultés quant à la possibilité de déclencher une insurrection. Abū 'Ubayda aurait suggéré que si le juge du Ḥaḍramawt était en capacité de se soulever pour rétablir la justice, il ne devait pas attendre une minute de plus. Afin de lui venir en aide, le chef baṣrien lui aurait dépêché 12 hommes formés dans les *majālis* ibāḍites, parmi lesquels Balj et Abū Ḥamza. C'est en tout cas la version que donne Ibn Ja'far al-Izkawī, un *faqīh* omanais de la fin du III^e/IX^e siècle, dans son *Jāmi'*, reprise ensuite dans d'autres sources⁴⁴. Elle institue Baṣra au centre du jeu, ce qui n'est pas sans soulever des questions, notamment si l'on recoupe les informations avec les autres narrations.

Des récits alternatifs de l'événement nous disent en effet que chaque année, Abū Ḥamza se rendait à La Mecque à l'occasion du *hajj* pour appeler à la révolte contre les Umayyades. C'est alors qu'aurait eu lieu sa rencontre avec 'Abd Allāh b. Yaḥyā. Ce dernier l'aurait ainsi convaincu de le rejoindre dans ses terres où le futur général aurait donné l'allégeance (*bay'a*) au juge ḥaḍrami⁴⁵. Cette variante fait du Ḥijāz l'épicentre du soulèvement et du pèlerinage un élément décisif dans la circulation des idées ; ce que Wilkinson avait déjà perçu⁴⁶. Cette centralité mecquoise n'est pas incohérente au vu des informations, certes parcellaires, mais intéressantes fournies au III^e/IX^e siècle par Ibn Sallām al-Lawātī. La ville était un lieu de rencontre saisonnier entre les ibāḍites venus d'Arabie, d'Iraq, d'Asie centrale, d'Égypte et du Maghreb. Le brassage de populations à l'occasion du pèlerinage créait sans doute un

42. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin et New York : Walter de Gruyter, 1992), 2 : 193–96.

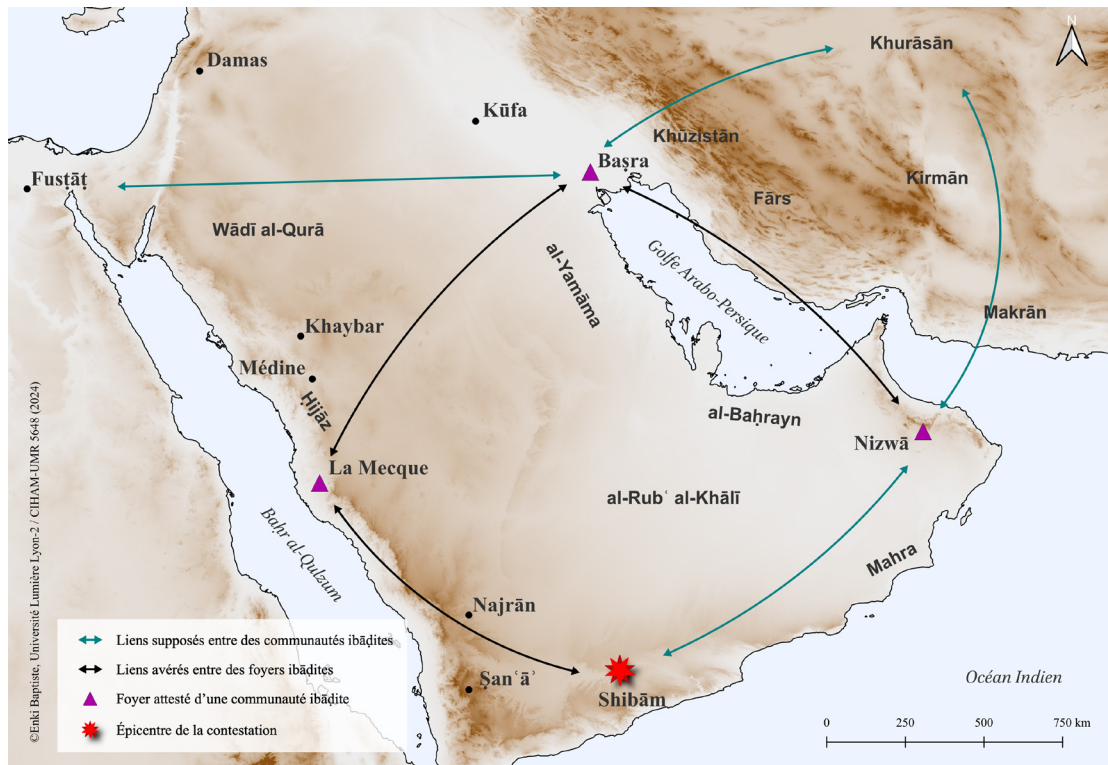
43. Al-Darjīnī, *Kitāb Ṭabaqāt al-mashā'ikh bi-l-Maghrib*, éd. Ibrāhīm Ṭallāy (Constantine : Dār al-ba'th, 1974), 2 : 248–49 ; al-Shammākhī, *Kitāb al-Siyar*, éd. Aḥmad b. Sa'ūd al-Siyābī (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1987), 1 : 98, 108.

44. Ibn Ja'far al-Izkawī, *al-Jāmi' li-Ibn Ja'far*, éd. Aḥmad Ḥalim al-Shaykh Aḥmad (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2018), 9 : 533 ; al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 191 ; al-Darjīnī, *Ṭabaqāt al-mashā'ikh*, 2 : 91 ; al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 2 : 405–6.

45. Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 3 : 256–57 ; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, 5 : 23.

46. Wilkinson, *Ibāḍism*, 218.

environnement propice à l'échange d'ouvrages et à la discussion, d'autant que des structures d'accueil destinées aux tribus d'Arabie du sud et de l'est semblent avoir été mises en place dans la première moitié du II^e/VIII^e siècle. Ibn Maḥbūb, un homme appartenant à la fameuse famille pro-ibādite des Ruḥayl, avait visiblement planté ses tentes dans un endroit surnommé Maḍārib Maḥbūb, près de Minā et possédait un abreuvoir (*mawrid*) pour les pèlerins d'Oman⁴⁷. Une diaspora apparaît ainsi en filigrane et Ibn Sallām cite plusieurs noms, parmi lesquels celui d'al-Faḍl b. al-Mu'tamar, d'al-Muhallab ou de Sufyān b. Maḥbūb al-Kindī⁴⁸. Si le premier cité apparaît régulièrement dans les ouvrages de *siyar* maghrébins comme l'un des acteurs secondaires de la révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā⁴⁹, sans qu'il soit possible de connaître précisément son rôle, il est bien difficile de savoir qui est ce Muhallab. Peut-être faut-il le rattacher à cette femme appelée alternativement Ḥalīma ou Halbiyya al-Muhallabiyya présentée comme apportant de la nourriture aux rebelles lors de leur entrée à La Mecque⁵⁰. Dans son *Early Muslim Dogma*, M. Cook évoquait brièvement la proximité idéologique qu'entretenaient les femmes de la famille des Muhallabides avec les ibādites⁵¹. Mais là encore, il est difficile d'aller plus loin dans notre examen des liens effectifs unissant ces acteurs.



Carte 2. La répartition des foyers ibādites au milieu du II^e/VIII^e siècle

47. Ibn Sallām, *Bad' al-Islām*, 109.

48. *Ibid.* Ibn Sallām parle d'une communauté de 500 personnes, dont 15 Omanais.

49. Al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 2 : 407.

50. Al-Darjīnī, *Ṭabaqāt al-mashā'ikh*, 2 : 264 ; al-Shammākhī, *al-Siyar*, 1 : 107.

51. M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981), 63.

Les sources nous apprennent en outre qu'un autre ouléma ibāḍite, Abū al-Ḥurr ʿAlī b. al-Ḥuṣayn, s'était installé à La Mecque et qu'il percevait régulièrement des revenus (*ghilla*) de Baṣra, suggérant qu'il possédait des terres, peut-être dans le riche Sawād autour de la ville iraqienne. Dans un *khobar* rapporté par ʿIsā b. ʿAlqama, il est dit qu'Abū al-Ḥurr ordonna de transformer ces revenus en un lingot (*nuqra*) d'or qu'il fit partager : il en dédia la moitié aux pauvres, en garda un quart pour son usage personnel et en mit un dernier quart de côté pour les besoins ultérieurs de ses frères en religion⁵² [voir Carte 2].

Enfin, les *ṭabaqāt* nord-africaines recèlent des informations précieuses sur la dimension économique de la révolte ainsi que sur sa préparation. C'est dans ce domaine que Ḥājib semble avoir joué un rôle prépondérant. Avec Abū Ṭāhir, il aurait organisé une collecte de 10 000 dirhams auprès des riches marchands membres de la communauté (*awsāt al-nās*) afin d'acheter des armes. Les reliquats auraient été remis à Abū Ḥamza⁵³, qui récupéra également une coquette somme d'un certain Anas b. al-Muʿallā⁵⁴.

Baṣra se trouvait donc au centre d'un écosystème formant une triangulaire ibāḍite. Le foyer omanais, d'où provenaient les guerriers, était connecté à l'Iraq et au Yémen par le biais de ces réseaux religieux, économiques et politiques.

La révolte de ʿAbd Allāh b. Yaḥyā : des vallées ḥaḍramies aux villes saintes

Penchons-nous plus en détails sur le déroulé de l'insurrection, maintenant que nous avons analysé l'environnement dans lequel la révolte se développa. Paradoxalement, ce n'est pas dans les sources ibāḍites que l'on trouve les récits les plus précis. Ces dernières, rarement narratives, sont évanescentes et se contentent de mentionner Ibn Yaḥyā comme un modèle ; nous y revenons plus bas. C'est sans doute le *Kitāb al-Aghānī* d'Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (m. ap. 360/971) qui nous offre les pages les plus denses sur le soulèvement.

On apprend que ʿAbd Allāh b. Yaḥyā — qui prit rapidement le *laqab* de Ṭālib al-Ḥaqq⁵⁵ — ne supportait plus les exactions commises par le gouverneur du Yémen, al-Qāsim b. ʿUmar al-Thaqāfi⁵⁶. Le chef de la révolte, *qāḍī* de sa fonction, travaillait pour Ibrāhīm b. Jabala b. Makhrama⁵⁷ al-Kindī, le délégué pour le Ḥaḍramawt du *wālī* yéménite umayyade⁵⁸. On se trouve donc ici face à un cas d'étude envisagé par A. Dar et P. Sijpesteijn qui rappellent que les meneurs de révolte sont

52. Al-Darjīnī, *Ṭabaqāt al-mashāʾikh*, 2 : 269.

53. *Ibid.*, 2 : 262 ; al-Shammākhī, *al-Siyar*, 1 : 105–6.

54. Al-Shammākhī, *al-Siyar*, 1 : 104.

55. « Le quêteur de la Vérité ». A. Marsham a récemment proposé de traduire ce surnom par « le quêteur des droits légaux ». Cf. A. Marsham, « “He Made All the Muslims’ Wealth that Was Pleasant...into Something for His Own Glory”: Pleasure, Wealth, and the Image of the Umayyads », dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, éd. H.-L. Hagemann et A. C. Grant (Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître).

56. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 191 ; Ibn al-Ḥuṣayn, *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-yamānī*, éd. Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿAshūr (Le Caire : Dār al-kātib al-ʿarabī li-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1968), 1 : 124.

57. Ibn Sirḥān l'appelle « Ibn Makhzūm ». Cf. al-Izkawī, *Kaṣf al-ḡumma*, 2 : 405.

58. Al-Azdī, *Taʾrīkh Mawṣil*, éd. ʿAlī Jayba (Le Caire : s.n., 1967), 77. Sur les problématiques généalogiques, cf. R. Daghfous, « Le kharijisme ibadite au Yémen et au Ḥaḍramawt à travers la révolte d'Ibn Yaḥyā al-Kindī à la fin de l'époque omeyyade », dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, éd. C. Aillet, 48–63 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2018), 54 ; id., *Le Yaman islāmique*, 2 : 634.

rarement des parias et plus souvent des membres à part entière du système politique contre lequel ils se rebellent, non d'ailleurs pour le détruire mais souvent dans l'optique d'y renégocier leur place⁵⁹. 'Abd Allāh b. Yaḥyā appartenait au conglomerat tribal qaḥṭānite de Kinda et plus précisément au clan des Banū Walī'a b. al-Ḥārith al-Wallāda⁶⁰. Il s'agit d'un facteur explicatif essentiel pour comprendre les enjeux de l'insurrection. Ce conflit s'inscrit en effet au croisement d'un fort sentiment de relégation palpable dans plusieurs branches de Kinda et de la politique factionnaliste pratiquée par le gouverneur thaqāfite. Le brasier couvait depuis plusieurs années, puisque l'on sait qu'à l'époque de Hishām b. 'Abd al-Malik (r. 105–25/724–43) déjà, les vexations à l'égard des tribus sud-arabiques étaient courantes, notamment à l'initiative du frère d'al-Qāsim, Yūsuf b. 'Umar, dont la régence sur le Yémen est associée au prélèvement de taxes illégales (*mukūs*)⁶¹ et à la révolte susmentionnée de 'Abbād al-Ru'aynī, en 107/725.

Ce factionnalisme, qui se déployait en Arabie selon un agenda similaire à celui prévalant en terres iraqiennes à la même époque, avait fait resurgir des antagonismes préislamiques. Dans les siècles qui précèdent l'émergence de l'islam, la tribu de Kinda rayonnait depuis le Yémen et s'était imposée un temps sur l'ensemble nizārite de Ma'add, dans l'Arabie centrale désertique, avant de se replier vers le Ḥaḍramawt et d'en faire son bastion, passé le vi^e siècle⁶². La diffusion de l'islam avait entériné le soudain déplacement du centre de gravité politique depuis le sud de la péninsule vers la dorsale du Ḥijāz, ainsi que la relégation des tribus yéménites. La reconfiguration de la géographie politique avait, *a fortiori*, accéléré la marginalisation du Ḥaḍramawt, destinée à demeurer l'une des provinces les plus isolées de la péninsule⁶³. Polarisée par les deux bourgs fortifiés de Shibām et Tarīm, qui agrégeaient autour d'eux des localités de moindre importance⁶⁴, cette région périphérique semble néanmoins avoir été le creuset d'un processus d'ethnogenèse qaḥṭānite encore méconnu, alimenté par la présence de la tombe (*qabr*) du prophète Hūd⁶⁵, lequel est considéré comme le père de Qaḥṭān et des Arabes du sud⁶⁶.

59. A. Dar et P. Sijpesteijn, « Introduction: Acts of Rebellion and Revolt in the Early Islamic Caliphate », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 30 (2022) : 436–44, ici 438–40.

60. M. Lecker, « Kinda on the Eve of Islam and during the *Ridda* », *Journal of the Royal Asiatic Society* 4, n° 3 (1994) : 333–56, ici 346.

61. Ibn 'Abd al-Majīd, *Bahjat al-zaman fī ta'rīkh al-Yaman*, éd. Muṣṭafā Ḥijāzī, 2^e éd. (Ṣan'ā' : Dār al-kalima, 1885), 24.

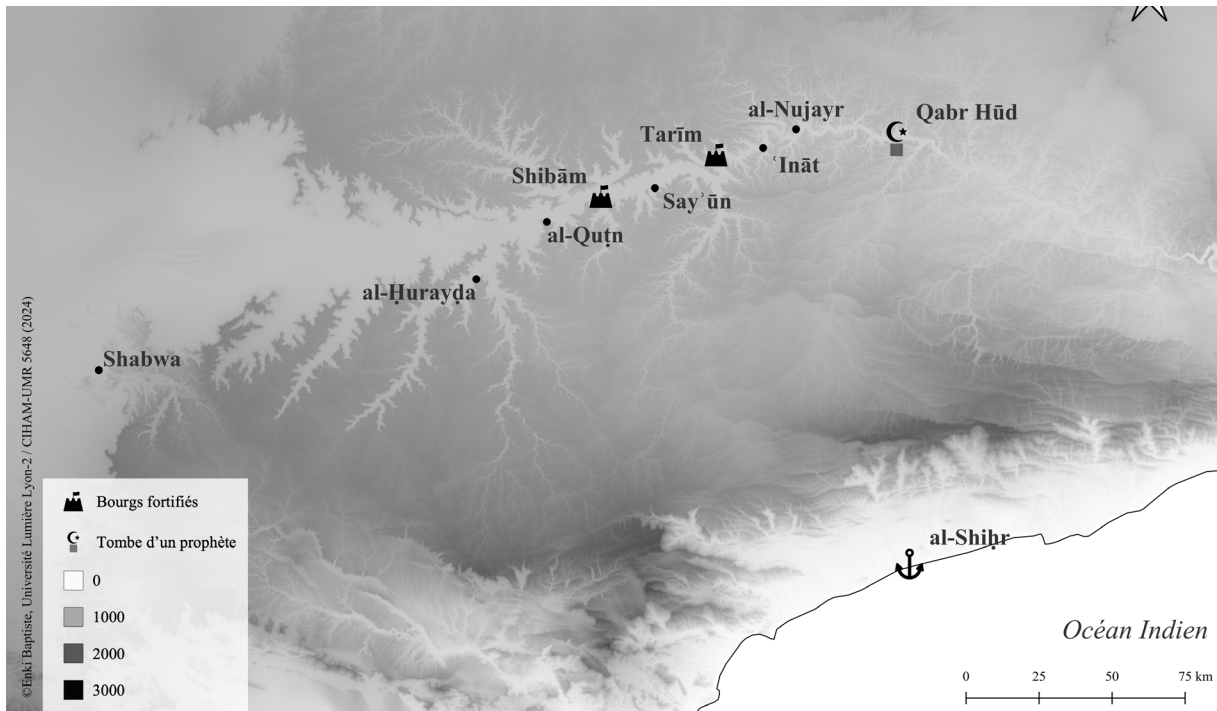
62. Pour la généalogie de cette tribu, voir al-'Awtabī, *Kitāb Ansāb al-'Arab*, éd. Muḥammad Iḥsān al-Naṣṣ (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2006), 1 : 389–460 ; W. Caskel, *Ḥamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hiṣām Ibn Muḥammad al-Kalbī* (Leyde : Brill, 1996) 1 : tab. 233–43. Voir également l'étude de référence récemment publiée par G. Leube, *Kinda in der frühislamischen Geschichte. Eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung* (Baden-Baden : Ergon Verlag, 2017) ; S. A. Frantsouzoff, *Tārīkh Ḥaḍramawt al-ijtimā'ī wa-l-siyāsī qubayl al-islām wa-ba'ḍuhū. Al-'uṣūr al-wasīṭa al-mubakkira (al-qarn al-rābi' – al-ṭānī 'ashr milādī)* (Ṣan'ā' : Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa, 2004), 68–84.

63. Vallet, *L'Arabie marchande*, 238.

64. Al-Idrīsī, *Kitāb Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-afāq* (Le Caire : Maktabat al-thaqāfa wa-l-dīniyya, 2002), 1 : 153–54 ; Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam*, 2 : 28 ; G. R. Smith, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir* (Londres : Ashgate, 2008), 249–50, 251–52.

65. Al-Hamdānī, *Kitāb Ṣifāt Jazīrat al-'Arab*, éd. Muḥammad b. 'Alī al-Akū' al-Ḥawālī (Ṣan'ā' : Maktabat al-Irshād, s.d.), 170.

66. Al-'Awtabī, *Ansāb*, 1 : 69, 83.



Carte 3. Le Ḥaḍramawt à l'époque islamique

À l'orée de la prédication de Muḥammad, les Kindites avaient accepté de contracter une alliance avec le Prophète. Mais ils se révoltèrent rapidement à la mort de ce dernier, sous l'égide d'al-Ash'ath b. Qays. Cet épisode des guerres d'apostasie (*ḥurūb al-ridda*) scelle la déchéance politique de la tribu, même si une appartenance à un lignage kindite restait prestigieuse⁶⁷ et que certains chefs locaux furent rapidement réintégrés⁶⁸. Le chef ibāḍite de l'insurrection, 'Abd Allāh b. Yaḥyā était donc issu d'une vieille aristocratie tribale qui avait beaucoup perdu lors de la *ridda*⁶⁹. Abraha b. Ṣabbāḥ b. 'Abd al-Raḥmān, quant à lui, appartenait à la tribu autochtone d'al-Ṣadaf⁷⁰ au sujet de laquelle nous possédons

67. Frantsouzoff, « Les ibāḍites du Ḥaḍramawt », 63–64. Pour des récits sur ces guerres au Yémen et à Oman, voir Ibn A'tham al-Kūfi, *Kitāb al-Futūḥ*, éd. 'Alī Shīrī (Beyrouth : Dār al-aḍwā' li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1991), 1 : 45–70, sans doute l'un des récits les plus denses sur les événements yéménites ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 4 : 86–87 ; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibār wa-dīwān al-mubtada' wa-l-khabar fī ayyām al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'āsarahum min dhawī al-sulṭān al-akbar*, éd. Khalīl Shaḥḥāda et Suhayl Zakkār (Beyrouth : Dār al-fīkr li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 2000), 2 : 308–10, 331.

68. G. Leube, « Insult the Caliph, Marry al-Ḥasan, and Redeem Your Kingdom: *Freiheitsgrade* of Kindī Elites During the 7th to 9th Century », dans *Transregional and Regional Elites — Connecting the Early Islamic Empire*, éd. H.-L. Hagemann et S. Heidemann, 47–68 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2020), 61, qui offre également une belle synthèse sur les réseaux tribaux kindites aux premiers siècles de l'islam. Sur les conflits entre Médine et le Ḥaḍramawt à l'époque d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, on renverra à Frantsouzoff, *Tārīkh Ḥaḍramawt*, 101–19. Sur la réintégration de rebelles après des épisodes de violence, voir les réflexions proposées dans Dar et Sijpesteijn, « Introduction », 441.

69. Lecker, « Kinda on the Eve », 354.

70. Frantsouzoff, *Tārīkh Ḥaḍramawt*, 149.

néanmoins très peu d'informations⁷¹. Dans des sources tardives, notamment le *Kitāb al-Iklīl* d'al-Hamdānī, il porte pourtant la *nisba* al-Kindī⁷². S'il existait sans doute des liens entre Kinda et al-Ṣadaf, toujours selon al-Hamdānī⁷³, le rattachement manifeste d'Abraha à Kinda apparaît, selon toute vraisemblance, comme une forgerie tardive des historiographes et généalogistes de l'époque islamique visant à en faire un membre à part entière à la tribu dans laquelle la contestation a démarré.

Il est donc possible qu'une puissante poussée égalitariste soit à l'origine du déclenchement de la révolte, qui demeure toutefois de faible envergure sur le plan numérique⁷⁴, mais s'avère suffisamment soudaine pour expulser, en quelques semaines, le gouverneur du Ḥaḍramawt. Ce dernier est remplacé par un homme favorable à la cause ibāḍite, un certain 'Abd Allāh b. Sa'īd al-Ḥaḍramī⁷⁵. Après un affrontement entre les forces umayyades et les troupes rebelles dans la ville de Laḥj⁷⁶, Ṣan'ā' est conquise⁷⁷. L'ibāḍisme fut-il l'élément déclencheur ? Le mouvement était-il déjà bien implanté ? Nous avons déjà vu ci-dessus qu'il est impossible de répondre avec précision et de façon certaine à ces questions. Sûrement faut-il se contenter d'imaginer l'existence d'un terreau favorable qui fit office d'adjuvant, sans nier toutefois que les sources à notre disposition — en particulier celles produites en milieu ibāḍite — accentuent le prisme du religieux pour expliquer l'origine de la révolte, ce qui contribue à gommer les facteurs économiques et sociaux sous-tendant l'éruption de violence⁷⁸.

Après ces épisodes yéménites, Ibn Yaḥyā disparaît des sources. Seuls restent sur le devant de la scène ses émissaires, Abū Ḥamza al-Mukhtār b. 'Awf et Balj b. 'Uqba, deux Omanais originaires du village côtier de Majazz, dans la Bāṭina, et appartenant à la tribu azdie de Salīma pour le premier et de Farāhīd pour le second⁷⁹. Les deux hommes sont accompagnés d'Abraha, que nous venons d'évoquer. C'est ainsi qu'au mois de Muḥarram 130/septembre 747, alors que les pèlerins convergent vers les villes saintes pour le *hajj*, une troupe d'environ 400 hommes en armes prend soudainement possession de La Mecque sans coup férir après la signature d'une trêve (*ṣulḥ*) avec le gouverneur 'Abd al-Wāḥid b. Sulaymān b. 'Abd al-Malik b. Marwān⁸⁰. Les sources nous disent que suite à des négociations menées avec quatre émissaires (*sufarā'*) de Quraysh, vite dépassés par l'éloquence et la rhétorique d'Abū

71. *Ibid.*, 57–59, offre une synthèse aussi complète que possible sur la tribu.

72. Al-Hamdānī, *Kitāb al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, éd. Muḥammad b. 'Alī al-Akū' al-Ḥawālī (Ṣan'ā' : Iṣḍārāt wizārat al-thaqāfa wa-l-siyāḥa, 2004), 2 : 36.

73. Frantsouzoff, *Tārikh Ḥaḍramawt*, 60.

74. *Ibid.*, 148–49.

75. Khalīfa b. Khayyāt, *Ta'rikh*, 384 ; al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 192.

76. Laḥj est une ville qui se situe bien au sud de Ṣan'ā', à quelques encablures au nord d'Aden, dans la province d'Abyan, d'après al-Bakrī, *Mu'jam mā ista'jama min asmā' al-bilād wa-l-mawāḍi'*, éd. Muṣṭafā al-Saqā (Beyrouth : 'Ālim al-kutub, s.d.), 4 : 1152 ; Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam*, 5 : 14. Les sources ne nous disent pas pourquoi les rebelles descendirent autant vers le sud avant de prendre la direction de Ṣan'ā'.

77. Khalīfa b. Khayyāt, *Ta'rikh*, 384–85 ; al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 192.

78. Cette logique historiographique est relevée dans Dar et Sijpesteijn, « Introduction », 437.

79. Al-'Awtābī, *Ansāb*, 2 : 784. Ces deux tribus appartiennent à l'ensemble plus vaste des Banū Mālik b. Fahm.

80. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 194.

Ḥamza, les troupes ibādites s'installent temporairement sur la colline de 'Arafa tandis que les pèlerins achèvent le pèlerinage⁸¹. Fort de la défection de 400 hommes de la tribu de Khuzā'a qui le rejoignent⁸², Abū Ḥamza prend ensuite la direction de Médine avec Balj.



Carte 4.
L'offensive
ibādite au
Yémen et dans
le Ḥijāz

81. Al-Darjīnī, *Ṭabaqāt al-mashā'ikh*, 2 : 264.

82. *Ibid.*, 2 : 265. Al-Ṭabarī rapporte que la trahison des Khuzā'a aurait eu lieu la nuit, avant la bataille de Qudayd. Après avoir déserté le camp umayyade, ils auraient renseigné les ibādites sur les positions ennemies. Cf. également al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, éd. Ibrāhīm, 7 : 395.

C'est en route vers la ville sainte qu'a lieu l'affrontement le plus fameux de cette séquence guerrière, la bataille de Qudayd, à laquelle le général ibāḍite fait allusion dans la *khuṭba* (§29). Petite bourgade dotée d'un puit et située au sud de Médine, la localité voit s'affronter les renforts umayyades dépêchés par le calife et les troupes rebelles, le 9 Ṣafar 130/19 octobre 747. Al-Iṣfahānī ne cache pas un malin plaisir à raconter l'outrecuidance dont fit preuve 'Abd al-'Azīz b. 'Umar, le *wālī* de Médine, nommé à la tête des troupes de Damas. Ces dernières, certaines de leur force et parées de vêtements douillets (*al-thiyāb al-nā'ima*), sont en partie constituées de marchands (*tujjār*) et d'hommes mal dégrossis (*aghmār*) apitoyés par le manque d'aptitude guerrière (*shawka*) des rebelles⁸³. Alors que les soldats ibāḍites lancent un appel (*da'wa*) à leurs adversaires, les appelant à obéir à Dieu, ceux-ci répondent en appelant les hommes de Ṭālib al-Ḥaqq à se soumettre à la famille marwānide. L'issue de la bataille est pourtant sans appel : 450 hommes de Quraysh sont massacrés⁸⁴. Le 13 Ṣafar 130/23 octobre 747, Balj prend possession de Médine⁸⁵ et reçoit le soutien du clan qurayshite des Banū 'Adī⁸⁶. Est-ce à cette occasion que le lieutenant de Ṭālib al-Ḥaqq prononça sa célèbre oraison ? Nous verrons ci-dessous que les versions divergent quant au lieu exact où fut déclamé le prêche.

Après s'en être retourné un temps à La Mecque, probablement jusqu'en Jumāda I 130/janvier 748, Abū Ḥamza mobilise à nouveau ses troupes et reprend son avancée vers le nord. Si la prise des deux villes saintes revêtait une puissance symbolique évidente, l'objectif semble toujours avoir été la Syrie, bastion de la dynastie damascène honnie. Pour s'y rendre, il fallait traverser la région de Wādī al-Qurrā, un corridor de villages anciennement peuplé de communautés juives et une porte d'entrée vers les steppes méridionales du Shām⁸⁷.

L'hypothèse précédemment évoquée d'une lassitude des troupes umayyades prend corps ici au gré d'indices textuels qui témoignent d'une résistance des soldats à l'idée de partir pour la péninsule. Al-Madā'inī, dans un *khābar* rapporté par al-Iṣfahānī, nous dit le calife Marwān b. Muḥammad nomme un certain 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. 'Aṭīyya général, mais dut négocier en personne avec 1 000 hommes de son armée originaires de la Jazīra. Le souverain fut contraint de s'engager à ce que ces derniers puissent revenir chez eux immédiatement une fois la victoire acquise sans avoir à s'installer de façon pérenne dans le Ḥijāz⁸⁸.

Toujours est-il que cette fois-ci, les ibāḍites sont écrasés aux portes de la Syrie. La débâcle est totale et Balj est tué. Rapidement avertie, la population de Médine se révolte et massacre la petite garnison qu'Abū Ḥamza avait laissée sur place avant de partir pour La Mecque⁸⁹. Un mois plus tard, Ibn 'Aṭīyya, le général umayyade, fait face à Abū Ḥamza et Abraha. Là

83. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 197.

84. *Ibid.*, 23 : 198.

85. Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta'rīkh*, 390–93 ; al-Azdī, *Ta'rīkh Mawṣil*, 108–9 ; al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 2 : 409.

86. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 199 ; Ibn Sallām, *Bad' al-islām*, 112 ; al-Shammākhī, *al-Siyar*, 1 : 94 ; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, éd. Ibrāhīm, 7 : 395, 399.

87. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam*, 4 : 345.

88. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 208.

89. *Ibid.*, 23 : 209 ; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta'rīkh*, 393–95.

encore, l'affrontement donne lieu à une séquence d'affrontement oral au cours de laquelle al-Iṣfahānī ne dissimule rien de la grossièreté du militaire de Damas.

Hārūn a rapporté dans son *khābar* ; ‘Abd al-Malik b. al-Mājishūn a dit : lorsqu’Abū Ḥamza et Ibn ‘Aṭīyya se rencontrèrent, Abū Ḥamza dit : « Ne les combattez pas avant de les avoir éprouvés (*ḥattā takhtabirūhum*) ». Alors, il cria : « Que dites-vous du Qur’ān et du fait d’œuvrer selon ses préceptes ? » Ibn ‘Aṭīyya lui répondit en criant : « Nous le mettons au fond de nos sacs (*naḍa‘uhu fī jarf al-jawāliq*) ». [Abū Ḥamza] dit : « Et que dites-vous sur l’argent de l’orphelin ? » [Ibn ‘Aṭīyya] répondit : « Nous consommons ses biens (*na’kulu mālahu*) et nous déflorons sa mère (*wa-nafjaru bi-ummihi*). »⁹⁰

Le combat tourne rapidement à l’avantage des Umayyades. Les corps d’Abū Ḥamza et d’Abraha sont crucifiés aux portes de la ville, et, d’après certaines sources, ils restent ainsi exposés jusqu’au règne d’Ibn ‘Abbās⁹¹. La reconquête du territoire arabe par les forces califales est fulgurante. C’est alors que ‘Abd Allāh b. Yaḥyā réapparaît : réorganisant ses troupes, il s’installe au nord de la capitale yéménite, à Ṣa‘da. Après un combat à mort, l’imam est tué et sa tête est expédiée à Marwān⁹². L’ensemble du Yémen repasse sous le contrôle de Damas [voir Carte 5].

Les vallées du Ḥaḍramawt, quant à elles, demeurent des poches locales de résistance. Suivre l’histoire de la région après la révolte est extrêmement complexe, tant les sources restent évasives sur la question. Mais Ibn al-Ḥusayn, historien yéménite tardif, affirme dans son *Ghāyat al-amānī* que les habitants du Ḥaḍramawt continuèrent à professer « l’avis des khārijites » (*ra’ī al-khawārij*) jusqu’à l’arrivée des Banū Ayyūb, c’est-à-dire à l’époque mamelouke⁹³. Les chroniques précisent en effet que la reconquête de la région fut bien plus laborieuse que ne fut celle du Yémen. Ibn ‘Aṭīyya affronta plusieurs soulèvements sur lesquels nous ne savons presque rien, hormis le nom de l’un des chefs de ces rébellions, un dénommé Yaḥyā b. Ḥarb al-Ḥimyarī⁹⁴. L’apparition d’une référence à Ḥimyar permet uniquement de formuler l’hypothèse qu’il s’agissait sans doute plus d’une réaction épidermique locale face à l’interventionnisme et au factionnalisme umayyade que d’une révolte proprement ibāḍite.

