

Figures de califes entre histoire et fiction

al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation
de l'historiographie arabe de l'époque ʿabbāside

Matthias Vogt



Orient-Institut Beirut

Beiruter Texte und Studien 106





Quelle est la fonction du fictif dans la description narrative du monde réel? L'auteur du présent travail essaie d'y répondre à travers une étude des représentations des califes al-Walīd b. Yazīd (743-744) et al-Amīn (809-813) dans l'historiographie arabe médiévale. Il étudie les entrecroisements des récits historiques et fictionnels et montre comment des unités narratives sont liées à un niveau paradigmatique fournissant à l'histoire une signification particulière. La deuxième moitié de ce livre est consacrée aux techniques narratives et aux idées y transportées ainsi qu'au caractère référentiel des textes étudiés. Ce travail montre clairement à quel point la description du passé est dépendante des conceptions de l'historien et comment le fictif prend part à la constitution de l'histoire.





1



Figures de califes entre histoire et fiction

al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la
représentation de l'historiographie arabe de
l'époque 'abbāside



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 106



FIGURES DE CALIFES ENTRE HISTOIRE ET FICTION

al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la
représentation de l'historiographie arabe de
l'époque 'abbāside

Matthias Vogt

BEIRUT 2006

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION



Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bilder auf dem Umschlag: „Die Mongolen unter Hülagü überschreiten 1258 den Tigris und erobern Bagdad“; Miniatur aus den Saray-Alben, 14. Jh., Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Diez A Fol. 70, Bild 4; Foto: Ruth Schacht
Druckprojektbetreuung: Sara Binay, Eva-Maria Zeis

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-89913-440-0

© 2006 Orient-Institut Beirut

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Als Dissertation gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und der Johann-Wilhelm-Fück-Stiftung.

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, D-97080 Würzburg

Druck: LEZARD PRINTING PRESS
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Lebanon



*Quamquam praeterita cum verā narrantur,
ex memoria proferuntur non res ipsae, quae
praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus
earum, quae in animo velut vestigia per sensus
praetereundo fixerunt.*

Saint Augustin, Confessions, livre XI





TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.....	15
<i>Première Partie: RÉFLEXIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET INTRODUCTION HISTORIQUE.....</i>	<i>19</i>
<i>Note d'orientation.....</i>	<i>19</i>
I. Considérations épistémologiques.....	20
1. Conceptions de l'histoire et réalité historique.....	20
2. Ecriture de l'histoire et récit de fiction.....	22
a) L'événement et sa représentation.....	22
b) L'opération historique.....	25
c) L'histoire comme discours.....	27
d) La paradigmatique de l'histoire.....	28
e) La configuration de l'histoire.....	29
f) La congruence des récits d'histoire et de fiction.....	31
3. Résumé : Le récit historique.....	33
II. Particularités de l'historiographie arabe.....	34
1. La forme du ḥabar.....	36
2. Compilations et résumés synthétisants.....	39
3. Le problème de l'historiographie arabe médiévale.....	40
III. Le corpus de textes.....	41
1. al-Madā'inī.....	41
2. al-Balāḡurī.....	42
3. aṭ-Ṭabarī.....	44
4. Ibn A'tam al-Kūfī.....	45
5. Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa.....	46
6. ad-Dīnawarī.....	47
7. al-Ya'qūbī.....	47
8. al-Ġahšiyārī.....	48
9. Abū Zakariyā al-Azdī.....	49
10. al-Mas'ūdī.....	50



11. Ibn al-Ġawzī.....	51
IV. Présentation des califes.....	52
1. al-Walīd b. Yazīd.....	52
a) La situation politique.....	52
b) Le poète al-Walīd.....	57
c) al-Walīd dans la recherche moderne.....	58
2. Muḥammad al-Amīn.....	63
a) La situation politique.....	63
b) al-Amīn dans la recherche moderne.....	70
3. L'image d'al-Walīd et d'al-Amīn dans les sources.....	76
<i>Deuxième Partie: CONCEPTIONS DE L'HISTOIRE ET MISE EN INTRIGUE HISTORIQUE.....</i>	<i>81</i>
<i>Note d'orientation.....</i>	<i>81</i>
I. La représentation d'al-Walīd b. Yazīd.....	83
1. al-Madāʿinī.....	83
a) Le corpus.....	83
b) Les relations entre al-Walīd et Hišām et l'avènement d'al-Walīd.....	86
c) Les raisons et les circonstances de l'assassinat d'al-Walīd.....	88
d) L'apport d'al-Madāʿinī.....	97
2. al-Balāḍurī.....	100
a) La relation entre al-Balāḍurī et al-Madāʿinī.....	100
b) Le califat d'al-Walīd b. Yazīd.....	101
c) L'assassinat d'al-Walīd.....	107
d) La caractéristique de la présentation d'al-Balāḍurī : al-Walīd et l'amour ʿudrite.....	108
3. aṭ-Ṭabarī.....	110
a) La caractéristique de la représentation par rapport à al-Madāʿinī et al-Balāḍurī.....	110
b) Les commentaires d'aṭ-Ṭabarī.....	110
4. Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa.....	114
a) Le récit.....	114
b) La caractéristique du récit : juxtaposition des caractères et appréciation morale.....	116
5. ad-Dīnawarī.....	118