Il fallut du temps avant que le général umayyade ne mette le siège devant l’épicentre de la contestation, la ville fortifiée — nous avons la mention d’un *ḥiṣn* — de Shibām. Khalīfa b. Khayyāṭ nous dit que c’est un certain ‘Abd Allāh b. Sa‘īd, présenté comme le successeur de Ṭālīb al-Ḥaqq, qui était alors aux commandes⁹⁵. Ici, les versions divergent. Nous nous contenterons de relayer celle d’al-Iṣfahānī, qui rapporte qu’Ibn ‘Aṭīyya reçut l’ordre de retourner dans le Ḥijāz pour mener le pèlerinage. Sur la route du retour, son

90. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 211 ; Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 3 : 297.

91. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 210 ; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta’rīkh*, 391–92.

92. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 212 ; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta’rīkh*, 391–92 ; al-Azdī, *Ta’rīkh*, 113 ; Ibn al-Ḥusayn, *Ghāyat*, 1 : 125 ; al-Darjīnī, *Ṭabaqāt al-mashā’ikh*, 2 : 260–61 ; Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 3 : 298.

93. Ibn al-Ḥusayn, *Ghāyat*, 1 : 125.

94. Al-Iṣfahānī, *al-Aghānī*, 23 : 215 ; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta’rīkh*, 394–95.

95. Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ta’rīkh*, 394–95.

camp aurait été encerclé par des hommes de Hamdān, Murād et Kinda, confirmant là encore le caractère ethnique de la contestation locale. Le gouverneur umayyade est massacré, ce qui provoque une violente répression dans le Ḥaḍramawt, à la fin de l'année 130/748. Nous savons que les affrontements se poursuivent jusqu'en 142/759–60⁹⁶. Sous le règne de Jaʿfar al-Manṣūr (r. 138–56/754–75), le Ḥaḍramawt entre dans l'escarcelle du pouvoir abbasside et disparaît peu ou prou des sources, même si des communautés ibāḍites semblent avoir survécu.



Carte 5.
La contre-
offensive
umayyade dans
le Ḥijāz et au
Yémen

96. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, éd. Ibrāhīm, 8 : 508 ; Wilkinson, *Ibāḍism*, 183.

Cet exposé contextuel permet de mieux saisir les enjeux politiques, tribaux et militaires de la révolte de Ṭālib al-Ḥaqq, qui joue finalement un rôle mineur en comparaison avec la place centrale qu'occupe son émissaire omanais. En outre, nous voyons bien que ce soulèvement fut alimenté par le ressentiment des tribus d'Arabie du sud à l'égard de la dynastie umayyade, dont la *khuṭba* porte les stigmates. Il est temps désormais de se pencher plus en détails sur l'histoire de ce sermon afin d'en comprendre les spécificités et de saisir pleinement son originalité.

2. La *khuṭba* d'Abū Ḥamza dans la littérature arabe médiévale

Dans son article pour la seconde édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* portant sur la *khuṭba*, A. J. Wensinck rappelait que l'histoire de « l'éloquence de la chaire » dans les mondes musulmans restait encore à écrire⁹⁷. Certes, Ch. Pellat avait consacré quelques pages éclairantes sur le sermon dans l'islam iraquien des deux premiers siècles au prisme du *Bayān* d'al-Jāḥiẓ. Il y rappelait l'intérêt de prosateurs des plus fameux pour ces séquences oratoires. Relisant l'œuvre du polygraphe baṣrien, il soulignait néanmoins le hiatus qui apparaît sous la plume de ce dernier entre la *khuṭba* religieuse classique, que Jāḥiẓ regarde avec un certain ennui, et celle, politique, où se niche la véritable créativité oratoire des prêcheurs⁹⁸. Depuis cette riche étude parue au milieu des années 50, le panorama historiographique a singulièrement évolué et la *khuṭba* suscite désormais un intérêt aussi bien en tant que genre littéraire qu'en qualité de moment marquant de la vie politique et religieuse des sociétés musulmanes médiévales.

Ces dernières années ont vu un renouveau d'intérêt pour la problématique de la prédication (*da'wa*) et du sermon (*wa'z*) dans les débuts de l'islam. Des travaux récents se sont penchés sur l'art oratoire et les outils rhétoriques de l'argumentation utilisés dans les *disputatio* religieuses. S. Dähne a ouvert la voie avec la publication de sa thèse chez Peter Lang, en 2001⁹⁹. Toutefois, son travail se focalise exclusivement sur les motifs littéraires et rhétoriques, et très peu sur l'acte même du prêche ou même sur les processus historiographiques de passage de l'oral vers l'écrit puis de transmission de ces *khuṭba* dans des ouvrages de littérature. Il a depuis poursuivi ses travaux sur l'usage du Qur'ān dans les prêches¹⁰⁰, suivi par N. Schmid¹⁰¹.

97. A. J. Wensinck, « Khuṭba », dans *Encyclopédie de l'Islam*, éd. P. J. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel et W. Heinrichs, 2^{ème} éd., 5 : 76-77 (Leyde et Paris : Brill et G.-P. Maisonneuve & Larose, 1954-2005), 77.

98. Pellat, *Le milieu baṣrien*, 117-18.

99. S. Dähne, *Reden der Araber: die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur* (Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 2001).

100. S. Dähne, « Qur'anic Wording in Political Speeches in Classical Arabic Literature », *Journal of Qur'anic Studies* 3, n° 2 (2001) : 1-13 ; id., « Context Equivalence: A Hitherto Insufficiently Studied Use of the Quran in Political Speeches from the Early Period of Islam », dans *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, éd. S. Günther, 1-16 (Leyde : Brill, 2005). Voir aussi W. al-Qāḍī, « The Limitations of Qur'anic Usage in Early Arabic Poetry: The Example of a Khārijite Poem », dans *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, vol. 2, *Studien zur arabischen Dichtung*, éd. W. Heinrichs et G. Schoeler, 162-81 (Beyrouth et Stuttgart : Deutsche Morgenländische Gesellschaft et Steiner, 1994).

101. N. K. Schmid, « From Ethico-Religious Exhortation to Legal Paraenesis: Functions of Qur'anic *Wa'z* »,

Dans la lignée de ces recherches, T. Qutbuddin a consacré un article à l'art de la *khuṭba* puis un ouvrage de référence à l'art oratoire dans lequel elle se penche sur les techniques de persuasion, la structure des prêches et l'esthétique du sermon¹⁰². Elaborant une réflexion sur le caractère performatif du sermon dans le contexte des débuts de l'islam, elle propose, en introduction de son ouvrage, une définition mise à jour de la *khuṭba*, non plus uniquement centrée sur le sermon du vendredi :

The *khuṭbah* was an official discourse serving various religious, political, legislative, military, and other purposes, and containing diverse themes of piety, policy, urgings to battle, and law. It was extemporaneously composed and orally delivered in formal language to a large, live, public audience, during which the orator usually stood facing the audience¹⁰³.

Toujours à inscrire dans le cadre de ce renouveau récent, notons la soutenance de la thèse inédite de P. Klasova consacrée au pouvoir de la parole à l'époque d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714)¹⁰⁴. Quant au sermon d'Abū Ḥamza lui-même, notre contribution sera complétée par le travail mené parallèlement par A. Marsham et mentionné ci-dessus¹⁰⁵.

Le sermon dans les sources non-ibāḍītes : un kaléidoscope de versions différentes

Le champ est donc en plein renouvellement et, au cœur de ce chantier, le sermon d'Abū Ḥamza al-Shārī fait figure de pièce incontournable à l'étude de la rhétorique aux premiers siècles de l'islam. Comment comprendre le succès de cette *khuṭba* ? Plusieurs explications s'offrent à nous. Tout d'abord, par l'émotion provoquée par la prise des villes saintes, nous l'avons vu. Sur le plan historiographique, le prêche existe sous un grand nombre de variantes. On constate donc qu'il a connu une forme d'éclatement en fragments épars et inégaux qui livrent des informations plus ou moins détaillées.

La multiplicité des versions témoigne-t-elle d'une forme d'engouement des lettrés pour le sermon dans sa version écrite ? Sans doute, comment expliquer sinon la propension des oulémas à se réapproprier inlassablement les mots d'Abū Ḥamza al-Shārī ? Nous avons recensé douze versions du prêche dans les sources non-ibāḍītes [voir Tab. 1] et trois dans les sources du mouvement [voir Tab. 2]. Ce déséquilibre attire d'emblée l'attention du chercheur et montre que les adversaires des ibāḍītes ont, semble-t-il, accordé une place de choix à la *khuṭba* du leader de la révolte, nonobstant son rôle dans un mouvement insurrectionnel associé au khārijisme. À l'inverse, on ne peut qu'être surpris de voir le nombre réduit de sources ibāḍītes qui se sont intéressées à l'épisode.

Islamic Law and Society 24, n° 4 (2021) : 317–51.

102. T. Qutbuddin, « *Khuṭba*: The Evolution of Early Arabic Oration », dans *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, éd. B. Gruendler et M. Cooperson, 176–273 (Leyde : Brill, 2008) : id., *Arabic Oratory: Art and Function* (Leyde : Brill, 2019).

103. Qutbuddin, *Arabic Oratory*, 13. Pour une réflexion lexicographique sur le terme arabe de *khuṭba*, cf. id., « *Khuṭba* », 180–84.

104. P. Klasova, « Empire through Language: al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqāfi and the Power of Oratory in Umayyad Iraq » (PhD diss., Georgetown University, 2018).

105. Marsham, « “He Made All the Muslims’ Wealth that Was Pleasant” ».

Tab. 1. La khuṭba dans les sources non-ibāḍites

Auteur	Source	Pagination	Nombre de versions	Lieu du sermon
Khalīfa b. Khayyāṭ (m. ca. 240/854)	<i>Ta'rikh Khalīfa b. Khayyāṭ</i>	385–87	1	La Mecque
al-Jāhīz (m. 255/868)	<i>al-Bayān wa-l-tabyīn</i>	2 : 122–25	1	La Mecque
Ibn Qutayba (m. 276/889)	<i>ʿUyūn al-akhbār</i>	2 : 249–50	1	La Mecque
al-Balādhurī (m. 279/892)	<i>Ansāb al-ashrāf</i>	9 : 290–94	1	La Mecque
al-Ṭabarī (m. 310/923)	<i>Ta'rikh al-rusul wa-l- mulūk</i>	7 : 394–95	2	Médine
		7 : 395–97		Médine
Abū Zakariyyā al-Azdī al- Mawṣilī (m. 334/945–46)	<i>Ta'rikh Mawṣil</i>	104–8	1	La Mecque
Ibn ʿAbd Rabbih al- Andalusī (m. 328/940)	<i>al-ʿIqd al-farīd</i>	4 : 228	2	La Mecque
		4 : 231		Médine
Abū al-Faraj al-Iṣfahānī (m. 356/976)	<i>Kitāb al-Aghānī</i>	23 : 201–7	1	Médine
Ibn al-Athīr (m. 630/1223)	<i>al-Kāmil fi al-ta'rikh</i>	5 : 50–51	1	Médine
Ibn Kathīr (m. 774/1373)	<i>al-Bidāya wa-l-nihāya</i>	10 : 35–36	1	Médine

Tab. 2. La *khuṭba* dans les sources ibāḍites

Auteur	Source	Pagination	Nombre de versions	Lieu du sermon
Ibn Sallām al-Lawātī m. ap. 273/886–87	<i>Kitāb fīhi Badʿ al-islām wa-sharāʾiʿ al-dīn</i>	112–13	1	La Mecque
al-Darjīnī m. ca. 670/1271	<i>Kitāb Ṭabaqāt al-mashāʾikh bi-l-Maghrib</i>	2 : 266–67	2	La Mecque
		2 : 267–69		Médine
Ibn Sirḥān al-Izkawī m. ca. 1170/1757	<i>Kashf al-ghumma al-jāmiʿ li-akhbār al-umma</i>	2 : 410–20	1	Médine

En outre, la prolifération du prêche dans les sources sunnites et shīʿites s’est couplée à une forme de dissection du prêche originel — du moins est-ce la première impression du lecteur — qui semble avoir été découpé, réagencé et peut-être raccourci avant d’être intégré dans ces sources. Mais nous restons malgré tout prudent sur cette hypothèse, car elle est indéniablement le fruit du contraste entre ces versions courtes et la longueur de la déclinaison ibāḍite omanaise que l’on trouve chez Ibn Sirḥān al-Izkawī ; nous y reviendrons très vite. Partant, l’historien se trouve confronté à des versions aléatoires, dans lesquelles des éléments se recoupent cependant que d’autres apparaissent comme propres à une source. De plus, il est évident que le lieu même du sermon ne fait pas l’unanimité. La majorité des versions les plus anciennes situent le prêche à La Mecque, avant que Médine ne prenne le pas dans les sources plus tardives. À moins en réalité que les sources ne révèlent deux versions du sermon correspondant à deux *khuṭba*-s différentes : c’est l’hypothèse formulée par S. A. Frantsouzoff, suivi par Marsham, dont l’analyse fine des versions révèle effectivement l’existence probable de deux séquences oratoires¹⁰⁶ qui auraient été condensées en une seule par Ibn Sirḥān al-Izkawī.

En cela, le succès littéraire de la *khuṭba* s’explique aussi, selon nous, par la fascination qu’a suscité son éclatement. En effet, l’éparpillement de fragments du prêche dans des sources très variées, des chroniques historiques jusqu’aux ouvrages d’*adab* en passant par le *fiqh*, a érigé ce sermon en modèle du genre que des auteurs d’obédiences différentes ont jugé digne d’être préservé de l’inévitable oubli entraîné par une mise au ban d’un texte. La *khuṭba* n’a donc jamais cessé d’être recopiée, circulant dans des réseaux lettrés dont la réalité nous échappe encore en grande partie. En effet, un tel constat n’a jamais débouché sur une réflexion plus large quant aux raisons ayant poussé les polygraphes à conserver la *khuṭba*. Ce qui est néanmoins certain, c’est que c’est à partir du III^e/IX^e siècle que l’on

106. Frantsouzoff, « Les ibāḍites du Ḥaḍramawt », 65–66 ; Marsham, « “He Made All the Muslims’ Wealth that Was Pleasant” ».

commença à collecter les fragments de prêches¹⁰⁷, ce qui correspond à peu près à l'époque où furent composées les premières sources qui conservent des traces de la *khuṭba* étudiée ici.

Outre la dispersion dans des sources de nature hétéroclite, le sermon d'Abū Ḥamza semble aussi s'être diffusé dans l'Empire islamique, contribuant sans doute à son succès. Ainsi retrouve-t-on des fragments dans une source andalouse, le *ʿIqd al-farīd* d'Ibn ʿAbd Rabbih, et dans la chronique syrienne d'Ibn Kathīr. Toutefois, on ne peut manquer de relever un sérieux tropisme iraqien dans l'origine des sources qui nous transmettent des versions du prêche. La plupart des œuvres sont le produit d'oulémas bagdadiens, mais également baṣriens dans le cas d'al-Jāḥiẓ ou mossouliotes pour Abū Zakariyyā al-Azdī. Cela s'explique sans aucun doute par la concentration de savants autour de la cour califale iraqienne et par le développement des belles-lettres (*adab*), à partir de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle¹⁰⁸. Ce mouvement se caractérise par un désir de mise en ordre et de classement thématique (*ṣannafa*, *taṣnīf*, *muṣannaf*) des sciences ; ici entendu dans un sens large. Les chercheurs ont expliqué ces mutations par le besoin ressenti d'imaginer de nouvelles méthodes de stockage d'une matière orale devenue pléthorique, mais dont les modalités de préservation face à l'érosion du temps commençaient à susciter quelques craintes¹⁰⁹. Après tout, n'a-t-on pas justement ici un exemple frappant de cette captation d'une séquence rhétorique orale jugée mémorable, au sens premier du terme, et de sa mise par écrit dans une double optique de conservation et de mise à disposition d'un modèle de sermon, à une période où se développe un cérémoniel du pouvoir nécessitant de disposer de formules et de dispositifs oratoires fixes, véritables dispositifs mnémotechniques¹¹⁰ ? Dans cette perspective, nul doute que le prêche du général rebelle trouvait place dans des chrestomathies qui compilaient ces pièces incontournables du patrimoine lettré arabo-musulman en formation. Et qu'il ait été un membre de la terrifiante nébuleuse khārijite importait peu.

La fixation par l'écrit du sermon s'inscrivait d'ailleurs dans le cadre de cette admiration ambiguë qui se développe dans les discours de l'époque abbasside à l'égard des chefs khārijites, dont la piété, le courage et l'éloquence frappaient leurs coreligionnaires¹¹¹. Il n'est pas étonnant, sous cet angle, que la *khuṭba* d'Abū Ḥamza soit parfois insérée aux côtés d'autres prêches khārijites, comme ceux de Qaṭarī b. Fujā'a (m. ca. 78/697)¹¹², dont les

107. Qutbuddin, *Arabic Oration*, 21.

108. G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002).

109. I. Hassan, « Langue nomade en cour impériale. L'arabe d'Ibn al-Muqaffa' entre deux ères », *Bulletin d'études orientales* 65 (2017) : 221–46, ici 230–32.

110. A. Maršam, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2009), 154–64 ; Qutbuddin, *Arabic Oration*, 22–27.

111. Aillet, *L'archipel ibadite*, 47–50. Abū al-Faraj al-Iṣfahānī n'hésite pas, dans son récit de la révolte, à insister sur le courage et la vaillance des rebelles qu'il compare avec ironie à la tiédeur des soldats umayyades (cf. *supra*).

112. Qaṭarī b. Fujā'a était un client (*mawlā*) du clan de Tamīm, devenu un chef khārijite affilié à la tendance jusqu'au-boutiste azraqite. Il rompit avec Nāfi' b. Azraq en 78/697 et fut tué à la tête de son groupe l'année suivante. Sur le personnage, voir G. Levi Della Vida, « Qaṭarī b. al-Fudjā'a », dans *Encyclopédie de l'islam*, 4 :

qualités de tribun sont également fameuses. C'est le cas notamment chez al-Jāḥiẓ, dans la section qu'il consacre à l'art oratoire. À ce stade, il faudrait néanmoins poursuivre l'enquête afin de voir si d'autres facteurs explicatifs de la centralité iraquienne dans le processus de transmission pourraient être mis en lumière.

Les traductions de la khuṭba

Toujours est-il que ce monument de rhétorique a suscité la curiosité de plusieurs chercheurs, dont certains se sont attelés à des traductions partielles. Ces dernières sont toutefois rarement accompagnées d'un véritable commentaire. Les passages traduits ont souvent été extraits pour le besoin d'un chapitre et n'offrent pas de visibilité sur l'ensemble du prêche. P. Crone et M. Hinds le remarquaient dans leur ouvrage *God's Caliph* : un travail d'analyse plus précis qui s'intéresserait au sermon et à ses ressorts argumentatifs reste à mener¹¹³.

Dans son ouvrage publié en 1953 sur al-Jāḥiẓ et le milieu baṣrien, Pellat a entrepris la traduction du passage dédié à l'histoire des premiers califes et des Umayyades¹¹⁴. Mais il n'aborde le sermon qu'à la lumière des analogies entre sa version écrite et la *Risāla fī nābita* du polygraphe baṣrien. En 1962, J. A. Williams se penche quant à lui sur les mouvements sectaires auxquels il consacre un chapitre de son ouvrage *The Word of Islam*. Il propose une traduction d'un court passage de la *khuṭba*, en s'appuyant sur la version transmise par al-Ṭabari¹¹⁵. Dans les annexes de l'ouvrage susmentionné, P. Crone et M. Hinds ont proposé une traduction du passage déjà traduit par Pellat, dédié à l'usurpation du califat par les Umayyades¹¹⁶. Mais là encore, le sermon ne fait l'objet d'aucun commentaire. C'est à peu près le même extrait que T. Qutbuddin traduit en 2008, en annexe de son volumineux article sur l'art oratoire¹¹⁷. Plus récemment, Frantsouzoff est revenu sur la révolte de ʿAbd Allāh b. Yaḥyā et d'Abū Ḥamza al-Mukhtār b. ʿAwf dans un article dédié à l'histoire de l'ibādisme dans le Ḥaḍramawt¹¹⁸. L'auteur n'apporte pourtant que peu d'éléments nouveaux sur l'événement. En revanche, il amorce un nécessaire débat sur l'authenticité des sermons¹¹⁹. Selon lui, la *khuṭba* aurait dans un premier temps été transmise oralement,

783–84. Il est d'ailleurs connu pour avoir frappé des pièces de monnaie dont on possède des exemplaires. H.-L. Hagemann et P. Verkinderen, « Kharijism in the Umayyad Period », 491–92 pour les pièces et 496 pour une synthèse sur sa révolte.

113. P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986), 129.

114. Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiẓ* (Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953), 212–14.

115. J. A. Williams, *The Word of Islam* (Austin : University of Texas Press, 1962), 174–78.

116. Crone et Hinds, *God's Caliph*, 129–32.

117. Qutbuddin, « *Khuṭba* », 259–64.

118. S. Frantsouzoff, « Les ibādites du Ḥaḍramawt : quelques suggestions généalogiques et historiographiques », dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, éd. C. Aillet, 63–72 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2018), 65–66, 68–70.

119. Frantsouzoff, « Les ibādites », 65.

avant sa mise par écrit *a posteriori*. Cette séquence de transmission serait à l'origine d'une déformation du prêche et pourrait en expliquer la variété des versions¹²⁰. Partant, il propose une comparaison de deux variantes transmises par al-Darjīnī et Ibn Khayyāṭ, et une traduction d'une portion jusqu'alors jamais traduite. Mais l'analyse de la *khuṭba* reste d'une ampleur limitée. Frantsouzoff ne dissèque que très peu le texte et se penche sur une section succincte du sermon.

Ce constat établi, l'édition d'une nouvelle version, sensiblement plus longue et produite en contexte ibāḍite omanais tardif nous paraissait imposer une traduction commentée de l'intégralité du prêche. La restitution de l'ensemble du sermon est un prérequis à sa recontextualisation et à sa compréhension dans son contexte littéraire et historique tardo-antique. Elle ouvre également la porte à une analyse de sa forme étendue telle qu'elle circulait à Oman au XII^e/XVIII^e siècle et permet de s'interroger sur la résonance mémorielle de la *khuṭba* pour les ibāḍites de l'époque moderne. Il nous a paru impératif de mener ce travail à bien, afin de proposer une version aisément accessible de ce texte enfoui dans une source méconnue.

La version omanaise : contexte historique et enjeux heuristiques

La version étendue de la *khuṭba* dont nous proposons la traduction ici est localisée dans le *Kashf al-ghumma al-jāmi' li-akhbār al-umma*, attribué à l'ouléma ibāḍite omanais Sirḥān b. Sa'īd b. Sirḥān b. Sa'īd b. 'Umar al-Sirḥānī al-'Umānī al-Izkawī. I. al-Rawas le fait naître en 1060/1650 et mourir en 1150/1737¹²¹, sans toutefois que ces dates ne soient réellement corroborées dans d'autres sources ibāḍites. S. al-Baṭṭāshī estime, quant à lui, que l'auteur du *Kashf* était encore vivant en 1167/1753–54.

La vie de l'homme nous échappe en grande partie, faute d'une meilleure connaissance de l'histoire omanaise et de l'historiographie régionale moderne. Mais il était sans doute originaire d'Izkī, dans la région du Jawf, à l'entrée du territoire ibāḍite médiéval¹²² où il s'installa et travailla¹²³. Selon F. al-Sa'dī, il aurait vécu à l'époque de l'imam Aḥmad b. Sa'īd al-Būsa'īdī (1157–66/1744–83) et aurait même pris part à la seconde *bay'a* qui lui fut accordée¹²⁴. On situe communément sa mort à la fin de la première moitié ou au début de

120. *Ibid.* 65–66.

121. I. al-Rawas, *Naḥra 'alā al-maṣādir al-tārīkhiyya al-'umāniyya* (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1993), 22.

122. Située à la confluence du wādī Ḥalfayn et du wādī Samā'il, l'oasis occupait une position stratégique au sortir de la brèche de Samā'il, qui gardait l'entrée de l'espace contrôlé par l'imamat. Si nous manquons d'informations précises sur l'histoire de l'implantation, on sait qu'il s'agissait d'un centre ibāḍite de premier ordre dans lequel étaient installés de nombreux oulémas. Cf. J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge : Cambridge University Press, 1987), 29 et 126.

123. Al-Baṭṭāshī, *Ithāf al-a'yān fī ta'rīkh ba'ḍ 'ulamā' 'Umān* (Mascate : Maktabat al-mustashār al-khāṣṣ li-jalālat al-sulṭān li-l-shu'ūn al-dīniyya wa-l-ta'rīkhiyya, 2016), 3 : 239–41 ; 'A. al-Sālimī et M. K. Imām, éd., *Mi'at kitāb ibāḍī* (Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-dīniyya, 2013), 2 : 217–32. Il est également brièvement mentionné parmi les auteurs modernes dans C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leyde : Brill, 1938), 2 : 569, 823, sans date et ni informations sur sa vie.

124. F. al-Sa'dī, *Mu'jam shu'arā' al-ibāḍiyya* (Mascate : Maktabat al-jīl al-wā'id, 2007), 1 : 148–49.

la seconde moitié du XII^e/XVIII^e siècle¹²⁵. Ibn Sirḥān est donc un homme de la transition entre l'époque des souverains ya'ārība et celle des leaders de la dynastie al-Būsa'īd¹²⁶. Ce point est d'une importance capitale pour saisir les enjeux de son œuvre.

En effet, la renaissance intellectuelle (*nahḍa*) consécutive à l'émergence de la dynastie ya'ruba et son corollaire, la naissance d'un État au sens moderne du terme, semblent avoir nécessité un effort de relecture et de réécriture du passé régional, lequel s'est traduit par un effort de recopiage massif de textes médiévaux¹²⁷. Après la période nabḥānide (ca. VI^e siècle–1034/ca. XII^e siècle–1624), souvent décrite comme les *dark ages* omanais¹²⁸, les oulémas ibāḍites des XI^e–XII^e/XVII^e–XVIII^e siècles ont ressenti le besoin de lier le nouvel imamat à ceux de l'époque médiévale. Après l'émiettement des suzerainetés qui avait caractérisé ces siècles obscurs¹²⁹, il fallait restaurer de la continuité, ce qui passait par la mise en récit des origines de l'ibāḍisme. Le *Kashf al-ghumma* est donc la toute première chronique historique du mouvement et d'Oman, même si l'ensemble est en réalité un écheveau complexe de matériaux hétéroclites, le lecteur y retrouvant également des sections hérésiographiques, polémiques, théologiques et généalogiques. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'œuvre a été rapidement éditée traduite et utilisée de façon partielle¹³⁰, notamment dans le contexte

125. I. al-Rawas, *Oman in Early Islamic History* (Reading : Ithaca Press, 2000), 10–12.

126. Sur ces dynasties, voir Wilkinson, *The Imamate Tradition*, 218–25 pour les Ya'ārība, et 226–45 pour les al-Būsa'īd.

127. J. C. Wilkinson, « A Historic Perspective on the *Nahḍa* », dans *Oman, Ibadism and Modernity*, éd. A. Al Salimi et R. Eisener, 25–35 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2018), 28 ; E. Baptiste, « Des vallées du pays ibadite aux littoraux du sultanat : une histoire patrimoniale des manuscrits ibadites omanais », *Arabian Humanities* 15 (2022), §89–91. Sur la renaissance ibāḍite à Oman, voir A. N. Ghazal, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s–1930s)* (New York : Routledge, 2010), 20–37.

128. Du fait d'un soudain tarissement des pratiques de l'écrit, la période nabḥānide est surtout un trou noir extrêmement difficile à étudier. On se réfèrera tout de même aux travaux incontournables d'A. Al Salimi, « Different Succession Chronologies of the Nabḥānī Dynasty in Oman », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32 (2002) : 259–268, et « The Nabḥānīs: A Sketch for Understanding », *Studi Magrebini* 18, n° 1 (2020) : 85–108. Il faut sans doute être très prudent dans l'appréhension de cette période qui a souffert de la description négative qu'en ont fait les ibāḍites *a posteriori*, alors même que plusieurs familles nabḥānides soutenaient l'ibāḍisme. Wilkinson, « A Historic Perspective », 27.

129. M. Valeri, *Le sultanat d'Oman. Une révolution en trompe-l'œil* (Paris : Éditions Karthala, 2007), 25.

130. Notamment par E. C. Ross, *Annals of Oman to 1728; Outlines of the History of Oman, 1728–1883* [by] E.C.Ross; *Note on the Tribes of Oman* [by] S. B. Miles; *Note on the Sect of Ibadhiyah of Oman* [by] E. C. Ross; *Tenets of the Ibadhi sect* [by] Sirhan ibn Sa'īd ibn Sirhan. *Newly introduced by P. Ward* (Cambridge : Oleander Press, 1984) ; id., « Annals of Oman from Early Times to the Year 1728 A.D. », *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 43, n° 1 (1874) : 111–96 ; id., « Translation of Chapter xxix of *Kashf al-Ghumma al-jāmi' li-akḥbār al-Umma* by Sirḥān b. Sa'īd al-'Alawī (al-Izkawī). On the Tenets of the Ibādhi Sects », *Report on the Administration of the Persian Gulf Political Residency for 1880/81* (1881) : 46–51. Voir également, P. Cuperly, trad., « Chapitre xxix du *Kašf al-ḡumma li-ahḅār al-umma* », dans *Toute langue dit Dieu. Théologie ibadite*, éd. Y. D. Addoun et S. Mestaoui, 215–223 (Paris : Geuthner et Ibadica, 2020) ; H. Klein, trad., *Kapitel xxxiii der anonymen arabischen Chronik Kašf al-ḡumma al-ḡāmi li-ahḅār al-umma, betitelt Ahḅār ahl 'Omān min auwal Islāmihim ilā ḥṭilāf kalimatihim* („Geschichte der Leute von Oman von ihrer Annahme des Islam bis zu ihrem Dissensus“) *auf Grund der Berliner Handschrift unter Heranziehung verwandter Werke herausgegeben von Hedwig Klein* (Hambourg : Druck von J. J. Augustin, 1938).

de la colonisation britannique de l'Arabie de l'est : elle offrait en effet un condensé accessible et succinct du credo ibādite et du positionnement dogmatique de ces musulmans vis-à-vis des autres religions. Force est de constater néanmoins qu'en dépit de cet intérêt précoce, un travail d'analyse systématique de l'ensemble du *Kashf*, qui nous permettrait de mieux saisir le projet d'Ibn Sirḥān et les articulations de cette source, fait toujours cruellement défaut. De manière plus générale, cet indépassable filtre historiographique de l'époque ya'ariba n'est toujours pas pris en compte avec suffisamment de sérieux par les historiens de l'ibādisme, alors même que l'accessibilité des textes médiévaux du mouvement est conditionnée par ce prisme. En effet, l'immense majorité des manuscrits qui nous sont parvenus et qui renferment les sources relatives aux imamats médiévaux datent de la période des imams ya'ariba. Contentons-nous de citer en guise d'exemple les deux épîtres de 'Abd Allāh b. Ibād, fondateur éponyme de l'ibādisme, que le *Kashf al-ghumma* d'Ibn Sirḥān al-Izkawī est l'une des premières sources à nous transmettre.

Nous n'irons pas au-delà de ces considérations ici. Elles suffisent, nous pensons, à soulever l'important défi heuristique que pose l'utilisation de ces sources. Elles imposent l'inévitable question de l'authenticité de ces matériaux et de leur possible reconfiguration afin de servir au mieux les besoins historiographiques des oulémas modernes. Wilkinson a même argué qu'Ibn Sirḥān al-Izkawī ne fut probablement que le compilateur (peut-être même le continuateur ?) d'une œuvre antérieure de la fin du Moyen Âge¹³¹. Cette hypothèse est alimentée par la mention d'un ouvrage intitulé *Kashf al-ghumma fī ikhtilāf al-umma* dans la liste des ouvrages ibādites incontournables établie par al-Barrādī dans le Maghreb de la seconde moitié du IX^e/XIV^e siècle. L'ibādite affirme néanmoins n'avoir pas vu l'ouvrage, malgré une commande passée auprès de la communauté de La Mecque pour en obtenir une copie¹³². Dans une liste anonyme des ouvrages ibādites essentiels sans doute composée à Oman dans le courant du X^e/XVI^e siècle, deux sources portant un titre évocateur sont citées : l'une est appelée *Kashf al-ghumma fī iftirāq al-umma*¹³³ et l'autre *Kashf al-ghumma wa-bayān firaq al-umma*¹³⁴. Nous relevons tout de même ici que ces titres, s'il s'agit bien de la même œuvre, mettent l'accent sur la division (*ikhtilāf, iftirāq, firaq*) à travers un lexique familier à qui fréquente l'hérésiographie. À l'opposé, la source que nous possédons et qui est attribuée à Ibn Sirḥān est éditée sous un titre plus générique qui met en avant le travail de collecte exhaustive des *akhbār* à l'initiative du lettré. On ne retrouve en revanche pas trace d'ouvrage portant ce titre dans la *Lum'a al-marḍiyya* du cheikh 'Abd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī.

La version de la *khuṭba* que nous nous proposons de traduire ici est donc spécifiquement omanaise, ce qui explique qu'elle n'a pas connu le succès qu'elle mérite, faute notamment

131. J. C. Wilkinson, « Bio-biographical Background to the Crisis Period in the Ibādī Imamate of Oman (End of 9th to End of 14th Century) », *Arabian Studies* 3 (1976) : 137–88, ici 142–43.

132. Al-Barrādī, *al-Jawāhir*, 237 ; 'Abd al-Kāfī, *al-Mūjaz*, éd. 'Ammār al-Ṭālibī, *Ārā' al-khawārij al-kalāmiyya. Al-Mūjaz li-Abī 'Ammār 'Abd al-Kāfī al-Ibādī* (s.l. : Mawfām li-l-nashr, 2013), 2 : 287 ; A. Motylinski, « Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite », *Bulletin de correspondance africaine* 4, n° 3 (1885) : 15–72, ici 31.

133. Anonyme, *Risāla fī ma'rifat kutub ahl 'Umān*, éd. Sulṭān b. Mubārak b. Ḥamād al-Shaybānī (Mascate : Maktabat Masqaṭ, 2018), 34.

134. *Ibid.*, 26.

d'une méconnaissance pour le moins préjudiciable de l'histoire de l'Arabie orientale à l'époque moderne. Cela ne veut pas dire que son contenu est entièrement inédit, bien au contraire. Mais d'importantes sections du texte ne se trouvent nulle part ailleurs, ce qui soulève la question de leur origine et de leur intégration dans la version d'Ibn Sirḥān al-Izkawī. L'édition récente du *Kashf al-ghumma* accompagnée d'un appareil critique offre donc désormais l'occasion de se confronter à un texte singulier, quoique posant d'innombrables problèmes d'authenticité. En effet, une analyse interne du sermon suggère que cette version longue est en réalité un agrégat de plusieurs textes, ce qui expliquerait son volume significatif en comparaison des autres fragments.

La transmission du texte vers le contexte omanais : le rôle d'al-Haytham b. 'Adī et l'hypothèse d'une étape maghrébine

La version que nous analysons ici est introduite par un *isnād* — fait rare dans la littérature ibāḍite — très bref, mais dans lequel apparaît un nom qui retient notre attention : celui d'al-Haytham b. 'Adī. L'homme est un *akhbārī* notoire de Kūfa, qui aurait vécu dans la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle et serait mort en 207/822¹³⁵. Al-Jāḥiẓ le considère comme un khārijite ṣufrite¹³⁶. Il est également l'auteur présumé d'un abrégé sur les innovations de 'Uthmān et sur l'imamat de 'Alī, le *Mukhtaṣar min kitāb fihi Ṣifāt aḥdāth 'Uthmān b. 'Affān wa-mā naqama al-muslimūn 'alayhi wa-ṣifāt maqṭalihi wa-mubā'ayat al-nās 'Alī b. Abī Ṭālib min bad'īhi*, partiellement repris par al-Barrādī dans ses *Jawāhir*¹³⁷. Toutefois, comme l'a bien montré W. Madelung, les oulémas ibāḍites ne partageaient visiblement pas le point de vue d'al-Haytham dans son intégralité, puisqu'ils n'ont pas trouvé d'intérêt à transmettre la partie du *Mukhtaṣar* sur le règne d'Ibn Abī Ṭālib et se sont contentés de rapporter la section où il est fait état du népotisme de Uthman b. 'Affān qui a conduit à son assassinat¹³⁸.

En l'état, il est vraisemblable que le sermon d'Abū Ḥamza ait circulé au sein des milieux ibāḍites dans la version transmise par Ibn 'Adī et qu'il était connu dans le Maghreb du IX^e/XIV^e siècle, exactement comme le *Mukhtaṣar* susmentionné¹³⁹. Cela est attesté par la mention, dans la liste des ouvrages essentiels du mouvement dressée par al-Barrādī, d'un ouvrage anonyme et désormais perdu, contenant la « *sīra* » de 'Abd Allāh b. Yaḥyā, dans laquelle on retrouverait les sermons d'Abū Ḥamza¹⁴⁰.

135. Pour plus d'éléments biographiques, cf. S. Leder, *Das Korpus al-Haytham ibn 'Adī (st. 207–822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aḥbār Literatur* (Francfort-sur-le-Main : V. Klostermann, 1991), 289–91.

136. Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn. (Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1998), 1 : 347.

137. Anonyme, *Mukhtaṣar min kitāb fihi Ṣifāt aḥdāth 'Uthmān b. 'Affān wa-mā naqama al-muslimūn 'alayhi wa-ṣifāt maqṭalihi wa-mubā'ayat al-nās 'Alī b. Abī Ṭālib min bad'īhi*, dans *Ibāḍī Texts from the 2nd/8th Century*, éd. Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 350–68 (Leyde : Brill, 2018).

138. W. Madelung, « Al-Haytham b. 'Adī on the Offences of the Caliph 'Uthmān », dans *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proceedings of the 23rd Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, éd. G. Contu, 47–51 (Leuven : Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2012), 49.

139. 'Abd al-Kāfi, *al-Mūjaz*, 2 : 283 ; Motylinski, « Bibliographie du Mzab », 16. La liste, plus courte, qui se trouve à la fin du *Jawāhir* ne mentionne pas le *Mukhtaṣar*.

140. 'Abd al-Kāfi, *al-Mūjaz*, 2 : 286–87 ; Motylinski, « Bibliographie du Mzab », 20–21. Al-Barrādī attribue

Dans la mesure où nous n'avons aucun indice sur les intermédiaires entre al-Haytham et la version moderne d'Ibn Sirḥān al-Izkawī, il est — du moins pour le moment — impossible de reconstituer le cheminement exact de cette matière oratoire à travers le temps et l'espace. Nous sommes contraints de nous limiter à formuler l'hypothèse que le sermon aurait transité par les communautés ibāḍites maghrébines, au sein desquelles un effort de reconstruction de l'histoire des origines à compter du v^e/xi^e siècle est attesté et a été documenté par les travaux de Wilkinson et de Gaiser.

À la manière du *Kitāb Abī Sufyān*, relatant la trajectoire des premiers ibāḍites de Baṣra, et dont la matière historique fut ensuite intégrée dans les ouvrages biographiques du Maghreb, il n'est pas impossible que le sermon ait été préservé (et peut-être complété, ou du moins réarrangé ?) par l'intermédiaire des cercles maghrébins¹⁴¹. Cela pourrait d'ailleurs expliquer la présence d'une version ibāḍite intermédiaire — n'oublions pas que nous n'en avons que trois ! — dans le *Bad' al-islām* d'Ibn Sallām al-Lawātī¹⁴². Puis, la *khuṭba* aurait fait le chemin inverse, réintégrant la littérature omanaise à l'orée de l'époque moderne, à un moment où l'histoire des premiers oulémas, des débuts de l'ibāḍisme et de l'expansion de la prédication en Arabie est pour la première fois collectée et mise par écrit en un récit cohérent et ordonné.

À n'en pas douter, les communautés ibāḍites de l'Occident musulman ont été des conservatoires du corpus juridique des origines, comme la *Mudawwana* d'Abū Ghānim al-Khurāsānī ou les *Rasā'il* de Jābir b. Zayd, le père fondateur supposé de l'ibāḍisme¹⁴³. Si la réalité des liens entre le Maghreb et l'Orient nous échappent encore dans une large mesure, le pèlerinage autant que l'implication des ibāḍites dans le commerce ont permis des contacts, dynamisé les échanges intellectuels et rendu possible la circulation d'ouvrages¹⁴⁴.

Il s'agit là, une fois encore, d'une assertion que nous laissons au stade d'hypothèse de travail et qu'il conviendra d'approfondir à l'avenir. Cela nécessitera un chantier historiographique ambitieux qui aura pour finalité d'identifier la provenance des matériaux du *Kashf al-ghumma*. Nous pourrions alors espérer comprendre les mécanismes de composition de l'ouvrage.

également un ouvrage intitulé *al-Ash'ār* à l'imam du Ḥaḍramawt.

141. Wilkinson, *Ibāḍism*, 161–65 ; A. Gaiser, « North African and Omani Ibāḍī Accounts of the *Munāẓara*: A Preliminary Comparison », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 132 (2012) : 63–73, ici 71.

142. Cf. tab. 2.

143. M. Dridi, « La communauté ibadite entre Orient et Occident musulmans (iii^e/ix^e-vii^e/xiii^e siècle) : une histoire d'échanges et de construction identitaire » dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, éd. C. Aillet, 348–66 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2018), 357–58 ; 'A. K. Ennami, « A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa », *Journal of Semitic Studies* 15, n° 1 (1970) : 63–87, ici 65–69.

144. C. Aillet, « Connecting the Ibāḍī Network in North Africa with the Empire (2nd–3rd/8th–9th Centuries) », dans *Transregional and Regional Elites — Connecting the Early Islamic Empire*, éd. H.-L. Hagemann et S. Heidemann, 421–43 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2020) ; Wilkinson, *Ibāḍism*, 218–19 ; Dridi, « La communauté ibadite », 359–60.

3. La *khuṭba* : structure et caractéristiques

Il nous faut désormais nous plonger dans les arcanes du texte dans sa version la plus longue. Le sermon tel qu'il est nous transmis par Ibn Sirḥān al-Izkawī se trouve aux pages 410–20 du tome 2 du *Kashf al-ghumma*. Il se compose de 3 grandes parties.

L'introduction se structure en trois temps et reprend un déroulé familier pour quiconque fréquente des épîtres ou des textes doctrinaux iraqiens anciens. Le sermon s'ouvre ainsi par un appel à la piété (*waṣiyya bi-l-taqwā*), élément incontournable d'une séquence oratoire, que Qutbuddin décrit comme « une injonction générale qui encadre et soutient l'ensemble¹⁴⁵ ». Cet appel à la piété est suivi par le *taḥmīd*, également incontournable dans ce type de texte¹⁴⁶. Puis Abū Ḥamza lance la *khuṭba* par un aperçu de l'histoire sacrée, qu'il décompose en deux grands moments, le « *mission topos* » (§4) puis le « *caliphal topos* » (§5–19), pour reprendre la typologie de M. Cook¹⁴⁷.

La deuxième partie consiste en une attaque frontale contre ses adversaires, les Umayyades d'une part (§20), mais également les shī'ites (§21). Puis, contestant les critiques qui leur avaient été adressées par leurs contempteurs, Abū Ḥamza contre-attaque et défend ses compagnons (§22). S'ensuit une longue digression juridique (§23–27) dans laquelle le chef ibāḍite aborde plusieurs thématiques, dont la juste manière de mener le *jihād* mais également quelques règles de pureté rituelle. Après avoir abordé les marqueurs de la tyrannie et ceux de la bonne guidance, Abū Ḥamza expose les fondements de la normativité ibāḍite destinés à clarifier ses positions devant tous. Cette partie du sermon ne se trouve nulle part ailleurs dans les sources externes.

La dernière partie (§28–31), plus hétéroclite, se déploie en deux séquences : d'une part, une nouvelle attaque contre les Umayyades, dans laquelle nous retrouvons quelques éléments factuels sur les affrontements ayant eu lieu au cours de la révolte (§28–30) puis une adresse directe à l'auditoire, sommé de choisir entre trois positions, préfigurant la bataille finale à venir (§31).

La khuṭba dans son contexte littéraire : problématiques d'authenticité

Ce travail ne vise en rien à traiter de l'intégralité des éléments intéressants du sermon ni à fournir une analyse en tout point exhaustive du prêche. Nous pensons toutefois avoir identifié plusieurs indices qui prêchent en faveur d'une authenticité de la *khuṭba*, tout du moins dans sa version écrite. Cette dernière semble bien appartenir, au moins en partie, à un milieu littéraire partagé au II^e/VIII^e siècle. En cela, nous prenons — prudemment — le contre-pied de Pellat qui affirme que

145. Qutbuddin, *Arabic Oration*, 289.

146. J. van Ess, « Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, n° 1 (1976) : 25–63, ici 27. Sur ces éléments rhétoriques, cf. l'utile synthèse dans A. Al Salimi, *Ibāḍism East of Mesopotamia: Early Islamic Iran, Central Asia and India* (Berlin et Beyrouth : Klaus Schwarz Verlag et Dār al-Fārābī, 2016), 42.

147. M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981), 7.

[...] pendant le premier siècle de l'Islām, la tradition orale — fixe par la suite et utilisée par les grands chroniqueurs —, s'attache bien moins aux faits eux-mêmes qu'aux paroles qu'ils provoquèrent et, n'était la crainte de généraliser, nous pourrions dire que l'histoire de ce siècle est, pour une bonne part, une véritable collection de « mots historiques » dont on connaît le degré réduit d'authenticité¹⁴⁸.

À l'inverse, nous ne souscrivons pas non plus à la toute confiance que F. Sanagustin place dans la poésie khārijite, « chant du cygne de la tradition archaïque dans la littérature arabe¹⁴⁹ », qui fut trop peu l'objet d'études comparées pour brandir un tel argument. Ces matériaux doivent être abordés par l'historien avec une extrême prudence — ce qui n'est pas toujours l'attitude prévalant dans les travaux sur le sujet — tant les paramètres techniques à prendre en compte dans leur analyse sont nombreux.

Affirmons d'emblée notre position : dans le texte, seule la partie proprement juridique semble clairement avoir été ajoutée *a posteriori*, dans un contexte où le *fiqh* était cristallisé ; ou en passe de l'être. Il ne s'agit pas ici de dire que le reste est entièrement d'époque, mais de relever que ces quelques paragraphes s'apparentent à une *fatwā* tardive, dans laquelle les règles du droit sont déjà bien fixées. Soudainement, les traces de l'oralité disparaissent alors qu'elles sont omniprésentes dans le reste du texte, et laissent place à un discours policé. Une exception tout de même laisse penser au lecteur que ces paragraphes s'appuient sur un corpus de normes qui circulaient déjà anciennement : le paragraphe 27 est introduit par la formule impersonnelle archaïque « et on a dit » (*wa-qad qīla*), très répandue dans les sources anciennes du droit¹⁵⁰.

Quel sens pouvons-nous donner à l'intrusion de cette séquence juridique ? Pouvons-nous simplement en dater le contenu et ainsi nous risquer à faire une suggestion quant à son hypothétique intégration dans la version longue du sermon ? Une première constatation s'impose : le passage normatif en question se divise lui-même en deux parties. La première, qui correspond au paragraphe 23, est constituée de segments très courts, essentiellement à l'impératif et concernant, dans leur immense majorité, des règles Qur'āniques appartenant à la catégorie juridique des *mu'āmalāt*, soit le droit des interactions entre croyants. Rien de tout cela ne sonne spécifiquement ibādite, mais s'apparente bien plus à un corpus de normes partagées dont on trouve trace dans d'autres sources de la première moitié du I^{er}/VIII^e siècle¹⁵¹. C'est le cas d'un passage de l'épître de Sālim b. Dhakwān, traduite et commentée par P. Crone et F. Zimmermann, dans lequel l'énigmatique auteur aborde la question du

148. Pellat, *Le milieu baṣrien*, 120.

149. F. Sanagustin, « Une poésie de combat : la poésie kharédjite », dans *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, éd. F. Sanagustin, 45–52 (Lyon : Maison de l'Orient de la Méditerranée, 2001), 50.

150. Jābir b. Zayd, *Rasā'il al-imām Jābir b. Zayd al-Azdī*, éd. Firḥān b. 'Alī al-Ja'birī (Masqat : Maktabat al-Ḍāmirī li-l-nashr wa-l-tawzī', 2013), ou encore Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī, *Early Islamic Law in Basra in the 2nd/8th Century: Aqwāl Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī*, éd. Abdulrahman Al Salimi (Leyde : Brill, 2018), deux sources très anciennes composées à Baṣra dans lesquelles tous les avis légaux sont ainsi introduits. Sur ces archaïsmes, voir M. Muranyi, *The First Compendium of Ibadī Law: The Mudawwana by Abu Ghanim al-Khurasani* (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2018), 61–68.

151. Cf. note précédente.

mariage avec des femmes n'appartenant pas au groupe (*qawm*) des ibāḍites, mais également de la *Sīra* de Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, probablement écrite à Oman à l'époque d'al-Julandā b. Mas'ūd¹⁵². Le substrat juridique qui sous-tend ce développement remonte donc sans doute à l'époque des premiers imamats, mais paraît avoir été réarrangé et sans doute étayé à l'époque où le droit se codifie, c'est-à-dire à partir de la toute fin du III^e/IX^e siècle.

La seconde partie de cette section juridique, qui se compose des paragraphes 24–27, est différente. On y retrouve des éléments relatifs aux règles de la guerre sainte (*jihād*). Abū Ḥamza envisage l'ensemble des possibilités en fonction de l'adversaire (*majūs, ahl al-qibla*, idolâtres) et en fonction des modalités d'engagement du conflit (se trouve-t-on en territoire musulman ou polythéiste ? Est-ce les ibāḍites qui sont à l'offensive ou leurs adversaires ?). Il est aussi brièvement question des prérogatives de l'imam en cas d'attaque contre d'autres musulmans. Nous ne sommes donc plus ici dans le domaine de la Loi révélée mais dans celle, spécifiquement ibāḍite, produit de l'interprétation des oulémas.

Ces éléments juridiques étaient-ils solidement fixés dans l'ibāḍisme du milieu du II^e/VIII^e siècle ? Rien n'est moins sûr et cette fois-ci, le corpus des *siyar* omanais n'offre pas de confirmation. Les sources que nous possédons pour cette époque nous renseignent en revanche sur l'effort de « taxinomisation » des autres hommes avec lesquels évoluaient les ibāḍites. Bien entendu, cette obsession pour les noms (*asmā'*) allait de pair avec celle des statuts juridiques (*aḥkām*) qui, eux-mêmes, conditionnaient la possibilité de l'alliance et de la dissociation (*al-walāya wa-l-barā'a*) et régissaient les conditions d'entrée en guerre¹⁵³. Mais il faut attendre les épîtres juridiques d'Abū Ḥasan al-Bisyāwī¹⁵⁴ (m. probablement au milieu du IV^e/X^e siècle) pour découvrir la première mise en ordre juridique de la loi de la guerre. Cet ouléma omanais, originaire de l'oasis de Bisyā, dans les environs de Bahlā, étudia le *fiqh* avec Abū Muḥammad b. Baraka, l'un des principaux lettrés du IV^e/X^e siècle omanais¹⁵⁵. Son héritage est considérable, notamment dans le domaine de la pensée politique, puisqu'il est, à notre connaissance, un pionnier dans l'édification d'une véritable théorie politique de l'imamat, elle-même très marquée par le développement du schisme entre l'école de Rustāq (à laquelle il appartient) et celle de Nizwā¹⁵⁶, produit de la guerre civile des années 273–80/886–93.

Mais revenons à notre sujet. Certes, la manière dont al-Bisyāwī présente ces codes de la guerre n'est pas formellement similaire à celle que l'on trouve dans notre *khuṭba*. Dans

152. P. Crone et F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān* (Oxford : Oxford University Press, 2001) 134–39 ; Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, *Sīrat Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī raḥimahu Llāh*, dans *Ibāḍī Texts from the 2nd/8th Century*, éd. Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 222–306 (Leyde : Brill, 2018), 267–68.

153. V. Hoffman, « The Development of an Ibāḍī Textual Tradition in the Arabian Peninsula », *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen*, 3 (numéro spécial) (2021) : 5–38, ici 17.

154. Parfois orthographié al-Bisyānī. Sur ce juriste, voir al-Baṭṭāshī, *Ithāf al-a'yān*, 1 : 300–307. Sur son héritage intellectuel, voir A. Al Salimi, « Themes of Ibāḍī/Omani *Siyar* », *Journal of Semitic Studies* 49, n° 2 (2009) : 475–514, ici 500 ; id., « Identifying the (Ibāḍī/Omani) *Siyar* », *Journal of Semitic Studies* 50, n° 1 (2010) : 115–62, ici 143–44, 148–49. Pour une liste de ses œuvres, voir 'Abd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī, *al-Lum'a al-marḍiyya min ashī'at al-ibāḍiyya* (Mascate : Dhākirat 'Umān, 2014), 154–57.

155. Al Salimi, « Themes », 496.

156. Hoffman, « The Development », 29 ; Wilkinson, *Ibāḍism*, 339.

sa *sīra* nommée *De l'imamat (Fī al-imāma)*, la matière est organisée selon le format de la question-réponse. Mais les thématiques sont similaires. La question des modalités d'entrée dans le conflit revient de façon lancinante, ainsi que celle des conditions de la collecte des taxes en cas de conflit, le tout considéré à l'aune du statut juridique de l'ennemi.

La convergence entre ce matériel juridique qui semble inséré de manière impromptue dans le sermon et le processus de cristallisation d'une jurisprudence de la guerre en contexte omanais dans le courant du ^{iv}/^e siècle n'est peut-être pas si déconnectée. Dans son ouvrage *al-ʿUqūd al-fīḍiyya fī taʾrīkh al-ibāḍiyya*, S. al-Ḥārithī avançait l'hypothèse selon laquelle l'entreprise de collecte des épîtres rédigée depuis les débuts du mouvement aurait débuté précisément à l'époque d'al-Bisyāwī et que ce dernier en aurait été un acteur de premier plan¹⁵⁷. Si l'on accepte l'idée, couplée à celle que l'on assiste, à cette même période, à une rationalisation du droit politique, nous pourrions tout à fait imaginer que ces paragraphes de la *khuṭba* sont une adjonction postérieure datable de ce milieu du ^{iv}/^e siècle. Il est toutefois difficile d'aller plus loin dans notre démonstration, faute d'éléments probants et l'hypothèse, qui reste fragile, sera sans doute amenée à être discutée à l'aune des nouvelles sources en cours d'édition.

Ce qui semble clair, en revanche, c'est le rôle que joua ce matériel juridique à l'époque de la rédaction du *Kashf al-ghumma*. Souvenons-nous que l'ouvrage fut vraisemblablement composé au milieu du ^{xii}/^{xviii} siècle, soit à une période marquée à la fois par la formation d'un État moderne à Oman, mais également par de massifs et latents conflits avec des puissances extérieures, qu'il s'agisse des Portugais, expulsés d'Oman en 1060/1650 ou des forces iraniennes, que les Omanais affrontent à plusieurs reprises en 1150/1737 et 1193/1779¹⁵⁸. Dans ce contexte trouble, la reconstitution de la *khuṭba* dans sa version complète — voire même édulcorée — entre parfaitement dans le cadre de cette poussée historique qui s'empara des oulémas, désireux de présenter Oman comme une entité indépendante depuis les origines de l'Islam, mais également d'ancrer la normativité guerrière ibāḍite dans un héritage glorieux remontant aux pères fondateurs du mouvement.

Là encore, les parallèles doivent être faits avec prudence et les interprétations de ces phénomènes historiographico-politiques restent du domaine de l'hypothétique, mais en l'état, il nous semble cohérent de proposer ce nouveau cadre de lecture du texte dans sa version moderne. Le sermon trouve ici une résonance particulière une fois mis au contact de la conjoncture qui prévalait lorsque l'œuvre fut achevée dans la forme qu'on lui connaît.

Notre analyse paraît en tout cas confirmer l'idée d'une adjonction postérieure, même si

157. S. al-Ḥārithī, *al-ʿUqūd al-fīḍiyya fī taʾrīkh al-ibāḍiyya*, 145, cité dans Al Salimi, « Identifying », 119. La question de la collecte des épîtres reste un processus historique et historiographique méconnu sur lequel il conviendrait d'enquêter afin d'éclairer les modalités de constitution d'un corpus. Sans ce travail, il sera difficile d'avancer dans notre compréhension des filtres historiographiques mis en place lors des séquences de recopiage des *siyar*. Si l'époque yaʿruba pourrait être un premier terrain d'exploration sur le tri qu'effectuèrent les oulémas dans les sources à leur disposition, il semble toutefois qu'il faille partir du principe que ce processus débuta dès le Moyen Âge et que des filtres conditionnaient déjà l'accès des lettrés du ^{xi}/^{xvi} siècle au corpus médiéval.

158. H. Modarressi, « Oman in Iranian Chronicles and Archives », dans *Today's Perspectives on Ibadi History*, éd. R. Eisener, 259–69 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015), 260.

celle-ci reste difficile à dater avec précision. Il n'en reste pas moins intéressant, nous l'avons vu, de réfléchir aux raisons qui ont poussé les oulémas à introduire cette section juridique dans un texte dont la strate originelle est marquée par l'oralité. En cela, l'usage du Qur'ān, qui varie énormément entre la séquence normative et le reste du texte, est également un élément intéressant qui permet d'analyser un des ressorts rhétoriques du prêche.

Une lecture téléologico-qur'ānique de l'histoire : du parler qur'ānique au Qur'ān parlant

Cette question de l'usage du texte révélé dans l'argumentation a été pour partie étudiée par Dähne, qui a ouvert la voie à une meilleure compréhension de la puissance rhétorique du livre dans le cadre d'un prêche comme celui d'Abū Ḥamza¹⁵⁹.

Cela n'est guère surprenant. Les racines de l'ibādisme remontent au mouvement de la *Muḥakkīma*. Née dans le fracas des armes à Şifīn, en 657, et dans le cri de ralliement qu'il ne peut y avoir de jugement que dans les mots de Dieu (*lā ḥukm illā li-llāh*)¹⁶⁰, la revendication d'un exclusivisme qur'ānique a amplement pénétré le discours ibādite, comme en témoignent les épîtres iraqiennes datées de la première moitié du II^e/VIII^e siècle¹⁶¹. La question se pose naturellement de savoir si ces occurrences qur'āniques qui irriguent notre version de la *khuṭba* étaient parties prenantes du prêche ou si elles sont le fruit d'un ajout postérieur par le copiste, destinées à enjoliver le texte et à en relever la saveur rhétorique. Dähne penche pour la seconde option¹⁶². Nous ne serions pas aussi catégorique, même si nous nous gardons bien de défendre une position radicalement inverse tant ces versions éclatées du sermon sont problématiques. Toujours est-il que les *siyar* — si tant est que l'on accepte leur authenticité — de 'Abd Allāh b. Ibāḍ, Shabīb b. 'Atiyya, Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī ou Sālim b. Dhakwān révèlent la connaissance exhaustive que ces auteurs avaient du texte sacré et leur capacité à le manipuler afin de le rendre parlant, exactement à la manière d'Abū Ḥamza.

Nous avons vu à l'instant que la partie juridique du sermon puise dans une terminologie et une phraséologie qur'āniques qui font du Qur'ān un cadre rhétorique et argumentatif structurant et omniprésent. Les règles de droit sont assénées comme des sentences auxquelles le Qur'ān apporte crédit par son statut de parole révélée. Nous sommes donc dans le cadre de ce que nous appellerons ici un parler qur'ānique. Mais l'usage que fait le général ibādite du texte sacré ne se réduit pas à cette stratégie. Dans les paragraphes précédents et suivants, Abū Ḥamza cite directement des versets qu'il utilise et auxquels il donne sens à travers une stratégie d'équivalence de contexte. Polémique par nature, comme l'a montré M. Azaiez dans un ouvrage récent¹⁶³, le Qur'ān déploie un (contre-)discours ancré dans un temps de confrontations doctrinales, mais dans lequel se cristallise aussi une

159. Dähne, « Qur'anic Wording », 7–9 ; id., *Reden der Araber*, 146–52 et 248–51.

160. Le phénomène a été très bien étudié dans Crone et Zimmermann, *The Epistle*, 26–33 ; Wilkinson, *Ibādism*, 138–39, 142.

161. 'Abd Allāh b. Ibāḍ, *Sīra*, qui cite le Qur'ān à 50 reprises, ou Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, *Sīra*, avec 49 occurrences.

162. Dähne, « Qur'anic Wording », 9.

163. M. Azaiez, *Le contre-discours coranique* (Berlin et Boston : De Gruyter, 2015).

figure de l'opposant aux contours laissés volontairement flous¹⁶⁴. S'engouffrant dans cette indécision du propos, Abū Ḥamza réactualise des versets entiers pour leur donner un sens nouveau. Partant, l'homme fait du Qur'ān un livre parlant, voire le fait parler aux yeux de tous par le biais de cette équivalence de contexte. Si l'on suit la définition proposée par Dähne, on considère qu'une équivalence de contexte est un moyen rhétorique par lequel un orateur donne un sens précis à un passage flou du texte sacré désignant un adversaire évanescent¹⁶⁵.

Prenons l'exemple du paragraphe 22, dans lequel Abū Ḥamza mobilise la sourate *al-Faḥ* et son verset 29¹⁶⁶ pour donner une portée sacrée à la mission des khārijites. Les hommes prostrés sur le Qur'ān et dont les corps portent les stigmates d'une dévotion excessive deviennent, dans la bouche du général rebelle, ses compagnons de bataille. À l'inverse, les « Impies, les Injustes et les Pervers » d'*al-Mā'ida* revêtent les habits des Umayyades le temps du sermon, servant ainsi un discours dont la rhétorique gagne en force de frappe, puisque la trahison de la dynastie semble inscrite dans le Qur'ān, c'est-à-dire dans la parole de Dieu. L'image de la corde de Dieu (*ḥabl Allāh*) est moins explicite mais non moins intéressante¹⁶⁷. Il y a ici une équivalence de contexte sous-jacente à travers laquelle on peut sans doute lire un défi frontal du chef ibādite aux Umayyades. Comme l'ont montré Crone et Hinds dans leur désormais classique *God's Caliph*, la poésie de Farazdaq (m. 114/732), dont l'œuvre panégyrique est bien connue, regorge d'allusions au verset 103 de la sourate *Āl 'Imrān*, où les croyants sont invités à se cramponner (*i'taṣama*) à cette corde divine¹⁶⁸. Partant, plusieurs califes umayyades ont été identifiés à cette corde par métonymie, de Mu'āwiya à Hishām en passant par Yazīd II¹⁶⁹. En faisant de 'Uthmān celui après qui la corde fut rompue (§7), Abū Ḥamza invalide explicitement toute prétention des hommes forts de Damas à incarner ce lien direct avec Dieu. L'orateur (re)découpe ainsi l'histoire, rejetant dans les méandres de la déviance tout ce qui vint après le troisième calife de l'islam.

164. *Ibid.*, 156–57.

165. Dähne, « Qur'anic Wording », 1, 4–5.

166. « Muḥammad est l'Envoyé de Dieu. Ses compagnons sont sévères envers les mécréants, compatissants entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant la grâce de Dieu et Sa satisfaction. Leurs visages sont marqués par les traces de leurs prosternations. Voici à quoi ils sont comparés dans la Tora et dans l'Évangile : ils sont semblables au grain qui fait sortir sa pousse, puis il devient robuste, il grossit, il se dresse sur sa tige. Le semeur est saisi d'admiration, alors que les mécréants en sont irrités. Dieu a promis à ceux d'entre eux qui croient et qui accomplissent des œuvres pies un pardon et une récompense magnifique » Q. 48 : 29.

167. Le concept de la corde de Dieu est qur'ānique (Q. 3 : 103). Il imprègne les épîtres de l'époque umayyade, ce qui suggère par ailleurs l'existence d'un milieu littéraire partagé et plaide pour l'authenticité du prêche d'Abū Ḥamza. Voir Marsham, *Rituals*, 174.

168. « Tous, tenez-vous fermement à la corde de Dieu, et ne vous divisez pas ; souvenez-vous des bienfaits dont Dieu vous a comblés : vous étiez ennemis et Dieu a réconcilié vos cœurs ; vous êtes, par Sa grâce, devenus frères. Vous étiez au bord d'un abîme de feu et Il vous en a sauvés. C'est ainsi que Dieu vous expose clairement Ses signes ; puissiez-vous être bien dirigés... » Q. 3 : 103. Cette idée a des origines tardo-antiques. Voir K. van Bladel, « Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and its Late Antique Context », *Bulletin of the SOAS* 70, n° 2 (2007) : 223–46.

169. Crone et Hinds, *God's Caliph*, 39–40. Sur Farazdaq et le milieu des poètes de cour umayyade, voir Pellat, *Le milieu baṣrien*, 156–58.

Abū Ḥamza s'appuie ainsi délibérément sur l'évanescence du Qur'ān pour en faire une arme rhétorique destinée à contrer les prétentions des souverains de Damas, prétentions qui s'ancrent elles-mêmes dans un univers qur'ānique. Le texte révélé devient un champ de bataille pour ces littératures rhétoriques du Salut et de la bonne guidance. La lecture que nous avons appelée téléologico-qur'ānique se révèle un puissant stratagème, qui s'articule parfaitement avec celui consistant à révéler aux yeux de tous cette généalogie de la déviance que forme la lignée des Banū Umayya.

La corde de la déviance, ou le procès des Umayyades

L'un des éléments les plus marquants du sermon est sans doute cette longue énumération des noms des califes umayyades. Nous avons ainsi l'exemple d'un topos califal hors norme, qui se déploie à l'échelle d'une dynastie ; fait rarissime dans les sources. Comme Marsham l'a remarqué récemment, ce topos califal n'est complet dans aucune autre version du prêche¹⁷⁰. S'il apparaît dans la plupart des versions que nous possédons, Abū Ḥamza ne s'arrête bien souvent que sur quelques califes umayyades. L'ampleur de la séquence dans notre source omanaise conforte l'idée d'une forgerie historiographique tardive qui serait l'œuvre du compilateur. Il est tout à fait imaginable qu'al-Izkawī (ou un autre auteur) ait procédé par agrégation des différentes occurrences pour reconstituer un topos califal complet.

Si l'on s'arrête maintenant sur la forme de ce procès des califes damascènes, Abū Ḥamza fait-il autre chose ici que se réapproprier l'image d'une corde, reliant l'ensemble des Banū Umayya ? Cette liste des souverains s'apparente finalement à une forme de généalogie de la déviance. Le phénomène est d'ailleurs assez similaire aux listes de noms que l'on trouve dans les sources ibādites omanaises à partir de la première moitié du III^e/IX^e siècle et qui permettent aux auteurs tardifs de retracer la bonne guidance, cette fois-ci, à travers les méandres de l'histoire, depuis les révoltes khārijites jusqu'aux imamats omanais.

Ce procès de l'héritage umayyade a pour point de départ Mu'āwiya et non 'Uthmān, simplement décrit comme à l'origine du dérèglement (§7). Mais dès lors qu'il évoque le fils d'Abū Sufyān et de Hind bt. 'Utba ainsi que ses successeurs, Abū Ḥamza clôture chacune de ces séquences par l'injonction « Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse ! » (*fa-l'anūhu la'anahu Allāh*). Ici, la mémoire umayyade est mobilisée par l'orateur à travers une série de topoï qui s'imposent pour la plupart comme des poncifs dans les sources médiévales postérieures. L'ivrognerie des califes de Damas (§16), mais aussi leur goût pour le luxe (§10, 14, 16) et leur incapacité à mener le *jihād* (§9), le faste de la cour qui amplifiait graduellement la distance entre les musulmans et leur souverain (§9, 20), ou encore leur népotisme (§9, 12, 17) sont autant d'éléments classiques et structurants de l'histoire umayyade dans ses versions réécrites à l'issue de la révolution abbasside.

Ce qui retient l'attention de l'historien dans notre cas, c'est la dimension cathartique de l'évocation de la mémoire d'une dynastie à la veille de sa disparition. L'égrenage des noms revêt une puissance symbolique très forte, comme le rappelait M. Lauwers dans son ouvrage *La mémoire des ancêtres* : « Nommer avait une signification forte. Plus qu'un signe de reconnaissance, le nom était constitutif de la personne [...] en récitant les noms des

170. Marsham, « "He Made All the Muslims' Wealth that Was Pleasant" ».

morts, on assurait leur “mémoire”, on les rendait présents parmi les vivants¹⁷¹ ». Ici, bien sûr, il n'était pas question de faire revivre le passé glorieux des souverains damascènes mais plutôt d'attaquer frontalement un héritage omniprésent qu'il s'agissait de détricoter. C'est ainsi qu'il faut comprendre les formules visant à maudire les califes qui ponctuent chaque paragraphe. A. Borrut a montré qu'au II^e/VIII^e siècle, maudire dans une *khuṭba* était un moyen privilégié de combattre la « présence des morts¹⁷² ». Si l'on en croit Yāqūt, les Umayyades exigeaient ainsi des prêcheurs qu'ils maudissent 'Alī et sa famille¹⁷³. Et les Abbassides firent de même lorsqu'ils voulurent s'affranchir de ce legs umayyade afin de créer leur propre modèle de légitimité. Régulièrement, lors des moments de crispation politique, les califes de Bagdad ordonnèrent que le nom de Mu'āwiya soit maudit durant le sermon du vendredi¹⁷⁴. La pratique était donc courante et son caractère transgressif est confirmé par les sources du droit. La consultation du *Kitāb al-Ḍiyā'* d'al-'Awtabī montre notamment que maudire n'était pas un acte à prendre à la légère. Selon un hadith de Muḥammad¹⁷⁵, maudire un croyant qui ne le mérite pas équivaut à le tuer¹⁷⁶. Cela entraîne la souillure de celui qui s'est laissé aller à un tel acte et il est attendu de lui qu'il refasse ses ablutions¹⁷⁷.

La stratégie rhétorique d'Abū Ḥamza est donc celle d'une mise en exergue du passé umayyade plutôt que d'un enfouissement. Convoquer l'héritage des Banū Umayya à Médine, la ville où le Prophète était venu chercher refuge contre les persécutions orchestrées par ces mêmes Banū Umayya, revient à exhumer cet entrelacs de mémoires concurrentes. C'est d'ailleurs sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'évocation régulière des Auxiliaires (*ansār*) dans les derniers paragraphes du sermon (§28–30). Le terme est mobilisé cinq fois, avec toute la puissance symbolique que lui donne son origine Qur'ānique d'une part, et son poids historique d'autre part. Toutefois, on relève deux usages très différents. Le général l'utilise à deux reprises pour désigner les troupes ibāḍites, assimilant ainsi ces dernières aux tribus qui accueillirent Muḥammad lors de sa fuite de La Mecque et lui permirent de poursuivre son apostolat. La révolte ibāḍite se place ainsi dans la droite ligne de l'héritage prophétique. À l'inverse, Abū Ḥamza évoque, non sans une certaine ironie, l'outrecuidance des forces umayyades à Qudayd, qui se seraient présentées comme les Auxiliaires du calife, avant d'être écrasées par les rebelles. La défaite est naturellement perçue comme une sanction divine. L'opposition entre les deux usages du terme est manifeste et reprend celle qui sous-tend l'ensemble du sermon, lorsqu'il s'agit de condamner la dynastie régnante :

171. M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, 106, cité dans A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809) (Leyde : Brill, 2011), 201.

172. A. Borrut, « La *memoria* omeyyade : les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques » dans *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, éd. A. Borrut et P. M. Cobb, 25–63 (Leyde : Brill, 2011), 54.

173. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam*, 3 : 191 ; repris et commenté dans Qutbuddin, *Arabic Oration*, 284–85.

174. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 201.

175. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damas et Beyrouth : Dār Ibn Kathīr li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 2002), 1526–27 (#6105).

176. Al-'Awtabī, *Kitāb al-Ḍiyā'*, éd. Sulaymān b. Ibrāhīm Bābazīz al-Warjalānī et Dāwūd 'Umar Bābazīz al-Warjalānī (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2015), 4 : 422–23.

177. *Ibid.*, 5 : 371–72.

aux Auxiliaires du calife — entendons ici, des troupes soumises à un homme — s’opposent les Auxiliaires de Dieu, c’est-à-dire des hommes ayant donné leur vie pour la cause et dont la dévotion est d’ailleurs récompensée soit par la mort (et donc l’accès au Paradis), soit par la victoire. C’est le sens donné par le général au verset 23 d’*al-Aḥzāb*, inséré à la fin du paragraphe 29 en appui du propos.

Il y a donc une dimension éminemment généalogique dans l’égrenage des noms : au-delà de l’appartenance à la famille umayyade, ces souverains partagent surtout les atavismes de la tyrannie et de la débauche. Alors que les Abbassides ont souvent relu la chute de la dynastie damascène à l’aune d’interprétations messianiques¹⁷⁸, le général ibāḍite propose une vision prosaïque du problème, finalement très ancrée dans le siècle. Les seuls responsables sont les Umayyades, empêtrés dans la luxure et les querelles dynastiques, à tel point que Dieu finit par investir l’un des membres du clan, Yazīd b. Khālīd, afin d’abattre al-Walīd b. Yazīd (§18). L’anecdote trouve, là encore, un écho dans le Qurʾān *via* une stratégie d’équivalence de contexte, sacralisant la situation et donnant un sens à l’histoire. La rupture du pacte originel est donc particulièrement évocatrice et renforce l’idée d’un caractère cyclique de la *fitna*. Notons par ailleurs que ce cadre de présentation généalogique de l’histoire n’est pas propre à la *khuṭba* d’Abū Ḥamza. On en trouve un autre exemple frappant en contexte ibāḍite omanais : la *Sīra* d’Abū Qaḥṭān Khālīd b. Qaḥṭān al-Hajāri (m. à la toute fin du III^e/IX^e siècle). Dans ce long texte — le seul à caractère proprement historique que l’on possède dans la littérature omanaise avant le XI^e/XVII^e siècle — écrit vraisemblablement pendant la guerre civile de 273–77/886–93 ou juste après¹⁷⁹, l’ouléma remonte jusqu’à la trahison d’Iblīs puis d’Adam et Ève pour justifier l’idée que la rébellion contre l’ordre divin est consubstantielle à l’homme depuis la Création. Mais, parmi ces masses de dévoyés, subsiste (et subsistera toujours) un groupe de croyants bien guidés qui parvient parfois à reprendre la main sur la vie de la communauté et à réinstaurer la justice ; nous n’aurons aucune difficulté à nous figurer où se situent les ibāḍites dans cet échiquier de la droiture et de la trahison. En cela, Abū Qaḥṭān partage une vision téléologique de l’histoire avec al-Mukhtār b. ‘Awf.

Ce dernier, toutefois, identifie un calife qui bénéficie d’un traitement préférentiel. Certes, cela ne saute pas immédiatement aux yeux. Mais un recoupement des éléments contenus dans le sermon ainsi que d’autres, figurant dans des sources ibāḍites des II^e–III^e/VIII^e–IX^e siècles, éclaire la perception de cette figure politique ambiguë. Cette exception, c’est ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (r. 99–101/717–20), l’unique calife umayyade à jouir d’un statut intermédiaire dans les sources de notre corpus¹⁸⁰. Revenons à Abū Qaḥṭān Khālīd b. Qaḥṭān,

178. A. Borrut, « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », *Der Islam* 91, n° 1 (2014) : 37–68, ici 55–56.

179. En 273/886, l’imam ibāḍite omanais, al-Ṣalt b. Mālīk, est destitué à la suite d’un coup de force mené par un ouléma, Mūsā b. Mūsā. Ce dernier nomme à sa place un nouvel imam, Rāshīd b. al-Nazr (r. 273–77/886–90), avant que les antagonismes générés par cette abdication forcée puis la dégradation des relations entre l’imam et son ouléma en chef ne débouchent sur une guerre civile généralisée. Sous l’imam ‘Azzān b. Tamīm (r. 277–80/890–93), Mūsā b. Mūsā est tué et Oman est finalement envahi par un corps expéditionnaire abbasside venu du Baḥrayn voisin. Wilkinson, *Ibāḍism*, 321–28.

180. De manière générale, ‘Umar II bénéficie d’un traitement de faveur, y compris dans les sources narratives

dont la *Sīra* susmentionnée se structure autour de ces fragments de mémoire bien plus qu'elle n'est régie par une chronologie claire. Alors qu'il aborde la diffusion de la tyrannie dans le *dār al-islām*, il s'arrête sur la figure de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et nous donne quelques indices pour comprendre la manière dont en parle le chef omanais. En effet, ce dernier ne s'appesantit guère sur son règne, et évoque, évasif, l'incapacité du souverain à aller au bout de ce qu'il souhaitait faire (§15). Certes, le calife est critiqué pour s'être laissé happer par l'attrait du pouvoir. Pourtant, le ton lénifiant et laconique contraste vivement avec celui qui prévaut pour les autres califes, attaqués de toutes parts pour leur comportement et leur administration de l'Empire. Il est notamment le seul qu'Abū Ḥamza n'invite pas à maudire et sur lequel le général ibāḍite ne convoque pas la malédiction divine.

Comme dans le *Jāmi'* d'Ibn Ja'far al-Izkawī, composé à la fin du III^e/IX^e siècle, les ibāḍites semblent tout de même reprocher à 'Umar de n'avoir pas publiquement exprimé sa dissociation (*barā'a*) à l'égard des tyrans, alors même que son imamat était en état d'ouverture (*zuhūr*)¹⁸¹. La déception est d'autant plus grande qu'une ambassade ibāḍite en Syrie vraisemblablement conduite par Abū al-Ḥurr 'Alī b. Ḥuṣayn aurait été dépêchée en vue de rallier le souverain au mouvement baṣrien¹⁸². Ce dernier, du clan de Tamīm, est l'un des protagonistes de la révolte yéménite et semble avoir joué un rôle important dans la circulation des idées contestataires entre le sud de l'Iraq et l'Arabie. Mais revenons à notre ambassade : Wilkinson est allé jusqu'à formuler l'hypothèse que l'épître adressée par le pseudo-fondateur éponyme du mouvement, 'Abd Allāh b. Ibāḍ, à 'Abd al-Malik b. Marwān était en réalité destinée à 'Abd Allāh, le fils de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz¹⁸³. Un passage de la *Sīra* d'Abū Qaḥṭān renforce cette hypothèse : on y voit le père et le fils discuter de la possibilité de se dissocier publiquement des tyrans. 'Abd Allāh¹⁸⁴ implore son père, inquiet, en cas de refus de ce dernier, de voir « nos chaires bouill[ir] dans les marmites le Jour du Jugement¹⁸⁵ » ; une image sinistre qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle convoquée par Abū Ḥamza dans la *khuṭba*, au paragraphe 29.

Il semble, en tout cas, que le règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ait été un moment de détente

abbassides, comme l'ont bien montré plusieurs travaux récents. L'étude de référence est celle d'A. Borrut, « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005) : 329–79. On renverra également à H. Kilpatrick, « 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, al-Walīd ibn Yazīd and Their Kin: Images of the Umayyads in the *Kitāb al-Aghānī* », dans *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, éd. A. Borrut et P. M. Cobb, 63–89 (Leyde : Brill, 2011), notamment 67–70.

181. Ibn Ja'far al-Izkawī, *al-Jāmi'*, 8 : 51 ; Abū Qaḥṭān, *Sīra tansubu ilā Abī Qaḥṭān Khālīd b. Qaḥṭān raḥimahu Allāh*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immāt 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'īl Kāshif, 1 : 86–154 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 120.

182. Les sources sur cette ambassade sont tardives, mais nous donnent force détails sur cette séquence diplomatique. Al-Shaqṣī, *Manhaj al-ṭālibīn wa-balāgh al-rāghibīn*, éd. Sālim b. Ḥamad b. Sulaymān al-Ḥārithī (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1979–84), 1 : 617–19 ; repris dans al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 3 : 282–84.

183. Wilkinson, *Ibāḍism*, 202–5.

184. Nommé 'Abd al-Malik dans certaines sources. Voir, par exemple, al-Shammākhī, *al-Siyar*, 1 : 75 ; al-Shaqṣī, *Manhaj*, 1 : 617.

185. Abū Qaḥṭān, *Sīra*, 120.

après la crise muhallabide et la politique factionnaliste d'al-Ḥajjāj en Iraq¹⁸⁶. Outre l'ambassade mentionnée ci-dessus, les habitants d'Oman — dont on se rappelle qu'ils avaient subi une campagne militaire quelques années auparavant — auraient réussi à convaincre 'Umar de destituer son gouverneur dans la région, un certain 'Adī b. Arṭa'at al-Fazārī, qui administrait la province avec brutalité¹⁸⁷. Cette accessibilité du souverain tranche avec l'image des autres califes umayyades, régulièrement accusés par les sources postérieures de s'être isolés de leurs sujets. Est-ce à cela que fait allusion Abū Ḥamza lorsqu'il évoque Mu'āwiya priant reclus dans une loge (*maqṣūra*, pl. *maqāṣīr*) (§9) ? C'est une hypothèse que l'on ne peut manquer de formuler dans la mesure où le premier calife umayyade est souvent considéré comme le premier à avoir introduit cette innovation architecturale au sein de la mosquée à la suite d'un attentat khārijite contre sa personne¹⁸⁸. Si d'autres traditions attribuent la paternité des *maqāṣīr* à Marwān b. al-Ḥakam voire même à 'Uthmān b. 'Affān¹⁸⁹, il est certain que les Umayyades contribuèrent à l'expansion de la *maqṣūra*, comme en attestent les trois loges édifiées dans la mosquée de la dynastie à Damas¹⁹⁰. Parfois condamnée par les juristes, la *maqṣūra* ne devint pas moins une pièce à part entière dans les mosquées des mondes musulmans. Si l'on revient maintenant à la *khuṭba*, la dimension symbolique d'une telle évocation dans la bouche d'un adepte de l'ibādisme est sans équivoque lorsqu'on sait l'importance qu'accordèrent les partisans du mouvement à la pratique collégiale et égalitariste du pouvoir.

Finalement, la brève évocation de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz par Abū Ḥamza est parfaitement en phase avec les autres mentions du souverain umayyade dans la littérature ibādite. Abū al-Mu'thir, un contemporain d'Abū Qaḥṭān, suivi plus tard par al-'Awtabī (m. v^e/xi^e siècle), explique dans une épître que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est considéré par ses coreligionnaires comme étant en état de suspension du jugement (*wuqūf*)¹⁹¹. Il n'est pas rare, en outre, de voir la geste du calife citée comme légalement valable, parfois aux côtés de celle du Prophète ou de 'Umar b. al-Khaṭṭāb¹⁹². En cela, les sources omanaises rejoignent la vision sunnite de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, souvent présenté comme un législateur de première importance¹⁹³. Enfin, si les oulémas ibādites n'ont en rien participé à son élection, ils semblent en accepter l'issue sur la base juridique de la satisfaction générale (*riḍā*)¹⁹⁴.

186. Wilkinson, *Ibādism*, 117–21 ; Hawting, *The First Dynasty*, 53–56.

187. Al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 3 : 113–14 ; al-Ma'walī, *Qīṣaṣ*, 91–92 ; 'Abd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī, *Tuḥfa*, 1 : 63.

188. J. Pedersen *et al.*, « Masjdjid », dans *Encyclopédie de l'islam*, 6 : 661.

189. *Ibid.*, 6 : 661.

190. *Ibid.*, 6 : 662 ; A. Marsham, *Rituals*, 196–97.

191. Abū al-Mu'thir, *Sīrat al-shaykh al-faqīh Abī al-Mu'thir al-Ṣalt b. Khamīs*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'īl Kāshif, 2 : 269–319 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 312 ; al-'Awtabī, *al-Ḍiyā'*, 3 : 164–65.

192. Al-'Awtabī, *al-Ḍiyā'*, 4 : 729 ; Abū al-Mu'thir, *Kitāb al-Aḥdāth wa-l-ṣifāt ta'līf Abī al-Mu'thir*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'īl Kāshif, 1 : 23–85 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 64.

193. Borrut, « Entre tradition et histoire », 359–64.

194. Abū Qaḥṭān, *Sīra*, 140 ; al-Bisyāwī, *Sīra 'an al-shaykh Abī al-Ḥasan : fī al-imāma*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'īl Kāshif, 1 : 175–222 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī

On constate ici la façon dont Abū Ḥamza transforme la première partie de son prêche en un véritable tribunal rhétorique dans lequel la dynastie est jugée. Si ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz est une exception dans le paysage politique, les autres souverains sont dépeints à travers des topoï classiques mais terriblement dégradants. C’est à l’aune de cette trahison du pacte et de l’héritage des pères fondateurs que l’histoire est relue comme une lente dégradation à mesure que le pouvoir devient un objet fort convoité et que son exercice n’est plus dicté par une quête de la justice. C’est l’idée qui ressort dans le dernier paragraphe de la *khuṭba*, lorsqu’Abū Ḥamza se lamente « d’être séparé des Purs » (§32). En filigrane, on retrouve l’image bien connue de la corde de Dieu (*ḥabl Allāh*) qui se serait inexorablement détendue depuis les premiers califes (§7, 11), ou encore de celle de la période de torpeur (*fatra*) durant laquelle Dieu suspendit toute révélation (§4).

4. Motifs khārijites et réappropriation ibāḍite : la *khuṭba* à la croisée des mémoires militantes

Nous avons laissé, d’emblée, une question en suspens : la *khuṭba* d’Abū Ḥamza est-elle une séquence khārijite ou ibāḍite ? Cela revient à s’interroger, dans un cadre plus général, sur l’identité même de la révolte de ‘Abd b. Yaḥyā...

Pendant longtemps, la littérature universitaire a vu dans l’ibāḍisme une simple excroissance du khārijisme, dont l’affirmation lente à Baṣra devait être considérée dans la continuité des révoltes de la fin du ^{er}/_{vii}^e et du premier quart du ⁱⁱ/_{viii}^e siècle. Parmi les Azāriqa, les Ṣufriyya et les Najdiyya, les trois autres mouvements qui constituent le khārijisme dans la nomenclature hérésiographique classique, les ibāḍites auraient réussi à survivre en adoptant une attitude quiétiste au moment où les partisans de Nāfi‘ b. Azraq et de Najda b. ‘Āmir se déchainaient entre l’Iraq, le Fārs et l’Arabie orientale. Les choses semblent pourtant plus compliquées que cela et Wilkinson a montré, dans des travaux pionniers qui sont néanmoins restés jusqu’à présent confinés au milieu des seuls spécialistes de l’ibāḍisme, qu’il n’existait aucun lien de nature tribale entre khārijisme et ibāḍisme. La majorité des leaders khārijites sont originaires de tribus appartenant au milieu des Arabes du nord : Rabī‘a, Bakr b. Wā’il, Shaybān ou Tamīm sont bien représentés. À l’inverse, les Azd — futur vivier du mouvement ibāḍite à Baṣra — ou les Muhallabides, qui étaient rattachés au conglomérat de Qaḥṭān, furent les principaux artisans de la difficile victoire des Umayyades contre les azraqites et les najdites¹⁹⁵. En outre, Kūfa est l’épicentre de la plupart des révoltes khārijites, quand Baṣra ne fut concernée que de façon sporadique¹⁹⁶.

Aussi faut-il désormais reconsidérer l’évidence de cette continuité entre le khārijisme et l’ibāḍisme, produit d’une historiographie exogène dont la finalité était de détailler une arborescence de la damnation. Les relations entre les deux mouvements sont complexes et

wa-l-thaqāfa, 1986), 218 ; al-‘Awtabī, *al-Ḍiyā’*, 4 : 701. Sur le développement du concept de satisfaction (*riḍā*) en contexte califal, voir P. Crone, « *Shūrā* as an Elective Institution », *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001) : 3–39, ici 27–29 ; A. Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2009), 187–89.

195. Wilkinson, *Ibāḍism*, 156–60 ; Hagemann et Verkinderen, « Kharijism in the Umayyad Period », 503.

196. J. C. Wilkinson, « The Early Development of the Ibāḍī Movement in Baṣra », dans *Studies on the First Century of Islamic Society*, éd. G. H. A. Juynboll, 125–44 (Carbondale et Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1982) ; Hagemann et Verkinderen, « Kharijism in the Umayyad Period », 504–8.

uniquement mesurables à condition d'être abordées au prisme de la documentation ibāḍite. Au cours de travaux menés récemment, nous avons montré que la mémoire ibāḍite orientale des révoltes khārijites est loin d'être univoque. Seuls quelques rebelles sont acceptés et considérés comme ayant mené des soulèvements légitimes, tandis que la grande majorité des insurrections étiquetées « khārijites » par l'historiographie sunnite et shī'ite est condamnée¹⁹⁷.

À propos de 'Abd Allāh b. Yaḥyā, l'ambiguïté existe dans les sources et plusieurs chercheurs semblent ne pas avoir voulu trancher, estimant qu'il était peut-être khārijite, peut-être ibāḍite ou alors un peu des deux. En réalité, il faut sans doute poser la question autrement et se garder de vouloir choisir entre les deux car le caractère tardif des sources et leur polarisation ne permet pas de savoir avec précision comment 'Abd Allāh b. Yaḥyā, Abū Ḥamza et leurs acolytes se définissaient eux-mêmes. Partant, plus que sur la nature même de la révolte, l'analyse des motifs rhétoriques d'une part, et, d'autre part, celle de la place stratégique occupée par le prêche dans l'ouvrage d'al-Izkawī nous renseignent surtout sur la perception qu'en eurent les ibāḍites tardivement et sur la charge symbolique qu'ils lui attribuèrent. La mémoire politique et guerrière de ces figures rebelles, évoluant dans une Arabie en mutation, touchée par des phénomènes de prédication et de contestation, est, elle, accessible à travers les sources omanaises. Dans ce corpus, il apparaît clairement qu'Abū Ḥamza et Ṭālib al-Ḥaqq sont des figures de la transition ayant vécu à une époque de transformation lente mais réelle du proto-ibāḍisme quiétiste en un mouvement mieux défini et traversé par une lame de fond militante.

Motifs khārijites

Dans le prêche, de nombreuses images mobilisées par Abū Ḥamza sont ancrées dans une rhétorique khārijite du combat, de l'héroïsme, de la dévotion et, *in fine*, de la mort. La puissance de ces allusions fait du sermon, qu'il soit authentique ou non, une véritable fabrique d'une tradition épique du *shirā'*, le don de soi pour la cause. On se trouve, à plusieurs reprises, dans le cadre d'une forte intertextualité avec certaines des plus belles pièces de la poésie khārijite, que I. 'Abbās a collationnées dans son *Shi'r al-khawārij*. Pour autant, la méfiance est de mise face à cette matière littéraire. En fait, il n'existe aucun corpus de poésie khārijite proprement constitué, en dehors de vers cités dans des sources éparées : le *Kāmil* d'al-Mubarrad, les *Aghānī* d'al-Iṣfahānī, le *Bayān wa-l-tabyīn* d'al-Jāhīz ou les *Uyūn* d'Ibn Qutayba sont peuplés de courts extraits décontextualisés et cités à des fins variées, parfois pour illustrer la piété exemplaire des khārijites, d'autres fois pour louer leur maîtrise de l'arabe¹⁹⁸. Les exemples ne manquent pas et il ne s'agit pas ici de revenir en détail sur cette question. Si des anthologies existaient à l'époque abbasside, comme nous le laisse penser le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, elles sont désormais perdues¹⁹⁹. Et le travail de

197. E. Baptiste, « L'ibāḍisme omanais », 1 : 441-99 ; E. Baptiste et A. Gaiser, « Early Ibāḍī Historiography: The Case of the *Khawārij* », dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, éd. H.-L. Hagemann et A. C. Grant (Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître).

198. G. B. Hallaq, « Discourse Strategies: The Persuasive Power of Early Khārijī Poetry » (PhD diss., University of Washington, 1988), 20-23, 24-25.

199. *Ibid.*, 17 ; A. Gaiser, « Source-Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites », *History*

‘Abbās, aussi louable soit-il, reste une reconstruction de toutes pièces de poésies dont la forme originelle reste inconnue²⁰⁰.

Dans la situation qui est ici la nôtre, nous nous contenterons de relever que l'insertion à dessein d'éléments textuels faisant référence au khārijisme dans une source ibāḍite renseigne l'historien sur une filiation idéologique revendiquée avec le mouvement initial né à Ṣiffīn. Prenons par exemple ce passage frappant dans lequel Abū Ḥamza décrit sans filtre la mort d'un de ses compagnons dont le corps vient nourrir les charognards (§22). L'image n'est pas sans rappeler celle utilisée dans un vers de Ṭirimmāḥ b. Ḥakīm (m. ca. 112/730)²⁰¹, qui souhaite voir sa tombe devenir « la panse d'un vautour²⁰² ». Cette « spiritualité martyriale²⁰³ » a été magistralement étudiée par Sizgorich et, plus récemment, par Gaiser²⁰⁴. Ce dernier considère d'ailleurs qu'il s'agit là d'un atavisme indiscutable du khārijisme.

The notions of martyrdom and asceticism played their part in establishing boundaries between groups insofar as the martyrs, ascetics, and holy persons of the hagiographical stories became a « usable past », and one that established insiders and outsiders, believers and heretics, righteous and tyrannical²⁰⁵.

Une vision tardo-antique du martyr affleure ici, très présente dans les textes bibliques et dans laquelle le corps n'est finalement qu'un contenant destiné à pourrir. Dans une convergence frappante avec l'*apatheia* chrétienne, l'accent est mis sur l'âme du militant qui se sacrifie et dont la pureté, garantie par une piété et une dévotion extrêmes, prend le chemin du Paradis²⁰⁶. La mort est d'ailleurs précédée par une longue préparation des corps, soumis à l'épreuve du jeûne et de la privation de sommeil, les hommes passant leurs nuits en prière (§22). L'évocation du front et des genoux rongés par le sol est un topos de cette littérature, dans laquelle l'aspect calleux des corps est le signe d'une dévotion poussée à son paroxysme²⁰⁷.

Compass 7, n° 5 (2009) : 1376–90, ici 1376.

200. Gaiser, « Source-Critical Methodologies », 1380.

201. La vie de ce poète est mal connue, de même que son exacte affiliation doctrinale. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leyde : Brill, 1975), 2 : 351–52.

202. I. ‘Abbās, éd., *Shī‘r al-khawārij* (Beyrouth : Dār al-thaqāfa, 1963), 98–99.

203. Aillet, *L'archipel ibadite*, 49.

204. A. Gaiser, *Shurāt Legends, Ibāḍī Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community* (Columbia : University of South Carolina Press, 2016). Cf. également T. Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2009), notamment 196–231.

205. Gaiser, *Shurāt Legends*, 30 ; *id.*, « “The World thus Became Severed from Them”: Khārijī and Ibāḍī Concepts of *Shirāʿ* in their Near Eastern Context », dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, éd. C. Aillet, 25–42 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2018), 27.

206. Gaiser, *Shurāt Legends*, 31–33.

207. Al-Qalhātī, *al-Kashf wa-l-bayān fī sharḥ iftirāq al-fīraq wa-l-adyān*, éd. Sayyida Ismā‘īl Kāshif (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1980), 2 : 251. L'imam khārijite ‘Abd Allāh b. Wahb al-Rāsībī, tué par ‘Alī à Nahrawān, était surnommé par certaines sources *dhū al-thafīnāt*, « le calleux ». Cf. A. Gaiser, « “In Them Are Good Models”: Ibāḍī Depictions of the *Muḥakkima* », dans *Today's Perspectives on Ibadi History*, éd. R. Eisener,

Cette dichotomie entre la corruption de l'ici-bas et l'idéal du don de soi se retrouve également de façon explicite dans deux vers de poésie attribués à Mirdās b. Ḥudayr et rapportés par Abū Qaḥṭān Khālīd b. Qaḥṭān al-Hajāri dans sa *Sīra* :

Qu'avons-nous à nous soucier que nos âmes sortent [de nos corps] ?

À quoi vos corps et vos membres vous ont-ils servi ?

Nous attendons avec impatience les jardins [du Paradis] cependant que nos crânes disparaissent sous la poussière, comme des coloquintes flétries²⁰⁸.

L'exposition des corps à la violence devient ainsi le marqueur d'une appartenance communautaire au groupe des *shurāt* pour qui la mort est un triomphe, la finalité d'une vie dans l'ici-bas (*al-dunyā*), considéré comme un lieu de dépravation, et le début d'une autre, éternelle, dans l'au-delà²⁰⁹. Partant, on assiste parfois à un renversement des valeurs dans les sources. Prenons, pour illustrer notre propos, l'exemple du ḥadīth cité par al-Izkawī en ouverture des pages qu'il consacre à la révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā :

Le Prophète [Muḥammad] (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui) disait :
« Si le borgne du Yémen (*al-a'war al-yamānī*) est tué, ses alliés parmi les gens des cieux et de la terre le défendront »²¹⁰.

Alors que dans les recueils canoniques et dans les traditions apocalyptiques compilées au sein des *Kitāb al-Fitan*, qui fleurissent à partir du III^e/IX^e siècle, le borgne est assimilé à l'Antéchrist (*al-Dajjāl*)²¹¹, ici la déformation de l'imam yéménite est plutôt mise en exergue. Les atavismes habituels de la déviance sont retournés à dessein et deviennent des marques d'une forme d'élection divine, nourrissant une rhétorique ibāḍite de la différenciation qui se déploie à travers ces marques corporelles. Aux moqueries des sources sunnites, qui appellent le chef de la contestation « le khārijite borgne²¹² », al-Izkawī répond par l'un des arguments les plus puissants, mettant dans la bouche de Muḥammad l'annonce de l'arrivée d'un rebelle que chacun pourra reconnaître du fait de sa déformation.

La fière revendication de ces valeurs du martyr dans la voie de Dieu fait d'Abū Ḥamza un héritier direct de la cause khārijite et insère sa *khuṭba* dans le domaine de l'oraison

75–83 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015), 78. Sur l'aspect jaunâtre des khārijites ṣufrites, voir K. Lewinstein, « Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Ṣufriyya », *Studia Islamica* 76 (1992) : 75–96, ici 94–95.

208. Abū Qaḥṭān, *Sīra*, 117. La poésie fait figure de grande absente des épîtres ibāḍites omanaises. La citation de ces deux vers a donc quelque chose d'exceptionnel et doit être relevée comme un motif à part entière.

209. Gaiser, *Shurāt Legends*, 79 ; Sanagustin, « Une poésie de combat », 49–50.

210. Al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 2 : 405.

211. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 853 (#3439 et #3440) ; Nu'aym b. Ḥammād, *Kitāb al-Fitan*, éd. Samīr b. Aḥīn al-Zuhayrī (Le Caire : Maktabat al-tawḥīd, s.d.), 283 (#826) ou 547 (#1532), par exemple. Voir également D. Gril, « Le corps du prophète », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113–14 (2006) : 37–57, ici 46–47 ; C. J. Robin, « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne) », dans *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, éd. S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt, 433–79 (Leyde : Brill, 2012), 440.

212. Daghfous, « Le kharijisme ibadite », 60.

martyriale khārijite. Pourtant, le statut de l'homme et de cette révolte dans les sources n'est pas si simple à saisir. Dans les textes sunnites et shī'ites, si l'événement est généralement assimilé à une nouvelle manifestation du jusqu'aboutisme khārijite, certains chroniqueurs évoquent une filiation ibāḍite. Dans les sources ibāḍites, les choses sont plus complexes. Le bourgeonnement de révoltes de la décennie 740, et en particulier la formation d'un imamât dans le Ḥaḍramawt puis à Oman, est perçu par les oulémas orientaux comme un point de bascule.

Localiser Abū Ḥamza et 'Abd Allāh b. Yaḥyā dans la mémoire ibāḍite

En réalité, la figure d'Abū Ḥamza et de Ṭālib al-Ḥaqq, comme celle du premier imam omanais, al-Julandā b. Mas'ūd, se situent à la croisée de ces mémoires militantes. Dans les listes ibāḍites des autorités reconnues par les oulémas du mouvement, les trois hommes sont systématiquement cités, comme le sont 'Abd Allāh b. Wahb al-Rāsibī, l'imam de Nahrawān, et Abū Bilāl Mirdās b. Ḥudayr²¹³. Ce faisant, les quatre grandes séquences de rébellion sont connectées, liées sur un modèle généalogique, qui permet d'outrepasser le hiatus chronologique qui sépare ces moments.

Les hommes ainsi nommés sont des jalons parmi les plus stables de la mémoire ibāḍite. Dans son épître, une pièce majeure de la littérature ibāḍite médiévale particulièrement instructive quant à la cristallisation d'une identité ibāḍite omanaise, Munīr b. Nayyir al-Ja'lānī (m. dans le premier quart du III^e/IX^e siècle) consacre un paragraphe aux vertus des chefs de la révolte, qu'il considère comme des modèles à suivre et dont il place l'héritage dans la droite ligne de celui d'Ibn Ḥudayr²¹⁴. Reprise presque à l'identique par Ibn Ja'far al-Izkawī à la fin du III^e/IX^e siècle dans son *Jāmi'*, le premier *compendium* de *fiqh* omanais, cette construction rhétorique qui institue 'Abd Allāh b. Yaḥyā, Abū Ḥamza et al-Julandā comme figures de la transition entre khārijisme et ibāḍisme, la filiation généalogique est encore plus explicite dans la *Sīra* d'Abū Qaḥṭān, déjà mentionnée ci-dessus :

'Abd Allāh b. Yaḥyā Ṭālib al-Ḥaqq est sorti [en révolte] au Yémen. Al-Mukhtār b. 'Awf (que Dieu lui fasse miséricorde) le suivit. Tous deux suivirent la voie (*sīra*) des gens de Nahrawān, des gens de Nukhayla, d'al-Mirdās et de ses compagnons et marchèrent dans les traces (*āthār*) du Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui), d'Abū Bakr et de 'Umar (que Dieu soit satisfait d'eux deux). [...] Ils combattirent dans le chemin de Dieu et instaurèrent la religion de Dieu avec ceux des musulmans qui étaient avec eux [...] jusqu'à ce qu'ils soient tués heureux (*ḥattā qatalū shuhadā' su'adā'*), si Dieu le veut²¹⁵.

213. Munīr b. Nayyir, *Sīrat Munīr b. Nayyir al-Ja'lānī ilā al-imām Ghassān b. 'Abd Allāh, raḥimahu Llāh*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'il Kāshif, 1 : 233-54 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 238 ; al-'Awtābī, *al-Ḍiyā'*, 3 : 158 ; al-Shaqṣī, *Manhaj*, 1 : 640-41, par exemple.

214. Munīr b. Nayyir, *Sīra*, 240-41.

215. Abū Qaḥṭān, *Sīra*, 119-20.

Deux siècles plus tard, dans son *Dīwān*, l'imam ibāḍite du Ḥaḍramawt, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Qays al-Ḥaḍramī (m. ca 474/1082–83), présente la trajectoire des martyrs comme formant une seule et même séquence. Les hommes, considérés comme des « jalons » (*ma'ālim*), sont à l'origine des quatre révoltes susmentionnées qui se seraient naturellement enchaînées dans le temps, animées par une même ambition et inspirées par une éthique similaire²¹⁶. L'impression est exactement la même dans le *Kashf al-ghumma*, où nous lisons que « lorsque (*lammā*) Mirdās et ses compagnons furent tués (que Dieu leur accorde Sa miséricorde), Ṭālib al-Ḥaqq 'Abd Allāh b. Yaḥyā se révolta²¹⁷ ». Les soixante années qui séparent les deux événements sont condensées dans la conjonction *lammā*, de telle sorte que le lecteur qui ignore la chronologie exacte de ces révoltes aura la sensation que les deux étaient intimement liées, tant dans l'espace que dans le temps. Outre l'effet de liste, Khamīs b. Sa'īd al-Shaqṣī al-Rustāqī, auteur de la première grande somme de jurisprudence ibāḍite de l'époque ya'āribā, n'hésite pas à affirmer qu'al-Julandā b. Mas'ūd était engagé parmi les *shurāt* durant la révolte yéménite et qu'il avait participé à la *bay'a* donnée à Ṭālib al-Ḥaqq²¹⁸. Si cela n'est évidemment pas impossible, nous ne trouvons aucune trace d'un tel engagement d'al-Julandā dans la littérature médiévale et l'assertion est impossible à prouver.

Ces exemples suffisent, selon nous, à prouver que les figures d'Abū Ḥamza et de 'Abd Allāh b. Yaḥyā font l'objet d'une captation par l'ibāḍisme, qui, par la même occasion, intègre la révolte dans le champ des soulèvements dont il convient de s'inspirer. Ces rébellions, fondatrices d'une véritable orthopraxie de la juste violence, sont prudemment assimilées dans la mémoire ibāḍite, qui s'appuie sur cet héritage pour théoriser les modalités du soulèvement. Mais ces considérations dépassent de loin le cadre de notre présente réflexion sur la *khuṭba*.

Conclusion

La *khuṭba* d'Abū Ḥamza est une source de premier plan qui éclaire bien plus que l'histoire du khārijisme et de l'ibāḍisme. Sa transmission dans les anthologies de la littérature arabe médiévale témoigne de la diffusion du prêche bien au-delà des cercles partisans. Peu étudiée jusqu'à présent, cette séquence oratoire de grande envergure bénéficie aujourd'hui de l'attention qu'elle mérite au moment où les recherches sur l'art oratoire dans l'islam du Moyen Âge connaissent un renouveau bienvenu. Le traçage de versions différentes du prêche dans les sources médiévales a été mené récemment et de manière convaincante par Marsham. Nous avons synthétisé ici les principaux aboutissements de son travail, en complétant les résultats de son article par une réflexion visant à replacer la *khuṭba* dans son contexte historique. La méconnaissance de l'histoire ibāḍite dans l'Arabie et l'Iraq des premiers siècles qui prévaut encore jusqu'à maintenant nécessitait, selon nous, un effort

216. Al-Ḥaḍramī, *Dīwān al-imām al-Ḥaḍramī*, éd. Badr b. Hilāl al-Yaḥmadī (al-Sīb : Maktabat Dāmīrī li-l-nashr wa-l-tawzī', 2002), 345–46.

217. Al-Izkawī, *Kashf al-ghumma*, 2 : 405.

218. Al-Shaqṣī, *Manhaj*, 1 : 628. Voir aussi al-Azdī, *Ta'rikh*, 78, qui évoque la présence d'hommes de Ma'āwil (le clan de la famille Julandā) lors de la *bay'a*, et al-Baṭṭāshī, *Ithāf*, 1 : 195–96.

pour désenclaver la trajectoire de ces rebelles trop souvent renvoyés à une identité khārijite dont les contours exacts nous échappent presque autant qu'ils semblent échapper aux auteurs sunnites et chiites qui utilisaient davantage le qualificatif à des fins de labellisation infâmante que pour définir une identité politique et/ou religieuse claire.

Pour dépasser l'écueil de ces labellisations et de la formation d'épouvantails du chaos qui participaient en creux à la définition de l'Empire comme un espace de stabilité, nous avons défendu une approche multiscalaire de la révolte. Le Ḥaḍramawt, à la fin de l'époque umayyade, apparaît ainsi comme un territoire marginal dans une Arabie largement désertée par un pouvoir califal désormais centré sur la Syrie. À la lumière d'un vaste échantillon de sources essentiellement non-ibāḍites et d'un croisement méticuleux des récits sur la révolte de l'imam ḥaḍrami 'Abd Allāh b. Yaḥyā, nous avons cherché à jeter un nouvel éclairage, le plus exhaustif possible, sur l'événement. Nos conclusions restent lacunaires, souvent imprécises, parfois insatisfaisantes, et reposent en grande majorité sur des hypothèses de travail qui, pour nombre d'entre elles, sont impossibles à vérifier du fait notamment du caractère évasif des sources.

Toutefois, si l'on observe le déroulement de la révolte avec attention, on remarque qu'un terreau favorable existait sans doute dans la Péninsule, peut-être à la suite des soulèvements khārijites najdites qui avaient secoué les régions du sud et de l'est dans le dernier quart du I^{er}/VII^e siècle. Toujours est-il que des foyers ibāḍites, connectés par un dense réseau de solidarités tribales et par des circulations commerciales qui s'étaient vraisemblablement accrues avec la formation d'un vaste empire, émergent à la lecture des sources. Au-delà de la triangulaire Baṣra, Ḥaḍramawt, Oman, d'autres espaces ont sûrement joué un rôle, comme l'Asie centrale, le Fārs ou l'Égypte. Mais à ce sujet, il nous manque encore des travaux plus approfondis ; si tant est que nous disposions des matériaux nécessaires pour envisager de telles études...

Ce cadrage nous paraissait donc une nécessaire propédeutique à un examen plus approfondi d'une version omanaise et tardive de la *khuṭba* restée méconnue, sans doute car la source dans laquelle elle se trouve, *le Kashf al-ghumma* d'Ibn Sirḥān al-Izkawī, n'a fait l'objet d'une édition largement diffusée qu'au début des années 2010. Sensiblement plus longue, cette variante omanaise du prêche reprend nombre d'éléments que l'on trouve dans les versions sunnites. Une ossature se distingue donc, sans doute ancienne, mais ce squelette initial se trouve amplement étayé dans la mouture moderne du sermon. La question de l'authenticité du texte d'al-Izkawī se pose naturellement de façon lancinante au médiéviste. *Le Kashf al-ghumma*, composé à l'époque des imams ya'ārība, est le produit d'un renouveau de l'imamat omanais et a pour finalité de connecter l'époque des origines de l'imamat à celle des nouveaux souverains régionaux après une longue phase d'interruption. Examinés à la lumière des conflits modernes avec les Portugais et les Persans, certains passages de la *khuṭba* prennent une coloration particulière. C'est le cas notamment de la longue digression juridique placée au centre du prêche, une insertion très probablement tardive.

Mais quand bien même une partie du prêche ne daterait pas du milieu du II^e/VIII^e siècle, le produit final n'en demeure pas moins un document précieux pour écrire l'histoire intellectuelle de l'ibāḍisme oriental. Le texte nous renseigne notamment sur la construction d'une argumentation ibāḍite, imprégnée d'éléments de rhétorique tardo-antique. Le Qur'ān

est au centre de tout et le sermon en est imbibé. Fut-t-il une réécriture tardive dans la version transmise par al-Izkawī, nous avons là néanmoins un élément qui suggère l'existence d'une strate ancienne. Le parler et les métaphores Qur'āniques présents en nombre dans la *khuṭba* d'Abū Ḥamza la rapproche des *siyar* omanais composés entre le II^e/VIII^e et le IV^e/X^e siècle. Les souverains damascènes sont jugés au prisme de versets du texte révélé, lesquels viennent confirmer leur déviance et conforter les rebelles dans leur révolte.

Dans les sources externes et parfois dans les études universitaires, ces derniers sont tantôt considérés comme des khārijites, tantôt comme des ibāḍites. Constatant cette position ambivalente d'Abū Ḥamza et de 'Abd Allāh b. Yaḥyā dans la mémoire de l'événement, nous avons défendu qu'il ne fallait sans doute pas vouloir trancher. La *khuṭba* témoigne d'une pénétration très forte de certaines valeurs khārijites dans l'imaginaire du général omanais. Dans le gisement d'épîtres omanaises, son statut de figure transitoire entre la période d'Abū Bilāl Mirdās b. Ḥudayr et celle des imams fait de lui — ainsi que d'al-Julandā b. Mas'ūd — un personnage central de la mémoire politique ibāḍite.

Prétexte à une étude plus vaste sur un chapitre mal connu de l'histoire de l'Arabie, cet article sur la *khuṭba* éclaire la formation d'îlots ibāḍites qui apparaissent soudain au moment de la révolte de Ṭālib al-Ḥaqq. Quelques décennies plus tard, c'est à Oman que l'imamat s'installera, là encore à la faveur de circonstances complexes et à la croisée de facteurs tribaux, politiques, religieux et économiques. Plus à l'ouest, le calme revient dans le Ḥaḍramawt ; bientôt, la région retourne dans l'ombre qui, si souvent, la recouvre et l'enveloppe au Moyen Âge.

Remarque n°1

Nous adressons nos plus sincères remerciements à Iyas Hassan, dont l'aide a été déterminante au cours de la traduction du prêche, et à Lahcen Daaif qui nous a fait bénéficier de son inépuisable connaissance de l'arabe médiéval au moment des révisions finales. Nous sommes également reconnaissants à l'égard d'Andrew Marsham, qui a porté un regard bienveillant et attentif sur la première version de l'article et de la traduction. Nous lui savons gré de nous avoir autorisé à utiliser son article sur la *khuṭba* qui est en cours de publication. Notre intérêt mutuel et convergent pour le prêche d'Abū Ḥamza, témoignage de la fascination qu'il provoque chez les chercheurs, nous a conduit — sans que nous ne l'ayons véritablement prévu — à une collaboration saine autour d'une séquence politique originale et encore très peu étudiée. Nous remercions en outre Antoine Borrut, qui a promptement relu notre commentaire avec toute la bienveillance qui est la sienne, et nous a recommandé des pistes de réflexion pour renforcer l'ensemble de ce travail. Enfin, cet article a bénéficié de la relecture exigeante des deux évaluateurs anonymes : qu'ils trouvent ici l'expression de nos sincères remerciements pour leurs retours précis qui ont rendu possible cette publication.

Remarque n°2

Les cartes présentées dans cet article sont de notre fait. Elles comportent une

représentation aussi précise que possible des événements. Nous assumons leur caractère approximatif, notamment lorsqu'il s'agit de restituer les itinéraires suivis par les missionnaires ou les rebelles. Nous nous sommes, pour cela, appuyés sur les atlas à notre disposition (listés en bibliographie) et postulé que les itinéraires empruntés correspondaient à peu de choses près aux routes en usage au II^e/VIII^e siècle.

Bibliographie

Sources

- ʿAbbās, I., éd. *Shiʿr al-khawārij*. Beyrouth : Dār al-thaqāfa, 1963.
- ʿAbd Allāh b. Ḥumayd al-Sālimī. *Al-Lumʿa al-marḍiyya min ashiʿat al-ibāḍiyya*. Édité par Sulṭān b. Mubārak b. Ḥamad al-Shaybānī. Mascate : Dhākirat ʿUmān, 2014.
- . *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat aʿimmat ʿUmān*. Édité par Ibrāhīm Aṭfayyish al-Jazāʾirī al-Mizābī. 2 vol. Le Caire : Maṭbaʿat al-shabāb, 1931.
- ʿAbd Allāh b. Ibāḍ. *Sīrat ʿAbd Allāh b. Ibāḍ ilā ʿAbd al-Malik b. Marwān*. Dans *Ibāḍī Texts from the 2nd/8th Century*, édité par Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 18–44. Leyde : Brill, 2018.
- Abū Bakr al-Manḥī. *An al-qāḍī Abī Bakr Aḥmad b. ʿUmar b. Abī Jābir al-Manḥī*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ʿulamāʾ wa-aʿimmat ʿUmān*, édité par Sayyida Ismāʿīl Kāshif, 2 : 9–23. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.
- Abū Dāwūd Sulaymān b. Ashʿath al-Azdī. *Sunan Abī Dāwūd*. Édité par Shuʿayb al-Arnaʿūṭ et Muḥammad Kāmil Qarh Balallī. 7 vol. Damas : Dār al-risāla al-ʿālamīyya, 2009.
- Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*. Édité par Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥumayd. 2 vol. Beyrouth : al-Maktaba al-ʿaṣriyya li-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1990.
- Abū al-Muṭṭhir. *Kitāb al-Aḥdāth wa-l-ṣifāt*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ʿulamāʾ wa-aʿimmat ʿUmān*, édité par Sayyida Ismāʿīl Kāshif, 1 : 23–85. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.
- . *Sīrat al-shaykh al-faqīh Abī al-Muṭṭhir al-Ṣalt b. Khamīs*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ʿulamāʾ wa-aʿimmat ʿUmān*, édité par Sayyida Ismāʿīl Kāshif, 2 : 269–319. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.
- Abū Qaḥṭān. *Sīra tansubu ilā Abī Qaḥṭān Khālīd b. Qaḥṭān raḥimahu Allāh*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ʿulamāʾ wa-aʿimmat ʿUmān*, édité par Sayyida Ismāʿīl Kāshif, 1 : 86–154. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.

- Anonyme. *Mukhtaṣar min kitāb fihi Ṣifāt aḥdāth ‘Uthmān b. ‘Affān wa-mā naqama al-muslimūn ‘alayhi wa-ṣifāt maqṭalihi wa-mubā‘ayat al-nās ‘Alī b. Abī Ṭālib min bad‘ihi*. Dans *Ibādī Texts from the 2nd/8th Century*, édité par Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 350–68. Leyde : Brill, 2018.
- Anonyme. *Risāla fī ma‘rifat kutub ahl ‘Umān*. Édité par Sulṭān b. Mubārak b. Ḥamād al-Shaybānī. Mascate : Maktabat Masqaṭ, 2018.
- al-‘Awtabī. *Kitāb Ansāb al-‘Arab*. Édité par Muḥammad Iḥsān al-Naṣṣ. 2 vol. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2006.
- – –. *Kitāb al-Ḍiyā’*. Édité par Sulaymān b. Ibrāhīm Bābaziz al-Warjalānī et Dāwūd ‘Umar Bābaziz al-Warjalānī. 23 vol. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2015.
- al-Azdī. *Ta’rīkh Mawṣil*. Édité par ‘Alī Jayba. Le Caire : s.n., 1967.
- Badr al-Dīn al-‘Aynī. *Nukhab al-afkār fī tanqīḥ mabānī al-akhbār fī sharḥ ma‘ānī al-āthār*. Édité par Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm. 20 vol. Damas et Beyrouth : Dār al-nawādir, 2008.
- al-Bakrī. *Mu‘jam mā ista‘jama min asmā’ al-bilād wa-l-mawāḍi‘*. Édité par Muṣṭafā al-Saqā. 4 vol. Beyrouth : ‘Ālim al-kutub, s.d.
- al-Balādhurī. *Ansāb al-ashrāf*. Édité par Suhayl Zakkār et Riyāḍ Zarkalī. 13 vol. Beyrouth : Dār al-fikr li-l-maṭba‘a wa-l-nashr wa-l-tawzī‘, 1996.
- – –. *Futūḥ al-buldān*. Édité par ‘Abd al-Qādir Muḥammad ‘Alī. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2014.
- al-Barrādī. *Kitāb al-Jawāhir al-muntaqāt*. Édité par Aḥmad b. Sa‘ūd al-Siyābī. Londres : Dār al-ḥikma, 2014.
- al-Bisyāwī. *Sīra ‘an al-shaykh Abī al-Ḥasan : fī al-imāma*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ‘ulamā’ wa-a’immat ‘Umān*, édité par Sayyida Ismā‘il Kāshif, 1 : 175–222. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.
- al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damas et Beyrouth : Dār Ibn Kathīr li-l-ṭibā‘a wa-l-nashr wa-l-tawzī‘, 2002.
- Cuperly, P., trad. « Chapitre xxix du *Kaṣf al-ḡumma li-aḥbār al-umma*. » Dans *Toute langue dit Dieu. Théologie ibadite*, édité par Yacine D. Addoun et Soufien Mestaoui, 215–23. Paris : Geuthner et Ibadica, 2020.
- al-Darjīnī. *Kitāb Ṭabaqāt al-mashā’ikh bi-l-Maghrib*. Édité par Ibrāhīm Ṭallāy. 2 vol. Constantine : Dār al-ba‘th, 1974.
- al-Dhahabī. *Kitāb al-Muhadhdhab fī ikhtīṣār al-Sunan al-kabīr*. Édité par Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm. 10 vol. Riyad : Dār al-waṭan li-l-nashr, 2001.

- al-Ḥaḍramī. *Dīwān al-imām al-Ḥaḍramī*. Édité par Badr b. Hilāl al-Yaḥmadī. Al-Sīb : Maktabat Dāmīrī li-l-nashr wa-l-tawzī^c, 2002.
- al-Hamdānī. *Kitāb al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*. Édité par Muḥammad b. 'Alī al-Akū^c al-Ḥawālī. 4 vol. Ṣan'ā' : Iṣḍārāt wizārat al-thaqāfa wa-l-siyāḥa, 2004.
- – –. *Kitāb Ṣifāt Jazīrat al-'Arab*. Édité par Muḥammad b. 'Alī al-Akū^c al-Ḥawālī. 4 vol. Ṣan'ā' : Maktabat al-Irshād, s.d.
- al-Haythamī. *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*. Édité par Ḥussām al-Dīn al-Qudṣī. 10 vol. Le Caire : Maktabat al-Qudṣī, 1994.
- Ibn 'Abd al-Majīd. *Bahjat al-zaman fī ta'rīkh al-Yaman*. Édité par Muṣṭafā Ḥijāzī. 2^e éd. Ṣan'ā' : Dār al-kalīma, 1885.
- Ibn 'Abd al-Rabbih. *Al-'Iqd al-farīd*. Édité par Mufīd Muḥammad Qamīḥa. 8 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983.
- Ibn Abī Ḥadīd. *Sharḥ Nahj al-balāgha*. Édité par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 11 vol. Le Caire : 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959–64.
- Ibn 'Adī. *Al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*. Édité par 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd et 'Alī Muḥammad Mu'awwad, avec l'aide de 'Abd al-Fattāḥ Abū Sunna. 7 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- Ibn Aṭṭam al-Kūfī. *Kitāb al-Futūḥ*. Édité par 'Alī Shīrri. 8 vol. Beyrouth : Dār al-aḍwā' li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī^c, 1991.
- Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī al-ta'rīkh*. Édité par Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq. 11 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003.
- Ibn Ḥanbal. *Musnad al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Édité par Shu'ayb al-Arnā'ūṭ et 'Ādil Murshid. 50 vol. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 2009.
- Ibn Ḥazm. *Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihāl*. Édité par Aḥmad Shams al-Dīn. 5 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996.
- Ibn al-Ḥusayn. *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-yamānī*. Édité par Sa'id 'Abd al-Fattāḥ 'Āshūr. 2 vol. Le Caire : Dār al-kātib al-'arabī li-l-ṭibā'a wa-l-nashr, 1968.
- Ibn Ja'far al-Izkawī. *Al-Jāmi' li-Ibn Ja'far*. Édité par Aḥmad Ḥalīm al-Shaykh Aḥmad. 10 vol. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2018.
- Ibn al-Jawzī. *Al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-umam wa-l-mulūk*. Édité par 'Abd al-Qādir 'Aṭṭa' et Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭṭa'. 19 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995.
- Ibn Kathīr. *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. 15 vol. Beyrouth : Dār al-ma'ārif, 1986.

- Ibn Khaldūn. *Kitāb al-ʿIbār wa-dīwān al-mubtadaʿ wa-l-khabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿajam wa-l-barbar wa-man ʿāṣarahum min dhawī al-sulṭān al-akbar*. Édité par Khalīl Shaḥḥāda et Suhayl Zakkār. 8 vol. Beyrouth : Dār al-fikr li-l-ṭibāʿa wa-l-nashr wa-l-tawzīʿ, 2000.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-ʿarab*. 15 vol. Beyrouth : Dār Ṣādir, 2004.
- Ibn Miskawayh. *Kitāb Tajārib al-umam wa-taʿāqib al-humam*. Édité par Abū al-Qāsim Amāmī. 8 vol. Téhéran : Dār al-Sarūsh li-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, 1998.
- Ibn Saʿd. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Édité par ʿAlī Muḥammad ʿUmar. 11 vol. Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 2001.
- Ibn Sallām al-Lawātī. *Kitāb fīhi Badʿ al-islām wa-sharāʿ al-dīn*. Édité par Werner Schwartz et Sālīm b. Yaʿqūb. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1986.
- al-Idrīsī. *Kitāb Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-afāq*. 2 vol. Le Caire : Maktabat al-thaqāfa wa-l-dīniyya, 2002.
- al-Iṣfahānī. *Kitāb al-Aghānī*. Édité par Ibrāhīm al-Saʿāfīn et Bakr ʿAbbās. Beyrouth : Dār Ṣādir, 2008.
- al-Izkawī. *Kashf al-ghumma al-jāmiʿ li-akḥbār al-umma*. Édité par Ḥasan Ḥabīb Ṣāliḥ et Maḥmūd b. Mubārak al-Sulaymī. 3 vol. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2013.
- Jābir b. Zayd. *Rasāʾil al-imām Jābir b. Zayd al-Azdī*. Édité par Firḥān b. ʿAlī al-Jaʿbirī. Mascate : Maktabat al-Ḍāmīrī li-l-nashr wa-l-tawzīʿ, 2013.
- al-Jāḥiẓ. *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*. Édité par ʿAbd al-Salām Hārūn. 4 vol. Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1998.
- – –. *Kitāb al-Ḥayawān*. Édité par ʿAbd al-Salām Hārūn. 8 vol. S.l. : s.n., 1965.
- al-Jawharī. *al-Ṣiḥāḥ tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*. Édité par Aḥmad ʿAbd al-Ghufūr ʿAṭṭār. 6 vol. Beyrouth : Dār al-ʿilm li-l-malāyyīn, 1979.
- Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī. *Sīrat Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī raḥimahu Llāh*. Dans *Ibādī Texts from the 2nd/8th Century*, édité par Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 222–306. Leyde : Brill, 2018.
- Khalīfa b. Khayyāṭ. *Taʾrīkh Khalīfa b. Khayyāṭ*. Édité par Akram Ḍiyāʿ al-ʿUmarī. Riyad : Dār al-ṭayyiba, 1985.
- al-Khalīl al-Farāhīdī. *Kitāb al-ʿAyn murttab^{an} ʿalā ḥurūf al-muʿjam*. Édité par ʿAbd al-Ḥamīd Handāwī. 4 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003.
- Klein, H., trad. *Kapitel xxxiii der anonymen arabischen Chronik Kašf al-ḡumma al-ḡāmi li-ahbār al-umma, betitelt Ahbār ahl ʿOmān mīn auwal Islāmihim ilā ḥṭilāf kalimatihim* (“Geschichte der Leute von Oman von ihrer Annahme des Islam bis zu ihrem

- Dissensus*”) auf Grund der Berliner Handschrift unter Heranziehung verwandter Werke herausgegeben von Hedwig Klein. Hambourg : Druck von J. J. Augustin, 1938.
- al-Malaṭī. *Kitāb al-Tanbīh wa-l-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wa-l-bida’*. Édité par Dayd Reinhard. Beyrouth : al-Ma‘had al-almānī li-l-abḥāth al-sharqiyya, 2009.
- al-Ma‘walī. *Qiṣaṣ wa-akhbār jarat fī ‘Umān*. Édité par Sa‘īd b. Muḥammad b. Sa‘īd al-Hāshimī. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 2014.
- al-Mubarrad. *Al-Kāmil*. Édité par Muḥammad Dālī. 4 vol. Beyrouth : Mu‘assasat al-risāla, 1986.
- Munīr b. Nayyir al-Ja‘lānī. *Sīrat Munīr b. Nayyir al-Ja‘lānī ilā al-imām Ghassān b. ‘Abd Allāh, raḥimahu Llāh*. Dans *al-Siyar wa-l-jawābāt ‘ulamā’ wa-a‘immat ‘Umān*, édité par Sayyida Ismā‘īl Kāshif, 1 : 233–54. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986.
- Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Édité par Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. 5 vol. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2010.
- al-Nawbakhtī. *Kitāb Firaq al-shī‘a*. Beyrouth : Manshūrāt al-riḍā li-l-ṭibā‘a wa-l-nashr wa-l-tawzī‘, 2012.
- Nu‘aym b. Ḥammād. *Kitāb al-Fitan*. Édité par Samīr b. Aḥīn al-Zuhayrī. 2 vol. Le Caire : Maktabat al-tawḥīd, s.d.
- al-Qalhātī. *Al-Kashf wa-l-bayān fī sharḥ iftirāq al-firaq wa-l-adyān*. Édité par Sayyida Ismā‘īl Kāshif. 2 vol. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1980.
- Qatāda b. Di‘āma al-Sadūsī. *Early Islamic Law in Basra in the 2nd/8th Century*. *Aqwāl Qatāda b. Di‘āma al-Sadūsī*. Édité par Abdulrahman Al Salimi. Leyde : Brill, 2018.
- al-Rāzī. *Mukhtār al-ṣiḥāḥ*. Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1976.
- Ross, E. C., trad. « Annals of Oman from Early Times to the Year 1728 A.D. ». *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 43, n° 1 (1874) : 111–96.
- – –. *Annals of Oman to 1728; Outlines of the History of Oman, 1728–1883 [by] E.C.Ross; Note on the Tribes of Oman [by] S. B. Miles; Note on the Sect of Ibadhiyah of Oman [by] E. C. Ross; Tenets of the Ibadhi sect [by] Sirhan ibn Sa‘īd ibn Sirhan. Newly introduced by P. Ward*. Cambridge : Oleander Press, 1984.
- – –. « Translation of Chapter xxix of *Kashf al-Ghumma al-jāmi‘ li-akhbār al-Umma* by Sirḥān b. Sa‘īd al-‘Alawī (al-Izkawī). On the Tenets of the Ibādhi Sects », *Report on the Administration of the Persian Gulf Political Residency for 1880/81* (1881) : 46–51.
- Sālim b. Dhakwān. *Sīrat Sālim b. Dhakwān*. Dans *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*, édité par P. Crone et F. Zimmermann, 37–186. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Shabīb b. ‘Aṭīyya. *Sīrat Shabīb b. ‘Aṭīyya*. Dans *Ibādī Texts from the 2nd/8th Century*, édité par Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 146–212. Leyde : Brill, 2018.

- al-Shammākhī. *Kitāb al-Siyar*. Édité par Aḥmad b. Sa‘ūd al-Siyābī. 2 vol. Mascate : Wizarat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1987.
- al-Ya‘qūbī. *Ta’rīkh Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ja‘far b. Wahb b. Wāḍiḥ al-kātib al-‘Abbāsī al-ma‘rūf bi-l-Ya‘qūbī*. Édité par Martijn Theodor. 2 vol. Leyde : Brill, 1883.
- – –. *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Ya‘qūbī: An English Translation*. Édition et traduction par Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett Rowson et Michael Fishbein. 3 vol. Leyde : Brill, 2018.
- al-Ṭabarī. *Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*. Édité par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 11 vol. Le Caire : Dār al-ma‘ārif bi-Miṣr, 1969.
- – –. *Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*. Édité par Michael J. de Goeje. 15 vol. Leyde : Brill, 1879–1901.
- al-Tirmidhī. *Al-Jāmi‘ al-kabīr*. Édité par Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. 6 vol. Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī, 1996.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu‘jam al-buldān*. 5 vol. Beyrouth : Dār Ṣādir, 1977.

Études

- Aillet, C. *L’archipel ibadite : une histoire des marges du Maghreb médiéval*. Lyon : CIHAM Éditions, 2021.
- – –. « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial: A New Reading of Ibn Sallām’s *Kitāb* (3rd/9th century). » Dans *Ibadī Theology: Rereading Sources and Scholarly Works*, édité par E. Francesca, 67–83. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015.
- – –. « Connecting the Ibādī Network in North Africa with the Empire (2nd–3rd/8th–9th Centuries). » Dans *Transregional and Regional Elites — Connecting the Early Islamic Empire*, édité par H.-L. Hagemann et S. Heidemann, 421–43. Berlin et Boston : De Gruyter, 2020.
- – –. « “Dieu ouvrira une nouvelle porte pour l’islam au Maghreb” : Ibn Sallām (III^e/IX^e siècle) et les hadiths sur les Berbères, entre Orient et ibadisme maghrébin. » Dans *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)*, édité par D. Valérian, 71–91. Madrid : Casa de Velázquez, 2021.
- Al Salimi, A. « Different Succession Chronologies of the Nabhānī Dynasty in Oman ». *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32 (2002) : 259–68.
- – –. *Ibādism East of Mesopotamia: Early Islamic Iran, Central Asia and India*. Berlin et Beyrouth : Klaus Schwarz Verlag et Dār al-Fārābī, 2016.
- – –. « Identifying the (Ibādī/Omani) *Siyar* ». *Journal of Semitic Studies* 50, n° 1 (2010) : 115–62.

- – –. « The Nabhānīs: A Sketch for Understanding ». *Studi Magrebini* 18, n° 1 (2020) : 85–108.
- – –. « The Political Organization of Oman from the Second Imamate Period to the Ya‘rūba: Rereading Omani Internal Sources ». Dans *L’ibadisme dans les sociétés de l’Islam médiéval. Modèles et interactions*, édité par C. Aillet, 113–27. Berlin et Boston : De Gruyter, 2018.
- – –. « Themes of Ibādī/Omani *Siyar* ». *Journal of Semitic Studies* 49, n° 2 (2009) : 475–514.
- – –, et I. Baḥḥāz, dir. *Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt al-ibādīyya*. 2^e édition. 2 vol. Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shu‘ūn al-dīniyya, 2012.
- Anthony, S. W. *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context*. New Haven, CT : American Oriental Society, 2014.
- ‘Athamina, K. « The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam ». *Arabica* 36, n° 3 (1989) : 307–26.
- Azaiez, M. *Le contre-discours coranique*. Berlin et Boston : De Gruyter, 2015.
- Baptiste, E. « **Des vallées du pays ibadite aux littoraux du sultanat : une histoire patrimoniale des manuscrits ibadites omanais** ». *Arabian Humanities* 15 (2022).
- – –. « L’ibādisme omanais : histoire et mémoire d’un mouvement dissident aux marges de l’Empire (II^e-VI^e/VIII^e-XII^e siècle) ». 2 vol. Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon-2, 2023.
- – –, et A. Gaiser. « Early Ibādī Historiography: The Case of the *Khawārij* ». Dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, édité par H.-L. Hagemann et A. C. Grant. Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître.
- Blankinship, K. Y. *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. Albany : State University of New York Press, 1994.
- Borrut, A. *Entre mémoire et pouvoir : l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*. Leyde : Brill, 2011.
- – –. « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l’image de ‘Umar II ». *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2005) : 329–79.
- – –. « La *memoria* omeyyade : les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques ». Dans *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, édité par A. Borrut et P. M. Cobb, 25–63. Leyde : Brill, 2011.
- – –. « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam ». *Der Islam* 91, n° 1 (2014) : 37–68.
- Bouali, H. *De la révolte au califat zubayride : histoire d’une expérience politique dans les débuts de l’islam*. Thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, 2021.

- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 3 vol. Leyde : Brill, 1938.
- Caskel, W. *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišam Ibn Muḥammad al-Kalbī*. 2 vol. Leyde : Brill, 1996.
- Chabbi, J. « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale. Problèmes de lecture et de méthode ». *Res Orientales* 6 (1994) : 21–49.
- Comerro, V. « La figure historique d'Ibn 'Abbās ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, n° 1 (2011) : 125–37.
- Cook, M. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
- Crone, P. « *Shūrā* as an Elective Institution ». *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001) : 3–39.
- – –, et F. Zimmermann. *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- – –, et M. Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 1986.
- Cuperly, P. *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*. 2^e éd. Paris : Ibadica éditions, 2018.
- Daghfous, R. *Le Yaman islāmique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I^{er}-III^{ème} S./VII^{ème}-IX^{ème} S.)*. 2 vol. Tunis : Publications de la faculté des sciences humaines et sociales, 1995.
- Dähne, S. « Context Equivalence: A Hitherto Insufficiently Studied Use of the Quran in Political Speeches from the Early Period of Islam ». Dans *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, édité par S. Günther, 1–16. Leyde : Brill, 2005.
- – –. « Qur'anic Wording in Political Speeches in Classical Arabic Literature ». *Journal of Qur'anic Studies* 3, n° 2 (2001) : 1–13.
- – –. *Reden der Araber: die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur*. Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 2001.
- Dar, A. et P. Sijpesteijn. « Introduction: Acts of Rebellion and Revolt in the Early Islamic Caliphate ». *Al-Uṣūr al-Wuṣṭā* 30 (2022) : 436–44.
- Denoix, S., et H. Renel, dir. *Atlas des mondes musulmans médiévaux*. Paris : CNRS Éditions, 2022.
- Djaït, H. *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris : Gallimard, 1989.

- – –. *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1986.
- Donner, F. M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1981.
- Dridi, M. « La communauté ibadite entre Orient et Occident musulmans (III^e/IX^e-VII^e/XIII^e siècle) : une histoire d'échanges et de construction identitaire ». Dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, édité par C. Aillet, 348–66. Berlin et Boston : De Gruyter, 2018.
- Ennami, 'A. K. « A Description of New Ibadī Manuscripts from North Africa ». *Journal of Semitic Studies* 15, n° 1 (1970) : 63–87.
- – –. *Studies in Ibādism (al-Ibādīyah)*. Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-dīniyya, s.d.
- Frantsouzoff, S. A. « Les ibādites du Ḥaḍramawt : quelques suggestions généalogiques et historiographiques ». Dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, édité par C. Aillet, 63–72. Berlin et Boston : De Gruyter, 2018.
- – –. *Tārīkh Ḥaḍramawt al-ijtimā'ī wa-l-siyāsī qubayl al-islām wa-ba'duhu. Al-ʿuṣūr al-waṣīṭa al-mubakkira (al-qarn al-rābi' – al-thānī 'ashr milādī)*. Ṣan'ā' : Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa, 2004.
- Gaiser, A. « The Ibādī “Stages of Religion” Re-examined: Tracing the History of the *Masālik al-dīn* ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73, n° 2 (2010) : 207–22.
- – –. « “In Them Are Good Models”: Ibādī Depictions of the *Muḥakkima* ». Dans *Today's Perspectives on Ibadī History*, édité par R. Eisener, 75–83. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015.
- – –. *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Tradition*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- – –. *Shurāt Legends, Ibādī Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community*. Columbia : University of South Carolina Press, 2016.
- – –. « “The World thus Became Severed from Them”: Khārijī and Ibādī Concepts of *Shirā'* in their Near Eastern Context. » Dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, édité par C. Aillet, 25–42. Berlin et Boston : De Gruyter, 2018.
- Ghazal, A. N. *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s–1930s)*. New York : Routledge, 2010.
- Gilliot, C. « Portrait “mythique” d'Ibn 'Abbās ». *Arabica* 32, n° 2 (1985) : 127–84.
- Gril, D. « Le corps du prophète ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113–14 (2006) : 37–57.

- Hagemann, H.-L. « Challenging Authority: Al-Baladhuri and al-Ṭabarī on Khārijism during the Reign of Muʿāwiya b. Abī Sufyān ». *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean* 28, n° 1 (2016) : 36–56.
- – –. « Poet, Scholar, Khārijite?: Navigating Rebellion with ʿImrān b. Ḥiṭṭān (d. 703 CE) ». Dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, édité par H.-L. Hagemann et A. C. Grant. Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître.
- – –, et Verkinderen, P. « Kharijism in the Umayyad Period ». Dans *The Umayyad World*, édité par A. Marsham, 489–518. Londres et New York : Routledge, 2021.
- Hallaq, G. B. « Discourse Strategies: The Persuasive Power of Early Khārijī Poetry ». PhD dissertation, University of Washington, 1988.
- Hassan, I. « Langue nomade en cour impériale. L’arabe d’Ibn al-Muqaffaʿ entre deux ères ». *Bulletin d’études orientales* 65 (2017) : 221–46.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. 2^e éd. Londres et New York : Routledge, 2000.
- – –. « Ibn al-Zubayr, the Kaʿba and the Dome of the Rock ». Dans *The Umayyad World*, édité par A. Marsham, 374–93. Londres et New York : Routledge, 2021.
- Higgins, A. C. « Early *Shurāt*/*Khawārij* Poetry: Catalytic Qaṣīdas ». Dans *Today’s Perspectives on Ibadī History*, édité par R. Eisener, 83–91. Hidesheim : Georg Olms Verlag, 2015.
- Hoffman, V. « The Development of an Ibāḍī Textual Tradition in the Arabian Peninsula ». *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 3 (2021) : 5–38.
- Howard-Johnston, J. « KOSROW II ». *Encyclopaedia Iranica Online* (2020).
- Kazimirski, A. de B. *Dictionnaire arabe-français*. 2 vol. Beyrouth : Albouraq, 2003.
- Kennedy, H. *An Historical Atlas of Islam*. Leyde : Brill, 2002.
- Kilpatrick, H. « ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, al-Walīd ibn Yazīd and their Kin: Images of the Umayyads in the *Kitāb al-Aghānī* ». Dans *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, édité par A. Borrut et P. M. Cobb, 63–89. Leyde : Brill, 2011.
- Klasova, P. K. « Empire through Language: al-Hajjaj b. Yūsuf al-Thaqāfī and the Power of Oratory in Umayyad Iraq ». PhD dissertation, Georgetown University, 2018.
- Lammens, H. « Moʿāwiya II ou le dernier des Sofiānides ». *Rivista degli studi orientali* 7, n° 1 (1916) : 1–49.
- Leder, S. *Das Korpus al-Haiṭam ibn ʿAdī (st. 207–822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früherer Texte der aḥbār Literatur*. Francfort-sur-le-Main : V. Klostermann, 1991.

- Lecker, M. « Kinda on the Eve of Islam and during the *Ridda* ». *Journal of the Royal Asiatic Society* 4, n° 3 (1994) : 333–56.
- – –. « Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia ». Dans *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*, édité par M. Lecker, 1–106. New York : Routledge, 2005.
- Leube, G. « Insult the Caliph, Marry al-Ḥasan, and Redeem Your Kingdom: *Freiheitsgrade* of Kindī Elites During the 7th to 9th Century ». Dans *Transregional and Regional Elites — Connecting the Early Islamic Empire*, édité par H.-L. Hagemann et S. Heidemann, 47–68. Berlin et Boston : De Gruyter, 2020.
- – –. *Kinda in der frühislamischen Geschichte. Eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung*. Baden-Baden : Ergon Verlag, 2017.
- Levi Della Vida, G. « Ḳaṭarī b. al-Fudjā'a ». Dans *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, édité par P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel et W. Heinrichs, 4 : 783–84. Leyde et Paris : Brill et G.-P. Maisonneuve & Larose, 1954–2005.
- Lewinstein, K. « Making and Unmaking a Sect: The Heresiographers and the Ṣufriyya ». *Studia Islamica* 76 (1992) : 75–96.
- Madelung, W. « Al-Haytham b. 'Adī on the Offences of the Caliph 'Uthmān ». Dans *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proceedings of the 23rd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, édité par G. Contu, 47–51. Leuven : Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2012.
- – –. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- Marsham, A. « “He Made All the Muslims' Wealth that Was Pleasant...into Something for His Own Glory”: Pleasure, Wealth, and the Image of the Umayyads ». Dans *Rebels and Rulers in the Early Islamic World: Power, Contention and Identity*, édité par H.-L. Hagemann et A. C. Grant. Édimbourg : Edinburgh University Press, à paraître.
- – –, éd. *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Édimbourg : Edinburgh University Press, 2009.
- – –, éd. *The Umayyad World*. Londres et New York : Routledge, 2021.
- Modarressi, H. « Oman in Iranian Chronicles and Archives ». Dans *Today's Perspectives on Ibadī History*, édité par R. Eisener, 259–69. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015.
- Motyliniski, A. « Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite ». *Bulletin de correspondance africaine* 4, n° 3 (1885) : 15–72.

- Munt, H. *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- – –. « The Transition from Late Antiquity to Early Islam in Western Arabia ». Dans *The Umayyad World*, édité par A. Marsham, 357–74. Londres et New York : Routledge, 2021.
- Muranyi, M. *The First Compendium of Ibadī Law: The Mudawwana by Abu Ghanim al-Khurasani*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2018.
- Pedersen, J., et al. « Masjid ». Dans *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, édité par P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel et W. Heinrichs, 6 : 644–707. Leyde et Paris : Brill et G.-P. Maisonneuve & Larose, 1954–2005.
- Pellat, Ch. *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḏ*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953.
- al-Qāḏī, W. « The Limitations of Qurʾānic Usage in Early Arabic Poetry: The Example of a Khārijite Poem ». Dans *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*. Vol. 2, *Studien zur arabischen Dichtung*, édité par W. Heinrichs et G. Schoeler, 162–81. Beyrouth et Stuttgart : Deutsche Morgenländische Gesellschaft et Steiner, 1994.
- Qutbuddin, T. *Arabic Oration: Art and Function*. Leyde : Brill, 2019.
- – –. « *Khuṭba*: The Evolution of Early Arabic Oration. » Dans *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, édité par B. Gruendler et M. Cooperson, 176–273. Leyde : Brill, 2008.
- al-Rawas, I. *Naṣra ʿalā al-maṣādir al-tārīkhiyya al-ʿumāniyya*. Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1993.
- – –. *Oman in Early Islamic History*. Reading : Ithaca Press, 2000.
- Robin, C. J. « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du vi^e et début du viii^e siècle de l'ère chrétienne) ». Dans *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, édité par S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt, 433–79. Leyde : Brill, 2012.
- al-Saʿdī, F. *Muʿjam shuʿarāʾ al-ibāḏiyya*. Mascate : Maktabat al-jīl al-wāʿid, 2007.
- al-Sālimī, ʿA., et M. K. Imām, éd. *Miʿat kitāb ibāḏī*. 3 vol. Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shuʿūn al-dīniyya, 2013.
- Sanagustin, F. « Une poésie de combat : la poésie kharédjite ». Dans *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, édité par F. Sanagustin, 45–52. Lyon : Maison de l'Orient de la Méditerranée, 2001.
- Schmid, N. K. « From Ethico-Religious Exhortation to Legal Paraenesis: Functions of Qurʾānic Waʿz ». *Islamic Law and Society* 24, n° 4 (2021) : 317–51.

- Schoeler, G. *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
- Sezgin, F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 13 vol. Leyde : Brill, 1975.
- Shoshan, B. *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War*. Londres et New York : Routledge, 2016.
- Sizgorich, S. *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2009.
- Tillier, M. « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique ». Dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, 341–65. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2018.
- – –. « Représenter la province auprès du pouvoir impérial : les délégations (*wufūd*) égyptiennes aux trois premiers siècles de l'Islam ». *Arabica* 67 (2020) : 125–99.
- Ulrich, B. *Arabs in the Early Islamic Empire: Exploring al-Azd Tribal Identity*. Édimbourg : Edinburgh University Press, 2019.
- Vacca, A. « The Umayyad North (or: How Umayyad was the Umayyad Caliphate?) ». Dans *The Umayyad World*, édité par A. Marsham, 219–40. Londres et New York : Routledge, 2021.
- Valeri, M. *Le sultanat d'Oman. Une révolution en trompe-l'œil*. Paris : Éditions Karthala, 2007.
- Vallet, E. *L'Arabie marchande : État et commerce sous les sultans Rasūlides du Yémen, 626–858/1229–1454*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2010.
- van Bladel, K. « Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and its Late Antique Context ». *Bulletin of the SOAS* 70, n° 2 (2007) : 223–46.
- van Ess, J. « Das "Kitāb al-Irḡā'" des Muḥammad b. al-Ḥanafīyya ». *Arabica* 21, n° 1 (1974) : 20–52.
- – –. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 4 vol. Berlin et New York : Walter de Gruyter, 1992.
- – –. « Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften ». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, n° 1 (1976) : 25–63.
- Vogt, V. *Figures de califes entre histoire et fiction. Al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque 'abbāsīde*. Beyrouth et Würzburg : Orient-Institut et Ergon Verlag, 2006.
- Watt, W. M. « Khārijite Thought in the Umayyad Period ». *Der Islam* 36, n° 3 (1961) : 215–31.
- Webb, P. *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*. Édimbourg : Edinburgh University Press, 2016.

- Wensinck, A. J. « Khuṭba ». Dans *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, édité par P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel et W. Heinrichs, 5 : 76–77. Leyde et Paris : Brill et G.-P. Maisonneuve & Larose, 1954–2005.
- Wilkinson, J. C. « Bio-biographical Background to the Crisis Period in the Ibādī Imamate of Oman (End of 9th to End of 14th Century) ». *Arabian Studies* 3 (1976) : 137–88.
- – –. « The Early Development of the Ibādī Movement in Baṣra ». Dans *Studies on the First Century of Islamic Society*. Édité par G. H. A. Juynboll, 125–44. Carbondale et Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1982.
- – –. « A Historic Perspective on the *Nahḍa* ». Dans *Oman, Ibadism and Modernity*, édité par A. Al Salimi et R. Eisener, 25–35. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2018.
- – –. *Ibādism: Origins and Early Developments in Oman*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- – –. *The Imamate Tradition of Oman*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
- – –. « Moderation and Extremism in Early Ibādī Thought ». Dans *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works*, édité par E. Francesca, 47–57. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015.
- Williams, J. A. *The Word of Islam*. Austin : University of Texas Press, 1962.
- Zakhariya, Z. « Les amours de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik et de Ḥabāba. Roman courtois, ‘fait divers’ omeyyade et propagande abbasside ». *Arabica* 58, n° 3–4 (2011) : 300–355.

Texte arabe

[§1]

أخبرنا الهيثم بن عديّ الطائي، قال: أخبرنا عيسى بن عبد الحميد، قال: دخل أبو حمزة المدينة في أصحابه وعليه قميص خلّق وكساء صوف مضبوغ، معتمّ بعمامة بيضاء وسيف عريض حمائله ليف وعلى أصحابه مثله.

[§2]

قال عيسى: فلم أر هيئة قطّ أحسن من هيئتهم، ولا وجوهاً أحسن من وجوههم شباب كلهم، ولما صعد منبر رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم، وضع جبهته في الموضع الذي كان يضع رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم فيه قدميه، وبكى بكاءً شديداً، حتّى اشتدّ بكأؤه، ثمّ قال:

[§3]

ها كم من قدم عاصية عاملة بغير كتاب الله، مؤثرة هواها على مرضاة الله ورسوله، قد وُضعت موضع قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم، بأبي وأمي، سبحان الله، أين كانت آراء المسلمين وحلومهم؟

[§4]

ثم حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أمّا بعد، فإن الله تعالى قد بعث محمّداً بالحقّ على فترة من الرسل وانقطاع من الحق ودروس منه، فأنزل الله عليه الكتاب، وشرّع له الشرائع، وفرض له الفرائض، وعلم له^{٢١٩} من الجهالة، واستنقذ به من الضلالة، وبيّن له ما يأتي وما يئقى^{٢٢٠}، ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمر عن الله، يمدّه بملائكته، وأمره بالجهاد، فمضى بما أمره الله من مجاهدة أعدائه. ثم قبضه الله على منهاج أنبيائه بعد تبليغه الرسالة وإنذاره وقيامه بالحقّة، وقد علم الناس معالم دينهم، وأدى الذي عليه من الحقّ لهم، ولم يذرهم في لبس ولا شبهة من أمر دينهم، ثم قبضه إليه صلى الله عليه وسلم.

[§5]

ثم ولي من بعده أبو بكر، ثاني إثنين، فقام، واستقام، وثمّر عن ساق، وعدل في الرعيّة، ولم يقبل في دينه الدنيّة، فقاتل أهل الردّة، ومن ارتدّ من العرب، فأعرضوا أن يقيموا الصلاة، ولا يؤتوا الزكاة، فأبى أن يقبل منهم إلا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قابلاً منهم، فضرب بأهل الحقّ أكتاف أهل الباطل حتى قرّهم بالحقّ، وردّهم في الذي خرجوا منه، وجعلهم على شريعة الحقّ التي كانوا عليهم قبل الفرقة، وأعطى كلّ ذي حقّ حقه، ولم تأخذه في الله لومة لائم، ولم تُردّه الدنيا، ولم يُردّها. ثم مضى لسبيله والأمة عنه راضون رحمة الله عليه، فلمّا حضرته الوفاة أوصى إلى رجل من المهاجرين الأولين عمر بن الخطّاب، ليس من بطنه الأذنين، ولا من رهطه الأقربين، فرضيت به الأمة.

[§6]

ثم ولي عمر بن الخطّاب، فقام بالحقّ، وعمل به، واستقام لأمر الله، واتّبع سنّة صاحبيه، ومصرّ الأمصار، وجنّد الأجناد، ودوّن الدواوين، وجبى الأموال، وفرض الأعطيّة، فلم يضع اسمه إلا بقدر قرابته، ولم يأخذ من المال إلا بقدر سهمه، وقام في شهر رمضان، وجلد في الخمر ثمانين، وخلط الشدّة باللين، وأقلّت إليه الأرض أفلاذ كبدها، وأدى إلى كل ذي حقّ حقه، وقتل كسرى وآل كسرى، وأخرج قيصر وآل قيصر من الشام. ثم أوتي بكنوز كسرى من الشام، وكان أقلّ حظّاً فيها آل الخطّاب، وأرادته الدنيا ولم يُردّها، فقبضه الله على منهاج صاحبيه، فلمّا حضرته الوفاة أوصى إلى سنّة نفر من المهاجرين، قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، ليسوا من بطنه الأذنين، ولا من رهطه الأقربين، فقدّموا خیرهم عثمان (بن عفّان).

219. Nous pensons qu'il faut plutôt lire : [علم به من الجهالة]. Les deux sont valables et se fondent sur le Coran.

220. Il serait aussi possible et correct de lire : [ما يأتي وما يئقى]. Il faudrait alors traduire : « ce qu'il doit faire et ce qu'il doit abandonner ». Nous avons retenu la version qui apparaît dans le texte arabe édité.

[§7]

ثم ولي عثمان) فعمل بعمل صاحبيه ستّ سنين مشمّرًا، وأصاب من الدنيا مترعًا. ثمّ عمل في ستّ البواقي ما أحبط الآخر الأول، فقتله المسلمون، ثمّ اضطرب الحبل واضطرب الناس بينهم، وطلبها كلّ امرئ لنفسه.

[§8]

ثمّ ولي علي بن أبي طالب، أقدمهم في الإسلام إسلامًا، وأعظمهم في الإسلام نصيبًا، وُلِدَ على الفطرة، وله سابقة في الهجرة، وله فضائل كثيرة، ولم يأخذ من المال إلاّ بقدر عطاءه، وأتاه عُقيل بن أبي طالب يسأله، فلم يعطه شيئًا، ولم يزل حادًا مجتهدًا غالبًا مظفرًا، حتّى حكّم الحكمين، فاختلف عليه أمره، وصار أصحابه شيعةً، وقاتل أهل النهروان، وكان من أمره ما كان.

[§9]

ثمّ ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وابن لعينه، يا لعباد الله أين كانت عقول أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ ويا لهفاه! أين كانت تعيير المسلمين عليه؟ فأخذ المال غصبًا بغير وصيّة إمام، ولا رضى عن جماعة، عمل بالعدر، ونقض العهد، وركب البراذين، وأرشى الرشا، وأقطع القطائع، واتخذ المقاصير، واحتجب عن المسلمين، فالعنوه لعنه الله.

[§10]

ثمّ ولي يزيد بن معاوية، فمضى إلى منهاج أبيه، لا يعرف معروفًا، ولا ينكر منكرًا، ولا يؤنس منه رشد، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، يريد القرود والفهود، ويريد الخمور، سيفه غير مأمون على الخزائن، قال الله (تعالى): ﴿فَإِنْ ءَأَنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء، ٦). فأمر أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم ودماؤها وأمواها أعظم يا لعباد الله، أين كانت عقول القوم عنه؟ فالعنوه الله.

[§11]

ثمّ اضطرب الحبل، وولي طريد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فتناولها مروان وآل مروان، وورثها الأكبر الأصغر، والحمد لله ربّ العالمين، أين ذهب عقول المسلمين؟ فالعنوا آل مروان لعنهم الله.

[§12]

ثمّ ولي عبد الملك بن مروان أبو ذبّان طريد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقد لعنه الله وملائكته ورسله، فاتخذ عباد الله خوفًا، ماله دُولًا، وسلطانه ملكًا ودُعُلًا، يعطي الفيء فيئ المسلمين أقوامًا لم يشهدوا موطئًا، ولم يحضروا مقامًا، ويجرمه من شهنه وقام به، فهدم بيت الله الحرام، أحيا سنّة أهل الطغام، ثمّ جعل الصخرة هيئة كهيفة المقام، وحجّ إليها حفاة أهل الشام، فالعنوه لعنه الله.

[§13]

ثمّ ولي الوليد بن عبد الملك، (فعمل بما عمل أبوه، فالعنوه لعنه الله).

[§14]

ثمّ ولي سليمان بن عبد الملك) فأكل نهمًا، ولبس فخرًا، أظهر زيا، فرؤن المِعَصَفَر، فالعنوه لعنه الله.

[§15]

ثمّ ولي عمر بن عبد العزيز، فعمل، لم يعمل، ولم يفعل، وأراد أمرًا.

[§16]

ثمّ ولي الفاسق يزيد بن الوليد بن عبد الملك، فوليها سفيهاً ضعيفًا، لم يؤنس منه رشد، ولم يستحقّ دفع ماله إليه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء، ٦). فأمر أمة محمد وفروجها ودماءؤها أعظم عند الله، فشرب الخمر، وأكل الحرام، وشرب الحرام، ولبس الحرام، فأمر فصّبت له حلّتان بألفي دينار، فارتدى واحدة، وآثر بأخرى حباة عن يمينه وسلامة عن يساره، فأسقتاه الخمر، وغتته بأوتارهما، حتى أخذت الخمر فيه مأخذها، التفت إلى إحدهما، فمزق حلّته، ثمّ التفت إلى الأخرى وقال: أطير؟ نعم، طر إلى النار حيث لا أراك الله. قد ضرب المسلمين في تلك الحلّتين، وحلق شعورهم، وأخنع أكادهم، فيا سبحان الله أين كان تغير المسلمين؟ وأين كانت آراء المسلمين. فالعنوه لعنه الله.

[§17]

وولي هشام الأحوال، فمزق العطاء، واستأثر بالفيء، وجعل الهنا والمرء فخر من فيء المسلمين، فلا هنيئًا ولا مريئًا وحضرت لكم يا أهل المدينة جمعة في سلطان هشام، وأصابتكم حطمة، وكتب إليكم كتابًا أسخط الله إليه، وكتب أرضاكم يدع لكم الصدقة، فزاد غنيكم غني، وأضرّ بالاحتاج الذي أمر له بها، فقلتكم جزاك الله خيرًا، فالعنوه لعنه الله.

[§18]

ثمّ ولي الفاسق الوليد بن يزيد، فشرب الخمر ظاهرًا، وأظهر الفاحشة عمدًا، فوثب عليه يزيد بن خالد، وكذلك قال الله (تعالى) ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأنعام، ٩٢١).

[§19]

ثمّ ولي مروان بن محمد، وادّعى الخلافة، فنحت الوجوه، وسمل الأعين، وقطّع الأيدي والأرجل، فواعجبًا ورضاكم بني أمية بني الطريد بني اللعين، فالعنوه لعنه الله.

[§20]

ثمّ قال: إيتها الناس، الفسقة بنو أمية سلطانهم ربوبية، وبطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنّة، يحكمون بالهوى، ويقتلون بالغضب، ويعفون بالشفاعة، ويأمنون بالخيانة، يعصون ذوي الأمانة، ويأخذون الصدقة على غير فريضتها، ويضعونها في غير موضعها، وقد سمى الله أصحابها، فجعلها بين أصناف ثمانية، فأقبل صنف تاسع منهم، فأناخ بين ظهرانيهم، فقال: الأرض أرضنا، والمال مالنا، والناس خولنا، فأخذها كلّها. فتلك الفرقة

الحاكمة بغير ما أنزل الله، والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَكُفِّرْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة، ٤٤). ﴿الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة، ٥٤). ﴿الْفٰسِقُونَ﴾ (المائدة، ٧٤). كفر القوم والله كلهم صلعا، فالعنوهم لعنهم الله.

[§21]

وأما إخواننا الشيعة، وليسوا بإخواننا في الدين، ولكن سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾ (الحجرات، ٣١). فشيعة ظهرت كتاب الله، وأعلنت الفريضة على الله، ولا يتقربون إلى الله بنصرنا بما قد جاء في القرآن، ولا بفضل بالغ في الإسلام، ينقمون المعصية على أهلها، ويعملون بما إذا ظفروا بها، جفاة عن القرآن، اتباع الكهان، يؤمنون ببعث قبل يوم القيامة، قلدوا أهل البيت من العرب دينهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.

[§22]

وقد بلغني يا أهل المدينة أقوال من أصحابي أنهم أزدال أنزال، فهل كان أصحاب الأنبياء والصالحين قبل جبارين أو مستكبرين؟ بل كانوا أوساطا متواضعين. وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا شبابا رسول الله أسن أكثرهم، وقد قيل ذلك في الصالحين. قال قوم نوح صلى الله عليه: ﴿قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأُذُلُونَ﴾ (الشعراء، ١١١). وإن كانوا شبابا في أسنانهم، فإنهم لكهول في شبابهم، عمية من الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أقدامهم، قد أكلت الأرض جباههم وركبهم، متواصل كلال ليلهم بكلال نهارهم، قوام الليل، صوام النهار، أنضاء وعباد كما قال الله تعالى: ﴿أَشَدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَاءٌ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح، ٩٢). قد نظر الله إليهم في سواد ليلهم منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بآية فيها ذكر النار شقق شهقة كأن زفير جهنم عند أذنيه، وكلما مر فيها ذكر الجنة بكى شوقا إليها، حتى رأوا السيوف قد انتضأت، وإلى السهام قد فوّقت، وإلى الرماح قد أشرعت، وأرعدت الكتيبة بصواعق الموت، واستخفوا وعيد الكتيبة لوعيد الله، ولم يستخفوا وعيد الله لوعيد الكتيبة، فمضى الشباب منهم قدما، حتى إذا اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتحضبت محاسن وجهه بالدماء، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير طالما بكى صاحبها في جوف الليل!

[§23]

أيها الناس، احفظوا الأيمان^{٢١}، فإن حفظها أمان، وتضييعها عصيان، والاستئذان على الناس في الإسكان، واجتناب الحائض، والنكاح بالفرائض، وبالولي والشهود، ورضى المرأة بالعقد المعقود، واجتناب اللعب، والتوبة إلى الله من الكذب، والبراءة من أهل الضلال، والبغض للسفهاء والجهال. واجتنبوا القبائح، واقبلوا النصائح، واذكروا اسم الله على الذبائح، واحكموا بالسوية واعدلوا في القضية، ولا تحيفوا في الوصية، واقسموا المواريث بحكم الكتاب، وأجروها على قسم رب الأرباب، واحفظوا الألسنة، ولا تقذفوا محصنا ولا محصنة، ولا تؤذوا مؤمنا، فتدور عليكم الدائرة، وتلعنوا في الدنيا والآخرة، واتقوا الله عند الحسد، فإنه يحرق الجسد، ولا يُقبي على أحد،

221. L'édition de référence donne [الإيمان]. Pour faire sens, nous pensons néanmoins qu'il faut lire [الأيمان]. L'expression apparaît ainsi dans Q. 5 : 89.

وَاتَّقُوا اللَّهَ عِنْدَ النِّفَاقِ، فَإِنَّهُ كَفْرٌ وَشِقَاقٌ، يُحْيِي حَيِّهَ شَقِيًّا، ويموت إن لم يتب إلى النار صليًّا، ويكون الشيطان له وليًّا، ولم يزل الله منه بريئًا. فاعرفوا لله العظمة، واجعلوا حقوق الإسلام مقدّمة، وتداعوا بالإسلام لا بالفضيلة، وتشرفوا بالله لا بالقبيلة، فإنّهم لا يؤنسون ميتًا في قبره، ولا يصحبون من آثرهم في حشره، والله أولى به بعقابه وأجره، فلا تهلّكوا أنفسكم، ولا تشبّهوا بأخلاق الجاهليّة قبلكم، وكونوا كما قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران، ١١١)، وقال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ﴾ (التوبة، ١١١). إلى آخر القصة.

[§24]

فهذا فرض على العباد، والجهاد رحمة من الله في المبدأ والمعاد، أرايتم لو أن سلّطت الفسقة وكلّ فئة منافقة، فيقتلون الأنفس البريئة، ويسبون النساء والذريّة، وبلغوا آمالهم، وحرّم الله مع ذلك قتالهم، أليس هذا كان من أعظم النوائب وأكبر المصائب؟ ولكن أذن الله أن يقتلوا، لئلا يفسدوا في الأرض ويهلكوا، وهذا من الله امتنان، ووعد عليه الرضوان والجنان، والشيطان له احتيال، ويهول أهوالًا بعد أهوال، يحذر الناس الوفاة، ويرغبهم في الحياة والأولاد والأهل والبلاد، وقد علم الله أنّها ساعة عند المعصية والطاعة، فضربهم بالإرجاف والكذب والمخاريق واللعب، حتّى ماتت الكرامة، ووقعت بهم الندامة، ولم يكن لهم من خدائع الشيطان سلامة، وقد قيل: لكلّ طريق مختصر، وطريق مختصر الجنة الجهاد في سبيل الله، إذا غزا المسلمون المشركين في بلادهم، فلا يقاتلون إلّا بعد الدعوة، فإن أسلموا قبل منهم، وإن كرهوا الإسلام حلّ قتلهم وغنيمة أموالهم وسي ذراريهم ونسائهم، وأمّا إذا التقى المسلمون والمشركون في برّ أو بحر في غير بلادهم، فقال من قال: يقاتلون بغير دعوة. وقال من قال: لا قتال إلّا بعد الدعوة. وإن انهزموا فكلّ من قُدِرَ عليه منهم وهو بالغ قُتِلَ، إلّا أن يدخل في الإسلام، فلا يحلّ قتله، ومن كان بالغ (sic) منهم فهو غنيمة لا قتل عليه، يُباع، أو يُستخدم، ويُجبرون على الإسلام، ولا يتزكون على دين آبائهم، ويُجاز منهم على الجريح، وهم في هذا غير أهل القبلة، ومن أسلم من البالغين قبل أن يُظفّر بهم فلا سبيل عليه، ومن أسلم بعد الأخذ أُسْتُبِعِد (sic) ولا يُقتل، (ومن أسلم من الأسارى أُسْتُخْدِمَ، ويبيع، وأُسْتُبِعِدَ)، ولا يُقتل والحكم في عبدة الأوثان من العرب لا يقبل منهم إلّا الإسلام أو القتل، وهم أحرار إذا أسلموا، وأمّا أهل الكتاب من العرب فإنهم يُسْتَرْقَوْنَ، وكذلك عبدة الأوثان من العجم، يُسْتَرْقَوْنَ، وتقبل منهم الجزية، إذا أظهر عليهم، ومن لا تقبل منه الجزية لا يجري عليه السب، ومن كان من اليهود والنصارى وأقرّ بالجزية قبل منه، وأقرّ على دينه، وحرّم على المسلمين دماؤهم وسي ذراريهم، وحلال ذبائحهم، ونكاح المحصنات من نسائهم، وهنّ الحرائر اللاتي لا أزواج لهنّ، وإذا كانوا حربًا للمسلمين فقد حلّت غنيمة أموالهم، وسبأ ذراريهم وحرّمت مناكحتهم، لأنّه لا يحلّ نكاح امرأة وسبأها للمسلمين ومن كان مجوسيًا وأقرّ بالجزية قبلت منه، وحرّمت دماؤهم وأموالهم، ولا تحلّ مناكحتهم ولا ذبائحهم، كانوا حربًا أو سلّمًا. وأمّا السي في الذين نقضوا العهد، وحاربوا من أهل الذمّة على النساء والذراري الذين وُلدوا بعد نقض العهد، وإن لم يحاربوا، وبذلك جاءت السنّة، وكذا الحكم في الميراث.

222. Il y a sans doute un souci dans l'édition, sans quoi le texte ne fait pas sens. Nous comprenons que dans le second cas, l'auteur parle de l'homme qui n'a pas encore atteint l'âge adulte (*ghayr bāligh*) et dont le statut est différent.

[§25]

وأما قتال أهل القبلة على نحوين الفاضل منهما أن يقيموا إمامًا عدلًا مرضيًا، ويتسموا بالشراء بعد وفاء الحقوق التي عليهم والتبرء من العلاقات والتبعات، ثم يخرجون، فيدعون إلى الله ويحكمونه حتى يظفروا أو يقتلوا، وإذا لقي الإمام عدوه دعاه إلى كتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وإعطاء الحق، وإقامة العدل، فإن قبلوا، قُبل منهم، وإن ردوا عليه ذلك، وزعموا أنه مخطئ ضال فيما دعاهم إليه من الحق، وأن الحق فيما يدعون إليه من الباطل، استعان الله عليهم، وقاتلهم بعد البيان والإنذار.

[§26]

والنحو الثاني يدخل عليهم العدو في بلادهم، ويسير إليهم بالباطل الجور والغشم، فيدفعون عن أنفسهم وحریمهم. قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ أَدْفَعُوا﴾ (آل عمران، ٧٦١). فهما هما، فمن دعا إلى غير ذلك فقد أخطأ.

[§27]

وقد قيل: لا بغي في الإيمان، ولا إيمان للبغاة، وأنه لا قصاص لمن حلّ دمه، فإن أظهر الله المسلمين على البغاة من أهل القبلة، حرّموا سبي ذراريهم وغنيمه أموالهم، ولا يُجهزون على جريحهم، ولا يقتلون مؤلّيهم، إلا إذا كانوا يرجعون إلى مئة، فإنه قيل: يُقتل مؤلّيهم، ويُجاز على جريحهم.

[§28]

ثم قال: يا أهل المدينة، ما خرجنا من دارنا شرًّا، ولا بطرًّا، ولا لهوًّا، ولا لعبًا، ولا لثأر قديم ينل منا ولا لدولة ملك نرجو أن نحيط فيها، ولكننا رأينا الأرض قد أظلمت، ومعالم الجور قد ظهرت، كثر الإدغال في الدين وعُمل بالهوى، وعُطلت الأحكام، وعُتف القائل بالحق، وقُتل القائم بالقسط، فضاقت علينا الأرض بما رحبت، وسمعنا داعيًا يدعو إلى الله بحق، فأجبنا داعي الله، ومن لم يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض، فأقبلنا من قبائل شتى، الرهط منّا على جمل واحد، فقالوا: جند قليل مستضعفون في الأرض، فنصرنا الله، فأصبحنا بنعمته إخوانًا، وعلى البرّ التقوى أعوانًا.

[§29]

ثم إنّنا لقينا رجالًا لكم بقدّيد، فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن، ودعونا إلى طاعة مروان وآل مروان، فبما سبحان الله، فشتان ما بين العمى والرشد، فادّعوا أنهم أنصار أمير المؤمنين بزعمهم، فأقبلوا يرفلون، قد ضرب الشيطان الغيّ فيهم بجناحه، فغلت دماؤهم في مراحلها، فصدّق عليهم إبليس ظنّه، وناديننا: أين أنصار الله؟ فأقبلوا كتائب وعصائب بكلّ مهتد ذي روثق، فدارت واستدارت رحاهم بضرب يرتاب فيه المبطلون، فأصبح أنصار الله فرحين مستبشرين ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب، ٣٢).

[§30]

وأصبح أيضًا أنصار مروان خامدين، قد أنزل الله بهم بأسه الذي لا يردّه عن القوم الظالمين.

[§31]

وأنتم يا أهل المدينة، إن تنصروا مروان يستحقكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا، ويلحقكم بإخوانكم أجمعين، وإنا نختيركم في خلال ثلاث، أيها شئتم فخذوا لأنفسكم، رُحِم امرؤ اختار لنفسه : إما قاتل يقول بقولنا، دائن بالذي قلنا، حملته نيتته أن يجاهد معنا، فيكون له من الأجر ما للمجاهدين منّا، ومن قسم هذا الفيء ما لأفضلهم. وعارف بهذا الأمر مقيم في داره يدعو إليه بقلبه ولسانه، فعسى أن يكون بأحسن منزلة منّا، أو ناكب كره قولنا، فليخرج بأمان منّا على أهله وماله، يكفّ عنا يده ولسانه. فإن ظفرنا كأنّ لم يعرض لنا بنفسه، ولم يسفك دمه، وإن قُتلنا كان قد كُفّي مؤنتنا، وعسى أن لا يُعمر في كفره إلا قليلاً.

[§32]

ثمّ نزل من المنبر وهو يقول : آه آه على فراق الصالحين. ثمّ أرسل عينيه بالبكاء، فما زال يبكي حتى نزل.

Traduction française

[§1] Al-Haytham b. ‘Adī al-Ṭā’ī nous a appris (*akhbaranā*)²²³ ; d’après ‘Isā b. ‘Abd al-Ḥamīd, qui nous a appris ; il a dit : Abū Ḥamza entra à Médine avec ses compagnons. Il portait une tunique usée et un vêtement de laine teint. Il était coiffé d’un turban blanc²²⁴ et arborait une large épée que soutenait un ceinturon en fibres de palmiers. Ses compagnons étaient à son image.

[§2] ‘Isā a dit : Je n’avais jamais vu plus belle apparence que celle de ces gens-là, ni plus beaux visages que les leurs. [Ils étaient] plein de jeunesse. Lorsqu’[Abū Ḥamza] gravit la chaire du Messager de Dieu (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui), il plaça son front à l’endroit même où le Messager posait ses pieds et pleura à chaudes larmes. Ses sanglots s’intensifièrent. Puis il dit :

[§3] Combien de pieds rebelles, œuvrant hors du Livre de Dieu, mus par leurs passions plus que par l’envie de satisfaire Dieu et Son Messager, combien se sont posés là où le Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui) pour qui j’aurais sacrifié père et mère, plaçait les siens ? Gloire à Dieu ! Mais où donc étaient passés le bon sens des musulmans et leur longanimité ?

[§4] Puis il loua Dieu, lui rendit hommage²²⁵, et dit : ci-après, Dieu le Très-Haut a envoyé

223. Nous suivons ici la proposition de traduction de C. Gilliot, qui détaille l’épineux problème de la traduction des termes techniques de l’*isnād*. Cf. C. Gilliot, « Portrait “mythique” d’Ibn ‘Abbās », *Arabica* 32, n° 2 (1985) : 127–84, ici 132–33.

224. Si le blanc est symbole de pureté, il est aussi la couleur adoptée par les Umayyades pour leurs bannières. Voir K. ‘Athamina, « The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam », *Arabica* 36, n° 3 (1989) : 307–26, ici 311 ; A. Vacca, « The Umayyad North (or: How Umayyad was the Umayyad Caliphate?) », dans *The Umayyad World*, éd. A. Marsham, 219–40 (Londres et New York : Routledge, 2021), 228. Il est donc possible que l’évocation de ce turban blanc soit une manière de montrer qu’Abū Ḥamza concurrençait la dynastie de Damas sur le terrain des symboles.

225. Cette tournure introductive est caractéristique des sermons (*khuṭba, wa‘z*) et du lexique des prédicateurs. V. Comerro, « La figure historique d’Ibn ‘Abbās », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, n° 1

Muḥammad avec la Vérité²²⁶ après une période de torpeur sans nouveau prophète (*fatra*), après l'interruption de la Vérité et la disparition de ses traces (*durūs minhu*). Il a fait descendre sur lui l'Écrit (*al-kitāb*), Il lui a édicté les lois, Il a établi pour lui les prescriptions²²⁷. Par lui, Il a tiré les gens de l'ignorance et les a sauvés de l'égarement. Il a clarifié pour lui ce qu'il adviendra et ce qui est arrivé. Il n'a rien avancé ni retardé en dehors de l'ordre de Dieu. Il lui a dépêché Ses anges et lui a ordonné le *jihād*. Il a accompli ce que Dieu lui avait prescrit en matière de combat contre Ses ennemis. Puis Dieu l'a rappelé à Lui comme Il le fait avec Ses prophètes une fois qu'ils ont transmis Son message et Son avertissement et après avoir instauré la preuve manifeste (*al-ḥujja*). Il a enseigné aux gens les jalons de leur religion. Il leur a fait parvenir ce qu'il devait de la Vérité. Il n'a laissé après lui aucune ambiguïté ni soupçon dans les affaires de leur religion. Puis Dieu l'a rappelé à Lui (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui).

[§5] Puis Abū Bakr, le deuxième des deux²²⁸, a pris les commandes après lui. Il accomplit son devoir dans la rectitude et se retroussa les manches. Il fut équitable avec les sujets et ne tolérait point que fussent commises quelques actions viles dans sa religion. Il combattit les gens de l'apostasie et ceux parmi les Arabes qui renièrent la religion²²⁹. Ceux-là refusaient d'accomplir la prière et ne donnaient plus la *zakāt*. Il n'admit d'eux que ce que l'Envoyé de Dieu (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui) avait admis. Il martela les omoplates des gens du mensonge (*aktāf ahl al-bāṭil*) avec les gens de la Vérité, jusqu'à ce que les premiers nommés reconnaissent la Vérité. Il les ramena vers ce dont ils étaient sortis et les a remis dans la voie du Vrai qui était la leur avant la division. Il fit justice partout et était irréprochable dans sa loyauté à Dieu. L'ici-bas ne voulait pas de lui et lui ne voulait guère de l'ici-bas. Il s'en est allé, laissant la communauté satisfaite de lui, que Dieu l'agrée. Lorsqu'il sentit la mort toute proche, il nomma, parmi les premiers Émigrants (*muhājirūn*), 'Umar b. al-Khaṭṭāb, qui n'était ni de sa faction parente ni de son cercle intime. La communauté s'est satisfaite de ce dernier.

[§6] Puis 'Umar b. al-Khaṭṭāb fut nommé. Il se chargea de [défendre] la Vérité, œuvra selon elle et fit preuve de rectitude dans [l'exécution des] commandements de Dieu. Il suivit

(2011) : 125–37, ici 133.

226. D'après la traduction de R. Blachère et rendons le terme de *ḥaqq* avec une majuscule lorsqu'il renvoie à l'idée coranique de la Vérité divine. R. Blachère, trad., *Le Coran (al-Qorʿān)* (Paris : Maisonneuve & Larose, 1966).

227. On retrouve une tournure similaire dans le *Kitāb al-Irjāʾ* de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya. J. van Ess, « Das "Kitāb al-Irjāʾ" des Muḥammad b. al-Ḥanafīyya », *Arabica* 21, n° 1 (1974) : 20–52, ici 22.

228. Il s'agit d'une allusion à Q. 9 : 40, d'après M. Hamidullah, trad., *Le Coran* (Paris : Le club français du livre, 1977).

229. Abū Ḥamza fait ici allusion aux guerres dites d'apostasie (*ḥurūb al-ridda*) qui eurent lieu à la mort du Prophète, durant le règne d'Abū Bakr (632–634). Plusieurs tribus retirèrent leur allégeance (*bayʿa*), refusant de verser les taxes au jeune État médinois, tandis que de faux-prophètes apparaissaient, notamment dans la Yamāma ou à Oman. Si les sources postérieures présentent ces rébellions comme des actes d'apostasie, il s'agissait certainement plutôt d'un retrait pragmatique de l'allégeance à l'égard d'un chef tribal désormais décédé. W. Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), 45–49.

la *sunna* de ses deux compagnons, fonda les villes-camps (*al-amṣār*)²³⁰, leva les armées, créa les registres des soldes (*al-dawāwīn*)²³¹, collecta les taxes et instaura la paie des troupes. Il a mis son nom uniquement en fonction de son degré de proximité (*qarābatihī*). Il ne prit du trésor que le lot qui lui était imparti. Il effectuait des veillées de nuit pendant le mois de Ramaḍān et instaura les 80 coups de fouet en cas de consommation de vin²³². Il mélangeait rudesse et douceur. La terre lui a donné ses enfants²³³. Il fit justice partout. Il a tué Chosroès²³⁴ et sa famille et a expulsé César²³⁵ et ses proches du Shām d'où on vint à lui muni du trésor de Chosroès (*sic*) dont sa famille n'a touché qu'une faible part. L'Ici-bas le désirait, mais lui ne désirait pas l'Ici-bas. Dieu le rappela à Lui alors qu'il était sur la voie (*minhāj*) de ses deux compagnons. Lorsqu'il sentit la mort approcher, il nomma six hommes²³⁶ parmi les Émigrants dont le prophète était satisfait lorsque Dieu le rappela à Lui. Aucun n'était ni de sa faction parente ni de son cercle intime. Ils nommèrent le meilleur d'entre eux, ʿUthmān (b. ʿAffān).

[S7] (Puis ʿUthmān) fut nommé. Six années durant, il œuvra avec promptitude comme le firent ses deux prédécesseurs avant lui, puis il tira profit de l'Ici-bas. Ce qu'il fit durant les six dernières années a sapé les six premières. Les musulmans le tuèrent. Après cela, la corde fut rompue et les gens perdirent le fil. Chacun se mit à revendiquer le pouvoir pour lui-même.

[S8] Après lui fut nommé ʿAlī b. Abī Ṭālib. Il était le premier parmi eux à s'être converti à l'islam et disposait du legs le plus important dans la religion. Il naquit avec l'instinct (*fiṭra*) d'être musulman. Il fut parmi les premiers Émigrants et possédait de nombreuses vertus.

230. Il s'agit des villes de Baṣra et Kūfa en Iraq, et de Fustāṭ en Égypte. Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. ʿAbd al-Qādir Muḥammad ʿAlī (Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2014), 167–75 pour al-Kūfa, 207–22 pour al-Baṣra ; al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, éd. Ibrāhīm, 3 : 590–97 pour Baṣra, 4 : 40–49 pour Kūfa, et 4 : 104–13 sur la conquête de l'Égypte sous ʿUmar. Pour une étude de référence sur le processus de fondation (*tamsīr*) de ces villes-camps, cf. H. Djaït, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1986).

231. La mise en place de ce système aurait eu lieu lors de la visite de ʿUmar en Syrie, à al-Jābiya, en 17/638. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, éd. Ibrāhīm, 3 : 613–18. Cf. également H. Djaït, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines* (Paris : Gallimard, 1989), 78–83 ; F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1981), 151–52.

232. ʿUmar est connu pour avoir condamné son beau-frère, Qudāma b. Maḥmūd al-Badrī, au fouet pour avoir consommé de l'alcool, alors que ce dernier était gouverneur du Baḥrayn. Shabīb b. ʿAṭīyya, *Sīrat Shabīb b. ʿAṭīyya*, dans *Ibādī Texts from the 2nd/8th Century*, éd. Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung (Leyde : Brill, 2018), 190.

233. Nous le comprenons comme une métaphore pour signifier que tous les territoires sous domination de Médine envoyèrent des combattants qui prirent part aux conquêtes.

234. Khusraw II dit Parvīz (r. 590–628) est le dernier empereur de la dynastie sassanide. Il est en place au moment du déclenchement des conquêtes islamiques, mais est assassiné dans son palais par un groupe d'officiers sassanides. Sa mort précipite la chute de l'Empire perse. J. Howard-Johnston, « KOSROW II », *Encyclopaedia Iranica Online* (2020).

235. Héraclius (r. 610–641) empereur de Byzance lors des conquêtes, il jouit malgré tout d'un prestige important dans les sources islamiques. À ce sujet, voir B. Shoshan, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War* (Londres et New York : Routledge, 2016), 145–46.

236. ʿUthmān b. ʿAffān, ʿAlī b. Abī Ṭālib, Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh, al-Zubayr b. ʿAwwām, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, Saʿd b. Abī Waqqāṣ. Certaines sources évoquent la présence de Saʿd b. Zayd.

Il ne prit jamais dans l'argent public que le lot qui lui revenait [du fait de sa fonction de calife]. Lorsque 'Uqayl b. Abī Ṭālib²³⁷ vint quémander [des biens], il les lui refusa. Il ne cessa jamais d'être exigeant, persévérant, vainqueur et victorieux, jusqu'au jour où il désigna les deux arbitres. Alors, il perdit son discernement. Ses compagnons se sont divisés en groupes (*shiya*^{can})²³⁸ et il a combattu les gens de Nahrawān. Il advint de lui ce que vous savez.

[§9] Puis après lui fut nommé Mu'āwiya b. Abī Sufyān, que le Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui) avait maudit comme il avait maudit son père. Ô serviteurs de Dieu, mais où donc était passé l'esprit des Compagnons du Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui) ? Hélas ! Où était passée l'ardeur des musulmans [pour protéger l'islam] ? Il s'est emparé des biens de façon illégale sans disposer de l'accord de l'imam ni du consentement de la communauté. Il se comportait avec perfidie, trahit le pacte et chevauchait de lourdes et lentes montures²³⁹. Il donnait des pots-de-vin, distribuait des fiefs (*al-qaṭā'i*), accomplissait la prière dissimulé dans des loges (*al-maqāṣīr*)²⁴⁰ et se cachait à la vue des musulmans. Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§10] Après lui fut nommé Yazīd b. Mu'āwiya. Il se comporta comme le fit son père avant lui. Il n'ordonnait pas le bien ni ne désapprouvait le mal. Jamais en lui on ne décela la maturité du jeune homme. Nous sommes à Dieu²⁴¹ et à Lui nous revenons²⁴². Il voulait voir les singes et les léopards, boire du vin²⁴³, tandis que son épée ne protégeait pas les biens des musulmans. Dieu le Très-Haut a dit : {Si vous découvrez en eux la capacité de se conduire,

237. 'Uqayl b. Abī Ṭālib b. 'Abd Muṭṭalib b. 'Abd Manāf b. Quṣayy, fils de Fāṭima, frère aîné de 'Alī b. Abī Ṭālib et donc cousin éloigné de Muḥammad. Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar (Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 2001), 4 : 38–41 ; al-Balādhurī, *Ansāb*, 2 : 327–34.

238. Dans ce contexte du milieu du II^e/VIII^e siècle, le terme semble renvoyer à ce processus de fragmentation du champ religieux plutôt qu'aux Shī'ites à proprement parler. Cf. par exemple, 'Abd Allāh b. Ibād, *Sīrat 'Abd Allāh b. Ibād ilā 'Abd al-Malik b. Marwān*, dans *Ibādī Texts from the 2nd/8th Century*, éd. Abdulrahman Al Salimi et Wilferd Madelung, 20–45 (Leyde : Brill, 2018), 28, où le fondateur éponyme parle des « shī'at 'Uthmān ». C'est aussi le sens que lui donne au II^e/VIII^e siècle le lexicographe al-Khalīl al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn murattab^{an} 'alā ḥurūf al-mu'jam*, éd. 'Abd al-Ḥamīd Handāwī (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003), 2 : 372. Voir également, M. Tillier, « Représenter la province auprès du pouvoir impérial : les délégations (*wufūd*) égyptiennes aux trois premiers siècles de l'Islam », *Arabica* 67 (2020) : 125–99, ici 137–38.

239. Nous le comprenons comme une allégorie pour signifier qu'il n'est pas allé au combat. Mu'āwiya est également décrit comme « un fils efféminé de Quraysh » dans le texte anonyme *Akhbār al-dawla al-'abbāsiyya*. Cf. Comerro, « La figure historique », 131.

240. L'usage de ces loges est bien attesté à l'époque umayyade. Voir al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Michael J. de Goeje (Leyde : Brill, 1879–1901), 3 : 351–52. Voir aussi notre commentaire pour une réflexion sur la portée symbolique de la loge dans la *khuṭba*.

241. Nous préférons ici utiliser Dieu plutôt qu'Allāh, qui a la faveur de R. Blachère. Par la suite, nous procéderons à cette légère modification lorsque nous utiliserons la traduction de ce dernier.

242. Q. 2 : 155–156. Ici, son usage pour exprimer la désolation ne se comprend qu'à l'aune des deux versets complets : « [Mais] fais gracieuse annonce aux Constants qui, atteints par un coup du sort, disent : “Nous sommes à Dieu et à Lui nous revenons” » (d'après R. Blachère).

243. Une figure rhétorique similaire est en usage chez al-Ya'qūbī lorsque ce dernier attaque les Umayyades. H. Lammens, « Mo'āwiya II ou le dernier des Sofiānides », *Rivista degli studi orientali* 7, n° 1 (1916) : 1–49, ici 36. Lammens lit l'œuvre d'al-Ya'qūbī comme celle d'un auteur shī'ite.

remettez-leur leurs biens} (*al-Nisā'*, 4 : 6)²⁴⁴. [Si tel est le cas pour l'argent d'un orphelin], les choses étaient plus graves encore lorsqu'il s'est agi des affaires de la communauté du Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui), du sang des croyants et de leurs biens²⁴⁵. Ô serviteurs de Dieu, mais que faisai-ent donc les gens lorsque Yazīd était calife ? Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[S11] Puis la corde s'est distendue. Celui qui avait été banni²⁴⁶ par le Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui) a été nommé. Voici que Marwān et les gens de sa famille prirent [le pouvoir]²⁴⁷. L'aîné transmettait au cadet. Que Dieu soit loué, Seigneur des mondes, mais où donc était passé l'esprit des musulmans ? Maudissez la famille de Marwān ! Que Dieu les maudisse.

[S12] Puis fut nommé 'Abd al-Malik b. Marwān, Nuée de Mouches (*Abū Dhabbān*)²⁴⁸, que le Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui) avait exilé et que Dieu, Ses anges et Ses Messagers avaient maudit. Il a traité les créatures de Dieu comme des esclaves, l'argent de Dieu comme une propriété privée, et s'est approprié le pouvoir de Dieu comme une royauté par la tromperie²⁴⁹. Il a pris le *fay'* des musulmans, l'a donné à ceux qui n'avaient pas assisté au combat et l'a interdit à ceux qui étaient présents et qui ont combattu. Il a détruit la maison sacrée de Dieu²⁵⁰, a revivifié la *sunna* des injustes et a fait du Rocher le lieu du pèlerinage, où vinrent processionner des bandes de va-nu-pieds syriens²⁵¹.

244. Nous citons le verset complet dont le contenu éclaire la suite de la *khuṭba* : « Et éprouvez les orphelins jusqu'à ce qu'ils atteignent [le moment du] mariage ! Si vous découvrez en eux la capacité de se conduire, remettez-leur leurs biens ! Ne mangez pas ceux-ci en prodigalité et dissipation, avant que grandissent [ces orphelins] ! Que le riche s'abstienne [de prélever sur ces biens pour élever son pupille, mais] que le besogneux mange [sur ces biens], de la manière reconnue [convenable]. Quand vous leur remettrez leurs biens, requerez témoignage à leur encontre ! Combien [Dieu] suffit pour réclamer le compte » (d'après R. Blachère).

245. Il s'agit ici d'une référence au verset cité ci-dessus (Q. 4 : 6).

246. Le terme est habituellement appliqué à al-Ḥakam b. al-ʿĀṣ, tandis que son fils, Marwān b. al-Ḥakam, fondateur de la branche marwānide de la famille umayyade, est appelé « Ibn al-Ṭarīd ». Par exemple, al-Balādhurī, *Ansāb*, 4 : 121 ; al-Qalhātī, *al-Kashf wa-l-bayān*, 1 : 346.

247. En 63/683, la branche sufyānide de la famille umayyade est remplacée par la branche marwānide.

248. Al-Jāhīz définit ainsi le terme dans son *Kitāb al-Ḥayawān* : « On appelle Abū Dhabbān quiconque a mauvaise haleine. D'après ce qu'on dit, c'était la *kunya* de 'Abd al-Malik b. Marwān ». Cf. al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn (s.l. : s.n., 1965), 3 : 381.

249. On retrouve une formule similaire dans la lettre d'Abū Sufyān b. Maḥbūb al-Ruḥayl à Ṭālib al-Ḥaqq. Voir al-Darjīnī, *al-Ṭabaqāt al-mashā'ikh*, 2 : 287. À noter toutefois que cette lettre ne peut avoir été écrite par Abū Sufyān, qui est considéré comme le dernier grand représentant de l'ibādisme à Baṣra à la toute fin du II^e/VIII^e et au début du III^e/IX^e siècle. S'il a connu l'époque de Ṭālib al-Ḥaqq, il devait être (très) jeune. Au sujet du personnage, voir P. Crone et F. Zimmermann, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān* (Oxford : Oxford University Press, 2001), 309–13.

250. Abū Ḥamza fait référence ici au bombardement de La Mecque et de la Ka'ba ordonné par al-Ḥajjāj durant le siècle contre Ibn al-Zubayr. G. R. Hawting, *The First Dynasty*, 48–49.

251. Durant la révolte de 'Abd Allāh b. al-Zubayr, finalement défait en 73/692, le Ḥijāz passa aux mains des rebelles et les villes saintes échappèrent au contrôle des souverains damascènes, ce qui constituait une atteinte majeure à la légitimité califale. H. Munt, « The Transition from Late Antiquity to Early Islam in Western Arabia », dans *The Umayyad World*, éd. A. Marsham, 357–74 (Londres et New York : Routledge, 2021), 364. Dans la mesure où la conduite du pèlerinage faisait partie des prérogatives du souverain, 'Abd al-Malik b. Marwān transféra

Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§13] Puis fut nommé al-Walīd b. ‘Abd al-Malik, qui œuvra comme le fit son père avant lui. Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§14] Puis fut nommé Sulaymān b. ‘Abd al-Malik. Il mangeait avec avidité, s’habillait avec faste. Ce jaunâtre a dépassé toute mesure²⁵² ! Que Dieu le maudisse !

[§15] Puis fut nommé ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, qui administra sans administrer et, [bien qu’il l’ait voulu], n’alla pas au bout, s’étant laissé prendre par les affaires du pouvoir.

[§16] Puis fut nommé le corrompu Yazīd b. al-Walīd b. ‘Abd al-Malik, un abruti faible, qui n’atteint jamais la maturité et qui ne méritait pas qu’on lui rendît ses biens. Dieu le Très-Haut a dit : {Si vous découvrez en eux la capacité de se conduire, remettez-leur leurs biens} (*al-Nisā’*, 4 : 6). [Si tel est le cas pour le cas pour l’argent d’un orphelin], les choses étaient plus graves encore lorsqu’il s’est agi des affaires de la communauté du Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui), de l’honneur des femmes et du sang des croyants. Il buvait du vin, mangeait des nourritures prohibées et s’abreuvait de boissons interdites. Il s’habillait de façon illicite. Il ordonna que soient conçus pour lui deux costumes qui coûtèrent 2 000 dinars. Il revêtit l’une de ces pièces et offrit la seconde à Ḥabāba²⁵³, qui

les rituels du *hajj* à Jérusalem, notamment au Dôme du Rocher, considéré comme le troisième lieu de l’islam. G. R. Hawting, « Ibn al-Zubayr, the Ka‘ba and the Dome of the Rock », dans *The Umayyad World*, éd. A. Marsham, 374–93 (Londres et New York : Routledge, 2021). La question a également été abondamment discutée dans M. Tillier, « ‘Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d’une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, 341–65 (Paris : Éditions de la Sorbonne, 2018), 360–63.

252. L’expression est particulièrement problématique à rendre et nous assumons le caractère interprétatif de notre traduction. Le terme *mu‘aṣfar*, de racine quadrilittère, renvoie, selon de multiples lexicographes, à l’idée d’une coloration par teinture (*ṣibgh*). Par déformation linguistique et rapprochement avec le terme *aṣfar* (jaune), et, au-delà, de *za‘farān* (safran), il a pris le sens de jaunâtre. Cf. al-Khalīl al-Farāhīdī, *al-‘Ayn*, 3 : 173 ; al-Jawharī, *al-Ṣiḥāh tāj al-lughā wa-ṣiḥāh al-‘arabiyya*, éd. Aḥmad ‘Abd al-Ghufūr ‘Aṭṭār (Beyrouth : Dār al-‘ilm li-l-malāyyīn, 1979), 2 : 750–51 ; al-Rāzī, *Mukhtār al-ṣiḥāh* (Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1976), 183. Quant au terme *rawna* (?), deux interprétations sont possibles. La première suppose que le mot est formé à partir du verbe *rāna*, qui signifie atteindre l’extrême en toute chose, excéder le cadre raisonnable dans un domaine ou une tâche. Cf. al-Khalīl al-Farāhīdī, *al-‘Ayn*, 2 : 164 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beyrouth : Dār Ṣādir, 2004), 13 : 191–92. Il faudrait dès lors traduire ainsi : « Il a été trop loin, le jaunâtre ». La seconde option propose de rapprocher l’énigmatique *fa-rawna* du terme de *tannūr*, que l’on trouve à la fois dans le Qur’ān (Q. 11 : 40 ; Q. 23 : 26) et le ḥadīth. Voir, par exemple, chez le juriste cairote du ix^e/xv^e siècle, Badr al-Dīn al-‘Aynī, *Nukhab al-afkār fī tanqīḥ mabānī al-akhbār fī sharḥ ma‘ānī al-āthār*, éd. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm (Damas et Beyrouth : Dār al-nawādir, 2008), 13 : 295–96. Il y est question d’un homme portant un vêtement jaune. Le Prophète lui suggère soit de placer ce vêtement dans le chaudron de sa famille, soit de le mettre au feu. Si *tannūr* est attesté dans la littérature médiévale, il est reconnu par les lexicographes comme exogène à la langue arabe, cela impliquant un flottement quant à sa forme arabisée et à la vocalisation exacte de cette dernière. Cette indécision pourrait expliquer la difficulté à trouver un équivalent stable dans les dictionnaires et le fait que l’éditeur ait choisi de laisser ainsi l’expression sans la vocaliser. C’est cette seconde interprétation que nous avons retenue ici, supposant que la couleur jaune, par écho au ḥadīth, renvoie au feu de la Géhenne dévorant tout sur son passage, à l’image du calife débauché. Nous remercions L. Daaif pour son aide précieuse et ses recherches sans lesquelles nous n’aurions pu proposer une traduction de ce passage cryptique.

253. Connue sous le nom d’al-‘Āliya, cette esclave avait été achetée par Yazīd, qui en était devenu fou. Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh*, éd. Ibrāhīm, 7 : 23. Voir également, K. Zakhariya, « Les amours de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik

était à sa droite, tandis qu'à sa gauche se trouvait Salāma. Les deux femmes l'abreuverent de vin en chantant pour lui et en jouant des airs de leurs cordes jusqu'à ce qu'il soit pris par l'ivresse. Alors, il se tourna vers l'une des deux femmes, déchira son costume, puis se tourna vers l'autre et dit : « Est-ce que je vole ? »²⁵⁴ C'est ça, vole ! Vole en Enfer, où Dieu ne te fera point voir de bien ! Pour fabriquer ces deux costumes, il avait fait châtier des musulmans, avait ordonné qu'on leur rase le crâne²⁵⁵ et avait soumis leur volonté. Mon Dieu ! Où était passée l'ardeur des musulmans [pour protéger l'islam] ? Mais où donc était passé le bon sens des musulmans ? Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§17] Après lui, Hishām [b. 'Abd al-Malik] prit les commandes. Il déchira le registre des pensions (*al-ʿaṭā*)²⁵⁶, accapara le *fay*, exacerba le badinage et organisa des banquets. Il se soula avec l'argent des musulmans. Que cela ne lui fasse point grand bien et ne profite guère à son corps. Et vous, gens de Médine, qui avez assisté à une prière du vendredi sous le règne de Hishām. Pour cela, vous avez été frappés par la sécheresse²⁵⁷. [En outre,] il vous a adressé une lettre qui n'a pas plu à Dieu. Il vous a écrit pour vous satisfaire en vous autorisant à ne pas payer la *ṣadaqa*. Il a permis à vos riches de devenir plus riches encore, tandis que cela nuisait aux nécessiteux pour qui la *ṣadaqa* avait été instaurée. Et vous avez dit : « Que Dieu te bénisse ». Mais maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§18] Puis fut nommé al-Walīd b. Yazīd le corrompu (*al-fāsiq*)²⁵⁸, qui buvait du vin aux yeux de tous et commettait intentionnellement des abominations. Yazīd b. Khālīd (*sic*)²⁵⁹ mena une chevauchée contre lui [pour l'assassiner]²⁶⁰. Ainsi²⁶¹ Dieu dit : {Ainsi nous investissons certains injustes [de l'autorité] sur certains autres, en prix de ce qu'ils se sont acquis} (*al-Anʿām*, 6 : 129).

et de Ḥabāba. Roman courtois, 'fait divers' omeyyade et propagande abbasside », *Arabica* 58, n° 3–4 (2011) : 300–355.

254. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, éd. Ibrāhīm, 7 : 22, 24. Les *akhbār* sont légèrement différents, mais Yazīd se voit en train de voler.

255. La tonte forcée était une terrible humiliation, comme en atteste une anecdote dans laquelle Yazīd b. al-Walīd b. 'Abd al-Malik aurait puni le général Sulaymān b. Hishām en ordonnant que sa tête et sa barbe soient tondues et qu'il soit exilé à Oman. Ibn Miskawayh, *Tajārib*, 3 : 177 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya* (Beyrouth : Dār al-maʿārif, 1986), 10 : 8. À l'inverse, chez certains khārijites, se raser le crâne aurait également été une marque de piété. Aillet, *L'archipel ibadite*, 101–2 ; A. Gaiser, *Shurāt Legends*, 73–74 et 170–71.

256. Nous n'avons trouvé aucune référence à un épisode de cette nature chez al-Ṭabarī.

257. Nous n'avons trouvé aucune référence à un épisode de sécheresse en Arabie sous Hishām chez al-Ṭabarī.

258. On peut s'étonner qu'Abū Ḥamza emploie ce qualificatif alors qu'al-Walīd était habituellement surnommé al-Nāqīṣ, l'abrogateur, en raison de sa décision d'abroger les pensions versées aux combattants. Voir Ibn 'Abd al-Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, éd. Mufīd Muḥammad Qamīḥa (Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983), 1 : 17. La construction historiographique de cette figure politique controversée a été étudiée dans M. Vogt, *Figures de califes entre histoire et fiction. Al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque ʿabbāsīde* (Beyrouth et Würzburg : Orient-Institut et Ergon Verlag, 2006), 52–57.

259. Il faut lire Yazīd b. al-Walīd.

260. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, éd. Ibrāhīm, 7 : 231, où l'auteur décrit également avec précision l'ivrognerie à laquelle se livrait le calife et le malaise que cela avait fini par créer au sein des troupes umayyades.

261. Le terme « *kadhālika* » est ici considéré comme une dittographie, c'est-à-dire comme la répétition accidentelle d'un mot par le copiste. Crone et Hinds, *God's Caliph*, 132.

[§19] Puis fut nommé Marwān b. Muḥammad qui revendiqua le califat. Il frappa des visages, creva des yeux, et coupa des mains et des pieds. Aussi incroyable que cela paraisse, vous vous êtes satisfaits des Banū Umayya, de ceux de la famille de l'exilé (*Banū Ṭarīd*) et du maudit (*Banū La'īn*)²⁶². Maudissez-le ! Que Dieu le maudisse !

[§20] Puis il dit : Ô gens [de Médine], les Banū Umayya sont des corrompus. Leur pouvoir (*sulṭānuhum*) se veut un pouvoir divin (*rubūbiyya*), et leur puissance, une puissance tyrannique. Ils règnent suspicieux (*bi-l-zinna*) et gouvernent [guidés] par leurs passions. Ils tuent sur un coup de colère et pardonnent par intercession (*bi-l-shafā'a*)²⁶³. Les perfides ont leur confiance tandis que les hommes de parole sont réprimés. Ils accaparent la *ṣadaqa* de façon illégale et ne la redistribuent pas à celui qui la mérite, alors même que Dieu a désigné ses ayants-droits (*aṣḥābahā*). Dieu a gratifié de l'aumône huit catégories. Mais voici que se présente parmi elles un neuvième groupe, qui s'assoit et s'exclame : « La terre est la nôtre, l'argent est le nôtre, les gens sont nos esclaves », avant de s'emparer de la totalité de la *ṣadaqa*. C'est là le parti qui gouverne sans respect pour ce que Dieu a révélé. Car Dieu le Très-Haut a dit : {Et ceux qui n'arbitrent point au mieux de ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les impies} (*al-Mā'ida*, 5 : 44), {les Injustes} (*al-Mā'ida*, 5 : 45) et {les Pervers} (*al-Mā'ida*, 5 : 47). Par Dieu, ils ont tous péché à la vue de tous. Maudissez-les ! Que Dieu les maudisse.

[§21] Quant à nos frères chiites — qui ne sont pas nos frères en matière de religion, mais puisque j'ai entendu Dieu le Très-Haut dire : {Hommes ! Nous vous avons créés [à partir] d'un mâle et d'une femelle} (*al-Hujurāt*, 49 : 13), ils ont défié le Livre de Dieu et ont menti à Dieu. Ainsi, ils ne se rapprochent pas de Dieu en nous assistant selon ce qui a été révélé dans le Coran, ni selon un mérite élevé dans l'islam. Ils critiquent le péché de ceux qui le pratiquent, mais eux-mêmes s'en rendent coupables dès que le péché s'offre à eux. Ils sont à mille lieux du Coran, suivent les devins, croient en la résurrection (*ba'th*) avant le jour

262. Il s'agit d'un surnom attribué alternativement à Marwān ou à al-Ḥakam (cf. *supra*).

263. Il est difficile de savoir exactement quel est le reproche que dissimule cette allusion à l'intercession. Il y a deux possibilités. D'une part, rappelons que l'intercession est très négativement connotée dans certains versets du Qur'ān, notamment Q. 2 : 48, 254 ; Q. 10 : 18 ; Q. 74 : 48. Mais d'autres versets considèrent la *shafā'a* sous une lumière différente, comme une prérogative divine, notamment Q. 39 : 44. En Q. 2 : 255 ; Q. 19 : 87 ; et Q. 43 : 86, la *shafā'a* est décrite comme réservée à ceux disposant d'un pacte (*'ahd*) avec Dieu. Dans le ḥadīth, le prophète Muḥammad est présenté comme intercédant en faveur des morts. Par exemple, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2010), 2 : 669 ; al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, éd. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī, 1996), 2 : 357. Il est également celui qui intercédéra pour tous les morts, le jour du Jugement dernier. Par exemple, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1 : 180–81, 182–84 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 1828–30 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ et 'Ādil Murshid (Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 2009), 1 : 183. Peut-être faut-il donc interpréter ce passage comme une critique adressée aux Umayyades, coupables d'avoir agi comme le Prophète ou pire, comme Dieu. Une dernière possibilité est que ce passage reflète l'originalité de la posture doctrinale ibāḍite qui dénie tout pouvoir d'intercession à Muḥammad pour l'ensemble des hommes. En s'appuyant sur la profession de foi (*'aqīda*) composée dans le Maghreb du VI^e/VII^e siècle par Abū Zakariyyā al-Ġannāwunī, Cuperly a remarqué que la *shafā'a* semble réservée à ceux considérés comme les « vrais musulmans », pour lesquels il s'agit d'une faveur (*karāma*). En revanche, elle ne s'applique pas pour tous les autres musulmans, que les ibāḍites considèrent volontiers comme s'étant rendus coupables du péché d'ingratitude (*kufr al-ni'ma*). Cuperly, *Introduction*, 65.

du Jugement dernier²⁶⁴, ils ont accordé leur dévotion aux Arabes des Gens de la Maison (*ahl al-bayt*). Que Dieu les combatte en tous lieux et en tout temps lorsqu'ils mentent²⁶⁵.

[§22] Gens de Médine ! Il m'est parvenu des propos concernant mes compagnons qui seraient vils (*andhāl*) et méprisables (*ardhāl*). Les compagnons des prophètes et des Purs avant [nous] étaient-ils des oppresseurs et des arrogants ? Non, bien entendu, ils étaient justes et humbles. Les compagnons du Prophète (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui) étaient-ils autre chose que de jeunes hommes, tandis que lui était bien plus âgé que nombre d'entre eux ? C'est ce que l'on dit des Purs. Le peuple de Nūḥ (que Dieu répande sur lui Ses bénédictions) a dit : {Ils répondirent : Croirons-nous en toi alors que [seuls] te suivent les plus vils ?} (*al-Shu'arā'*, 26 : 11). Mes compagnons étaient certes jeunes en âge, mais déjà des hommes mûrs malgré leur jeunesse, les yeux rendus aveugles au mal, leurs jambes lourdes pour marcher vers le péché. La terre avait rongé leur front et leurs genoux, tandis qu'à la fatigue accumulée pendant la nuit s'ajoutait celle de leur journée. Ils étaient debout la nuit durant et jeûnaient le jour, exténués et dévots, tel que Dieu le Très-Haut l'a dit : {Ses compagnons sont sévères envers les mécréants, compatissants entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant la grâce de Dieu et Sa satisfaction. Leurs visages sont marqués par les traces de leurs prosternations} (*al-Faṭḥ*, 48 : 29). En effet, Dieu les contemple au cœur de la nuit²⁶⁶, il les voit, l'échine courbée sur des parties du Coran. Lorsque l'un d'entre eux parvient à un verset qui rappelle l'Enfer, il éclate en sanglots comme si le souffle de la Géhenne était à ses oreilles. Et lorsqu'il parvient à un verset dans lequel est évoqué le Paradis, il pleure de désir d'y entrer, jusqu'à ce qu'ils voient les épées dégainées du fourreau, les flèches encochées, les lances dressées, et qu'ils perçoivent le tonnerre des clameurs de mort de l'escadron ennemi. Ils trouvent plus pesante la menace des châtiments (*wa'id*) de Dieu que celle de la troupe ennemie. [Certes] ils ne craignent point la menace de la troupe ennemie en comparaison à celle des châtiments de Dieu²⁶⁷. Les jeunes gens parmi eux s'avancent, jusqu'à ce que leurs jambes se détachent du cou de leur cheval, et que leurs beaux visages soient couverts de sang. Alors les charognards surgissent de toutes parts, tandis que les vautours fondent sur leurs cadavres. Ô combien d'yeux qui ont tant pleuré au cœur de la nuit finissent dans un bec !

264. La croyance en la résurrection est un pilier du shī'isme, souvent désignée sous le terme de *raj'a*. Sur la question dans l'hérésiographie shī'ite, voir al-Nawbakhtī, *Kitāb Firaq al-shī'a* (Beyrouth : Manshūrāt al-riḍā li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', 2012), 79–82.

265. Q. 5 : 75 ; Q. 9 : 30 ; Q. 29 : 61 ; Q. 43 : 87 ; Q. 63 : 4.

266. L'image est un topos des sources hérésiographiques. Voir, par exemple, chez le juriste shāfi'ite al-Malaṭī (m. 337/987), qui parle des Azāriqa comme « des gens de nuit et de piété » (*aṣḥāb layl wa-war'*). Al-Malaṭī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, éd. Dayd Reinhard (Beyrouth : al-Ma'had al-almānī li-l-abḥāth al-sharqiyya, 2009), 41. Au sujet de l'imaginaire du teint jaunâtre comme stigmaté de pratiques excessives de dévotion, voir K. Lewinstein, « Making and Unmaking a Sect : The Heresiographers and the Ṣufriyya », *Studia Islamica* 76 (1992) : 75–96, ici 94–95.

267. Nous traduisons littéralement et en restant au plus près du texte qui répète l'idée afin de l'accentuer.

[§23] Ô hommes²⁶⁸ ! Restez fidèles aux serments²⁶⁹. Les préserver est sécurité et les violer est rébellion. Demandez la permission aux gens pour pénétrer leur demeure²⁷⁰, évitez le rapport conjugal avec la femme qui a ses règles (*al-ḥā'id*)²⁷¹, mariez-vous selon les prescriptions, en présence du tuteur et des témoins, avec le consentement de la femme au pacte établi. Gardez-vous du divertissement. Du mensonge, repentissez-vous auprès de Dieu²⁷². Dissociez-vous des gens de la déviance²⁷³, ressentez de l'aversion pour les licencieux²⁷⁴ et les ignorants. Tenez-vous à l'écart des choses ignobles. Acceptez les conseils. Prononcez le nom de Dieu²⁷⁵ lors des abattages rituels. Jugez avec impartialité et soyez justes²⁷⁶ dans la résolution des litiges. Ne rognez pas des parties du testament²⁷⁷, partagez les biens selon les règles du Livre et distribuez-les comme le Seigneur des seigneurs l'a préconisé. Surveillez vos paroles. Ne diffamez pas un homme marié ou une épouse²⁷⁸. Ne portez pas préjudice à un croyant²⁷⁹, car c'est à vous que reviendra le préjudice²⁸⁰ et vous serez maudit dans l'ici-bas et dans l'au-delà. Craignez Dieu²⁸¹ lorsque vous êtes envie²⁸², car l'envie consume le corps et mène à la perte. Craignez Dieu : ne soyez pas hypocrites²⁸³, car l'hypocrisie est de la mécréance. Elle sème la zizanie²⁸⁴. Qui la pratique, malheureux vivra. S'il ne se repent, après sa mort, en Enfer brûlera. Le Diable sera son allié tandis que Dieu à jamais le désavouera. Reconnaissez la splendeur à Dieu et mettez les droits de l'islam au-dessus de tout. Haranguez-vous par l'islam, non par la vertu. Tenez votre honneur de Dieu et non de la tribu. [Les hommes de] la tribu ne tiennent compagnie à personne une fois dans sa tombe ni n'accompagnent quiconque le jour du Rassemblement. Dieu est le plus à même pour châtier et rétribuer. Ne

268. Q. 2 : 21, 168 par exemple (d'après M. Hamidullah).

269. Q. 5 : 89.

270. Q. 24 : 27 ; Q. 33 : 53.

271. Le ḥadīth précise que la prière doit être interrompue en cas de présence d'un chien ou d'une femme qui a ses règles. Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, éd. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et Muḥammad Kāmil Qarh Balallī (Damas : Dār al-risāla al-'ālamīyya, 2009), 2 : 32 (#703) ; al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-kabīr*, 1 : 402 (#377).

272. Q. 4 : 17.

273. Q. 10 : 32 ; Q. 14 : 18 ; Q. 22 : 12 ; Q. 34 : 8.

274. Q. 2 : 13, 142 ; Q. 4 : 5 ; Q. 7 : 155.

275. Q. 5 : 4 ; Q. 22 : 36.

276. Q. 5 : 8 ; Q. 6 : 152.

277. Q. 2 : 180, 240 ; Q. 4 : 11-12 ; Q. 5 : 106

278. Al-Dhahabī, *Kitāb al-Muḥadhdhab fī ikhtīṣār al-Sunan al-kabīr*, éd. Abū Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm (Riyad : Dār al-waṭan li-l-nashr, 2001), 7 : 3394 ; al-Haythamī, *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, éd. Ḥusām al-Dīn al-Qudṣī (Le Caire : Maktabat al-Qudṣī, 1994), 6 : 282 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya*, 6 : 174.

279. Al-Dhahabī, *al-Muḥadhdhab*, 3 : 1425 ; al-Haythamī, *Majma'*, 8 : 87 ; Ibn 'Adī, *al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*, éd. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd et 'Alī Muḥammad Mu'awwad, avec l'aide de 'Abd al-Fattāḥ Abū Sinna (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1997), 7 : 178.

280. Q. 5 : 52 ; Q. 9 : 98 ; Q. 48 : 6.

281. Q. 2 : 189, 194 ; Q. 3 : 50, 102, 123 ; Q. 4 : 1.

282. Q. 2 : 109 ; Q. 48 : 15 ; Q. 113 : 5.

283. Q. 9 : 88, 97, 101 ; Q. 17 : 100. Une traduction littérale donnerait plutôt : « lorsque vous êtes hypocrites ».

284. Q. 2 : 137, 176 ; Q. 4 : 35 ; Q. 22 : 53 ; Q. 41 : 52.

vous suicidez pas et ne revenez pas aux mœurs préislamiques qui prévalaient avant vous. Soyez comme le dit Dieu le Très-Haut : {Vous êtes la meilleure Communauté qui ait été établie pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable et vous croyez en Dieu} (*Āl ʿImrān*, 3 : 100). Dieu a dit : {Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens parce que le Paradis leur est réservé. Ils combattent dans le chemin de Dieu : ils tuent...} (*al-Tawba*, 9 : 111) ; jusqu'à la fin du verset²⁸⁵.

[§24] Ceci est donc une obligation pour les serviteurs de Dieu. Le *jihād* est une miséricorde divine au commencement et dans la vie future. Ne voyez-vous pas ? Au cas où les dénégateurs et tous les groupes hypocrites seraient rendus tout puissants, ils tueraient les esprits purs, emprisonneraient les femmes et les enfants et accapareraient leurs biens. Si Dieu avait rendu le combat contre eux interdit, ne serait-ce pas là le pire des drames et la plus grande des catastrophes ? Mais Dieu a autorisé leur mise à mort afin qu'ils ne corrompent pas la terre et qu'ils périssent²⁸⁶. Cela est une gratitude de Dieu pour laquelle Il a promis Sa satisfaction et Son Paradis. Tandis que le Diable, lui, trompe et terrifie, épouvantes après épouvantes, qu'il rend circonspect vis-à-vis de la mort et désireux de la vie, des enfants, des proches et du pays. Dieu sait que l'Heure adviendra pour ceux qui pèchent et ceux qui obéissent. [Le Diable] les a frappés de trouble, de mensonge, d'impostures débitées avec audace, et de divertissement, jusqu'à ce que périsse en eux la noblesse. Et quand ils sombrent dans les remords, ils n'ont plus d'échappatoire aux subterfuges du Diable. On dit : pour tout chemin il existe un raccourci. Le *jihād* dans le chemin de Dieu est le raccourci vers le paradis. Si les musulmans mènent une razzia contre les idolâtres dans leur pays, ils ne doivent pas les combattre sans un appel [à l'islam] (*al-da'wa*). Si [les idolâtres] se convertissent, cela doit être accepté d'eux. S'ils rejettent l'islam, leur mise à mort est légale, de même que le pillage de leurs biens, la captivité de leurs enfants et de leurs femmes. Quant à la situation où les musulmans et les idolâtres se rencontrent sur terre ou sur mer, en dehors du pays [des musulmans], certains disent : [les idolâtres] peuvent être combattus sans appel [à l'islam]. D'autres disent : il ne peut y avoir de combat sans appel [à l'islam]. Si les idolâtres sont défaits, celui d'entre eux qui est capturé et qui se trouve avoir atteint l'âge pubère²⁸⁷ sera exécuté, hormis s'il entre dans l'islam. Dans ce cas, son meurtre est illicite. Quant à celui qui n'a pas encore atteint la puberté, il est considéré comme du butin et ne doit pas être mis à mort. Il peut être vendu ou employé comme serviteur. [Les non-adultes idolâtres] doivent être forcés de se convertir et d'abandonner la religion de leurs pères. Il est licite [d'achever]²⁸⁸ les blessés, car ils sont traités différemment des gens de la *qibla*.

285. « Certes, Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens, contre don à eux du Jardin. Ils combattent dans le Chemin de [Dieu]. Ils tuent ou sont tués. Promesse [solennelle] !, devoir pour [Dieu énoncé] dans la Tora, l'Évangile et la Prédication. Or, qui donc mieux que [Dieu], tient bien son pacte ? Réjouissez-vous de l'allégeance que vous avez conclue avec Lui ! C'est là le succès immense » (d'après R. Blachère).

286. On retrouve ici exactement le même argument que celui utilisé par les Azāriqa pour valider la pratique du meurtre indifférencié (*isti'rāq*), du moins si l'on suit Ibn Ḥazm, qui explique que les partisans de Nāfi' b. al-Azraq utilisaient le Qur'ān (*Nūḥ*, 70 : 27) pour justifier cela. Cf. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fi al-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihāl*, éd. Aḥmad Shams al-Dīn (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996), 2 : 380.

287. C'est-à-dire 14 ans.

288. Dans sa forme IV, le verbe *ajāza* est synonyme du verbe *ajhaza* 'alā, qui signifie « se jeter sur l'homme

Est exempt celui parmi les adultes qui se convertit avant d'être défait. Mais celui qui se convertit après avoir été fait prisonnier sera mis à l'écart (*ustub'ida*)²⁸⁹. Sa vie sera épargnée. Quant à la juridiction relative aux idolâtres parmi les Arabes, elle n'autorise rien d'autre les concernant si ce n'est la conversion ou la mise à mort. [Mais] ils seront laissés libres s'ils se convertissent. Les gens du Livre (*ahl al-kitāb*) parmi les Arabes seront mis en esclavage. Quant aux idolâtres parmi les non-Arabes (*'ajam*), ils peuvent être réduits en esclavage et on acceptera d'eux le versement de l'impôt de capitation (*jizya*) au cas où ils seraient vaincus. Celui dont la *jizya* n'est pas acceptée ne doit pas être fait captif. Et celui parmi les juifs, les chrétiens et ceux qui acceptent le versement de la *jizya*, cela doit être accepté de lui et on tolère qu'il pratique sa religion. Leur sang est illicite pour les musulmans, de même que la captivité de leurs enfants. Il est en revanche licite pour les musulmans de consommer la viande des bêtes égorgées par eux, de se marier avec les chastes croyantes²⁹⁰ parmi leurs femmes, [à condition] que celles-ci soient libres et ne soient pas déjà mariées. S'ils déclarent la guerre aux musulmans, alors la capture de leurs biens devient légale, de même que la captivité de leurs enfants. Le mariage avec leurs femmes devient alors interdit, car il n'est pas permis aux musulmans de se marier avec une femme et de la tenir captive [en même temps]. Celui des Zoroastriens (*majūs*) qui reconnaît la *jizya*, son versement doit être accepté. Le sang et les biens de ceux-ci sont illicites. Il est également défendu aux musulmans de se marier avec leurs femmes et de consommer de la viande abattue par eux, qu'ils soient en état de guerre ou en paix avec les musulmans. Il n'est permis de réduire en captivité que ceux parmi les gens de la *dhimma* qui ont transgressé le pacte et ont déclenché la guerre, [ainsi que] leurs femmes et leurs enfants nés après la violation du pacte, même s'ils ne combattent pas. C'est ce qu'enseigne la *sunna*. Il en est de même pour la règle (*al-ḥukm*) au sujet de l'héritage.

[§25] Pour ce qui est du combat contre les gens de la *qibla*²⁹¹, il existe deux possibilités. La

blessé pour l'achever ». Cf. A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français* (Beyrouth : Albouraq, 2003), 1 : 344, 355. Pour étayer cette interprétation, cf. al-Bisyāwī, *Sīra 'an al-shaykh Abī al-Ḥasan : fī al-imāma*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'il Kāshif, 1 : 175–222 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 205. L'éditrice a ajouté une note de bas de page affirmant que le manuscrit initial portait la formule « *yujāzu 'alā jarīhihim* ». Le statut des prisonniers et la licéité de leur mise à mort selon leur statut juridique a, en tout cas, été discuté très tôt par les oulémas ibāḍites. En atteste un passage à ce sujet dans la *sīra* d'al-Baḥrānī, très légèrement postérieure à la révolte ḥaḍramie abordée ici. Cf. Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, *Sīra*, 264. Voir également al-'Awtabī, *al-Ḍiyā'*, 4 : 728, 740–41.

289. Il s'agit de la mesure d'éloignement (*istib'ād*) temporaire appliquée à un converti dont on souhaite vérifier la sincérité de foi.

290. Q. 4 : 25.

291. Le terme désigne l'ensemble des musulmans non-ibāḍites. A. Al Salimi et I. Baḥḥāz, dir., *Muḥjam al-muṣṭalahāt al-ibāḍiyya*, 2^e éd. (Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-dīniyya, 2012), 2 : 970. L'une des premières questions éthiques à s'être posée au sein du proto-ibāḍisme est celle de la position à adopter vis-à-vis des autres musulmans qui ne rejoignaient pas le mouvement. À la différence des Azāriqa ou des Najdiyya, qui ont d'emblée considéré ces musulmans comme des polythéistes (*mushrikūn*), les ibāḍites les ont vus comme des croyants hypocrites (*munāfiqūn*) qui se seraient rendus coupables d'avoir renié la générosité divine (*kufr al-ni'ma*). Ils restaient cependant croyants et le respect des règles de la guerre réservées aux musulmans et explicitées par la *khutba* leur incombaient donc. Sur la question, voir Khalaf b. Ziyād al-Baḥrānī, *Sīra*, 298–99 ; Wilkinson, *Ibāḍism*, 132.

voie vertueuse consiste en la nomination d'un imam équitable et consensuel. Ils se déclarent en état de *shirā*²⁹² après la réalisation des droits qui leur incombent et après s'être séparés de leurs liens et de leurs devoirs²⁹³. Puis ils partent en guerre, appellent à Dieu et font de lui leur arbitre, jusqu'à ce qu'ils triomphent ou soient tués. Si l'imam rencontre son ennemi, il doit l'appeler au Livre de Dieu, à la *sunna* de Son Prophète Muḥammad (que la bénédiction et le salut de Dieu soit sur lui), à rendre ce qui est dû et à instaurer la justice. Si [les ennemis] acceptent, cela doit être accepté d'eux. S'ils refusent et affirment que l'imam, en les appelant au Vrai, est fautif et déviant, et que le Vrai est en réalité le mensonge auquel ils l'appellent, l'imam demande alors à Dieu de l'aide ! L'imam doit les combattre après la preuve manifeste (*al-bayān*) et l'avertissement (*al-indhār*).

[§26] La seconde possibilité est celle dans laquelle l'ennemi pénètre dans le territoire des musulmans et qu'il se conduit à leur égard avec mensonge (*bi-l-bāṭil*), tyrannie (*al-jawr*) et injustice (*al-ghashm*). Dans ce cas, les musulmans doivent le repousser pour se préserver ainsi que leurs femmes. Dieu le Très-Haut a dit : {Combattez dans le chemin de Dieu, ou alors défendez-vous !} (*Āl Imrān*, 3 : 167). Voici les deux options. Celui qui appelle à autre chose est dans l'erreur.

292. La notion de *shirā*²⁹² est d'origine coranique (Q. 2 : 207 ; Q. 4 : 74) et renvoie à l'idée de vendre (*sharā* ; *ishtarā*) son âme à Dieu en combattant jusqu'à la mort pour la cause. Pour une présentation synthétique du concept dans l'ibādisme, voir J. C. Wilkinson, « Moderation and Extremism in Early Ibādī Thought », dans *Ibādī Theology. Rereading Sources and Scholarly Works*, éd. E. Francesca, 47–57 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015), 48. Les khārijites en ont fait un concept cardinal de leur militantisme, mais ce jusqu'au-boutisme a été perçu par les historiographes sunnites et chiites comme le symbole même du radicalisme des Khawārij. Le terme a connu plusieurs dérivations dans le domaine militaire et politique. Il est remarquable notamment de voir comment, dans sa forme plurielle (*shurāt*), le terme a pris une connotation identitaire chez les poètes khārijites qui l'ont abondamment revendiqué pour s'auto-désigner. À propos de l'usage de cette qualification pour désigner les khārijites, voir Gaiser, *Shurāt Legends* ; et A. C. Higgins, « Early *Shurāt*/*Khawārij* Poetry: Catalytic Qaṣīdas », dans *Today's Perspectives on Ibādī History*, éd. R. Eisener, 83–91 (Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2015). Tandis qu'à Oman, dès le milieu du II^e/VIII^e siècle, l'imam s'est entouré de *shurāt*, c'est-à-dire de troupes tribales prêtes à donner leur vie pour préserver l'institution. Sur la question, voir A. Al Salimi, « The Political Organization of Oman from the Second Imamate Period to the Ya'rūba: Rereading Omani Internal Sources » dans *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions*, éd. C. Aillet, 113–127 (Berlin et Boston : De Gruyter, 2018). Plus tard, lorsque les oulémas omanais ont rationalisé la théorie de l'imamat, ils ont fait de l'*imām shārī* l'imam par excellence, rassemblant toutes les qualités nécessaires à l'exercice du pouvoir, en opposition à l'*imām ḍa'īf*, ou imam faible. Ces questions ont été étudiées par A. Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imām Tradition* (Oxford : Oxford University Press, 2010), 79–80 (sur l'*imām shārī*) et 111–12 (sur l'*imām ḍa'īf*) ; id., « The Ibādī "Stages of Religion" Re-examined: Tracing the History of the *Masālik al-dīn* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73, n° 2 (2010) : 207–22, ici 215–20.

293. L'entrée dans le *shirā*²⁹³ telle qu'elle est codifiée à Oman par Munīr b. al-Nayyir al-Ja'lānī, dans le premier quart du III^e/IX^e siècle nécessite de la part de celui qui « se vend pour la cause » qu'il solde ses dettes et qu'il rende une dernière visite à ses proches. Munīr b. Nayyir, *Sīra*, 1 : 240, 250. C'est à cette double obligation qu'Abū Ḥamza fait allusion lorsqu'il évoque les liens et les devoirs. On en retrouve la trace dans les sources juridiques ibādites des IV^e-VI^e/X^e-XII^e siècles qui rationalisent *a posteriori* ces pratiques fondées sur l'ascèse et le don de soi. Voir al-Bisyāwī, *Sīra 'an al-shaykh Abī al-Ḥasan*, 215 ; al-'Awtabī, *al-Diyā*²⁹³, 4 : 720–21 ; Abū Bakr al-Manḥī, '*An al-qāḍī Abī Bakr Aḥmad b. 'Umar b. Abī Jābir al-Manḥī*, dans *al-Siyar wa-l-jawābāt 'ulamā' wa-a'immat 'Umān*, éd. Sayyida Ismā'īl Kāshif, 2 : 9–23 (Mascate : Wizārat al-turāth al-qawmī wa-l-thaqāfa, 1986), 12.

[§27] On dit : dès lors que l'on sème la discorde, on sort de la foi, car les rebelles ne sont pas des croyants²⁹⁴. On n'imposera pas le talion (*qiṣāṣ*) pour celui dont le sang est licite. Si Dieu fait triompher les musulmans contre les rebelles parmi les gens de la *qibla*, il leur est interdit d'emprisonner leurs enfants, de piller leurs biens, d'achever ceux parmi eux qui sont blessés, et de tuer les déserteurs, exception faite du cas où ils reviendraient au nombre de cent. Alors, on dit : on mettra à mort leurs déserteurs et on achèvera leurs blessés.

[§28] Puis il dit : Ô gens de Médine ! Nous ne sommes pas sortis de nos maisons en vue de commettre le mal, avec ingratitude, par distraction ou amusement, ou pour une ancienne vendetta afin d'obtenir le pouvoir sur lequel nous souhaiterions faire main basse. [Nous sommes sortis car] nous avons vu la terre s'obscurcir, les jalons de la tyrannie apparaître, les vices dans la religion se multiplier, [ainsi que] les actes mus par la passion, les prescriptions abrogées, le prêcheur de vérité réprimandé et l'instigateur de l'équité se faire tuer. Cette vaste terre nous est alors parue étroite²⁹⁵. Nous avons entendu le prédicateur appeler à suivre la voie de Dieu avec vérité. Nous lui avons répondu. Celui qui ne répond pas à l'appel de Dieu, ne le fait pas par manque de moyens. Nous voilà qui sommes venus de tribus diverses, la cohorte juchée sur un seul chameau²⁹⁶. Ils ont dit : Voici une petite armée composée d'impuissants sur terre. [Mais] Dieu nous a fait triompher. Par Sa grâce nous sommes devenus frères²⁹⁷ et dans la piété et la crainte de Dieu des auxiliaires.

[§29] Puis nous avons rencontré les vôtres à Qudayd. Nous les avons appelés à obéir au Miséricordieux²⁹⁸ et à l'arbitrage (*ḥukm*) du Coran. Eux nous ont appelé à obéir à Marwān et aux siens. Gloire à Dieu ! Il y a un monde entre la cécité et le droit chemin. D'après leurs dires, ils prétendaient être les auxiliaires du Commandeur des croyants et s'en sont vantés. Mais le Diable les a frappés de ses ailes, et sur eux s'est abattu le fourvoiement (*al-ghayy*). Leur sang a bouillonné [comme] dans un chaudron. Les espoirs qu'Iblīs avait placés en eux se sont avérés justes. Nous avons appelé : Mais où sont les auxiliaires (*anṣār*) de Dieu ? Les escadrons (*katā'ib*) et les bataillons (*ʿaṣā'ib*) se sont présentés avec l'éclair des sabres forgés en acier d'Inde (*muhannad dhī rawnaq*)²⁹⁹. La meule a broyé les combattants de coups qui faisaient douter les menteurs. Les auxiliaires de Dieu se sont réjouis : {Parmi eux un tel a atteint le terme de sa vie et un autre attend encore ; mais ils n'ont varié en aucune façon} (*al-Aḥzāb*, 33 : 23).

294. Q. 49 : 9.

295. Q. 9 : 25, quoique le sens soit légèrement modifié ici. Alors que dans le verset, la terre devient étroite pour les contempteurs du Prophète, Abū Ḥamza utilise ici l'expression pour suggérer qu'elle le fut pour les ibāḍites, à cause de la tyrannie des Umayyades.

296. Cette parabole, dans laquelle résonne la revendication unitariste du mouvement, est également présente dans les sources ibāḍites maghrébines. Les deux prédicateurs (*ḥamalāt al-ʿilm*) qui prêchèrent l'ibāḍisme et le ṣufrisme dans la région, Salama b. Saʿīd et ʿIkrima, arrivent sur le même chameau. Cf. Aillet, *L'archipel ibadite*, 110, 122.

297. Q. 3 : 103 ; Q. 5 : 2.

298. Q. 17 : 110.

299. Il s'agit vraisemblablement d'un topos courant dans la poésie khārijite. Cf. Pellat, *Ġāḥiz*, 208.

[§30] Les auxiliaires de Marwān ont, quant à eux, été anéantis et Dieu leur a infligé Sa rigueur (*ba'sahu*) qu'Il ne tient jamais éloignée de ceux qui sont iniques (*al-qawm al-zālimīn*)³⁰⁰.

[§31] Et vous, gens de Médine, si vous aidez Marwān³⁰¹, Dieu vous condamne au supplice venu directement de Lui ou par l'intermédiaire de nos mains³⁰² et Dieu vous aurait réuni avec tous vos semblables³⁰³. Nous vous donnons trois choix ; celui qui vous convient, adoptez-le pour vous ; béni soit celui qui fait son propre choix ! Celui qui est d'accord avec nous, qui se conforme à ce que nous disons et qui porte le dessein de combattre avec nous, il recevra la même rétribution que les combattants d'entre nous et une part du *fay'* qui revient aux plus méritants. Celui qui connaît cette affaire, qui reste chez lui et prêche avec son cœur et sa langue, puisse-t-il être tenu dans un meilleur rang que le nôtre. Quant à celui qui dévie et déteste notre position, qu'il quitte les lieux sous notre protection et nous laisserons indemne sa famille et ses biens. Qu'il tienne sa main et sa langue loin de nous. Si nous triomphons, nous ferons comme s'il ne s'était pas opposé à nous et nous ne le tuerons pas³⁰⁴. Et si nous périssons, il aura évité le combat ; puisse-t-il ne pas vivre longtemps dans sa mécréance³⁰⁵.

[§32] Puis [Abū Ḥamza] descendit du *minbar* en disant : Ah ! Ah ! Mais quel malheur que d'être séparé des Purs ! Ses yeux furent inondés de larmes et il ne cessa de pleurer jusqu'à être arrivé au pied de la chaire.

300. Q. 6 : 147.

301. Marwān (II) b. Muḥammad b. Marwān (I^{er}) (r. 127-32/744-50) qui est calife au moment de la révolte de 'Abd Allāh b. Yaḥyā.

302. Q. 9 : 52.

303. Le terme arabe exact est celui de « frères » (*ikhwānikum*), utilisé ici dans un sens péjoratif, soit, littéralement, les frères dans le mauvais comportement. Il nous a semblé plus approprié ici de traduire par « vos semblables ».

304. La position médiane défendue par Abū Ḥamza à l'égard de ses opposants qui resteraient à l'écart du combat trouve un écho avec la position du groupe khārijite des Ḥamziyya. Ces derniers considéraient qu'il fallait épargner les passifs. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*, éd. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥumayd (Beyrouth : al-Maktaba al-‘aṣriyya li-l-ṭibā‘a wa-l-nashr, 1990), 1 : 177.

305. Ce passage a été traduit dans 'A. K. Ennāmī, *Studies in Ibādism (al-Ibāḍīyah)* (Mascate : Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-dīniyya, s.d.), 49.