a) Le récit.....	118
b) La caractéristique du récit : l'importance de l'organisation tribale pour le califat.....	119
6. Abū Zakariyā al-Azdī.....	120
7. al-Ya‘qūbī.....	121
a) Le récit.....	121
b) La caractéristique du récit : la perspective éthique.....	123
8. Ibn A‘tam al-Kūfī.....	124
a) Le récit.....	124
b) La caractéristique du récit : valorisation éthique.....	127
9. al-Mas‘ūdī.....	128
a) Le récit.....	128
b) La caractéristique du récit : illustration et discussion.....	133
10. Ibn al-Ġawzī.....	134
a) L'originalité d'Ibn al-Ġawzī.....	134
b) Le récit.....	134
c) L'exemplarité d'al-Walid.....	140
11. Conclusions.....	141
II. La représentation d'al-Amīn.....	144
1. Ibn A‘tam al-Kūfī.....	145
a) Le récit.....	145
b) Le jugement sur al-Amīn.....	150
2. Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa.....	152
a) Le récit.....	153
b) La vision de l'auteur.....	156
3. al-Ya‘qūbī.....	157
a) Le récit.....	157
b) La caractéristique du récit : la rupture du protocole de la Mecque comme fil conducteur.....	164
4. ad-Dīnawarī.....	164
a) Le récit.....	164
b) La caractéristique du récit : le sens de l'histoire.....	169
5. aṭ-Ṭabarī.....	170
a) Le récit.....	170

b) L'intention d'aṭ-Ṭabarī : historiographie intégrative.....	187
6. al-Ġahšiyārī.....	193
a) Le récit.....	193
b) Le jugement sur al-Amīn.....	195
7. al-Mas'ūdī.....	196
a) Le récit.....	196
b) La conception d'al-Mas'ūdī.....	207
8. Conclusions.....	208
 <i>Troisième Partie: NARRATIVITÉ</i>	 211
<i>Note d'orientation</i>	211
I. al-Madā'īnī sur les relations entre al-Walīd et Hišām.....	214
1. Traduction du récit.....	214
2. Interprétation.....	224
II. ad-Dīnawarī sur le califat d'al-Amīn.....	225
1. Traduction du récit.....	225
2. Interprétation.....	237
III. Aḥmad b. Sallām sur la fin d'al-Amīn.....	241
1. Traduction du récit.....	241
2. Interprétation.....	248
IV. Conclusions.....	252
 <i>Quatrième Partie: RÉFÉRENCIALITÉ</i>	 255
<i>Note d'orientation</i>	255
I. Métaphores.....	255
1. Fonctions de la métaphore.....	255
2. Le poisson.....	257
3. L'eau.....	260
4. al-Walīd et la révolution 'abbāsīde.....	261
II. Songes.....	264
1. Fonctions dans la réalité et dans la littérature.....	264
2. Le rêve de Zubayda.....	267
3. Le rêve d'al-Amīn.....	273
III. Présages.....	276

1. Fonctions dans la réalité et dans la littérature.....	276
2. L'astrologie et la bataille de Rayy.....	277
3. al-Amīn au bord du Tigre.....	278
4. La fin d'al-Amīn.....	282
IV. Conclusions.....	285
<i>Cinquième Partie: RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS</i>	287
<i>Note d'orientation</i>	287
I. Structures narratives.....	287
II. Structures référentielles.....	290
III. Structures paradigmatiques.....	291
IV. Intentionnalité.....	293
V. Epilogue : Histoire et fiction.....	296
BIBLIOGRAPHIE.....	301
I. Abréviations.....	301
II. Sources.....	304
III. Etudes.....	309
INDEX.....	331
ZUSAMMENFASSUNG.....	353
SUMMARY.....	359



PRÉFACE

La présente recherche doctorale est le fruit d'une co-tutelle de thèse présentée à l'Université de Paris-Sorbonne et à la Faculté de Philosophie de la Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg. Elle était d'abord conçue comme continuation et approfondissement du sujet d'un mémoire de D.E.A. consacré à un ouvrage arabe du III^e siècle de l'hégire (IX^e siècle de l'ère chrétienne) et portant sur le reflet dans la littérature d'un phénomène social, le *muğūn*, c'est-à-dire l'insolence et le libertinage¹. Ce projet a influencé le choix des califes traités dans la présente étude, à savoir l'Umayyade al-Walid b. Yazid et le 'Abbāsīde Muḥammad al-Amīn. Au cours du travail, il s'est avéré, pourtant, qu'une étude du reflet du comportement social de ces souverains dans l'historiographie et la littérature d'*adab* risquerait de s'épuiser dans une étude purement descriptive. Il fallait donc la compléter par une composante herméneutique et c'est cette composante herméneutique qui, au cours des recherches, a fini par dominer. Il s'agit de la question de savoir quelle est la place tenue par la fiction dans la représentation de l'histoire ou, pour employer la terminologie de Wolfgang Iser, quel est le rôle joué par le fictif dans un récit à caractère non-fictionnel qu'est l'historiographie.

L'ouvrage comporte cinq parties nettement distinctes par leur approche et leur méthode. La première, consacrée aux considérations théoriques, est placée sous l'égide d'une épistémologie de la connaissance historique, plus précisément de l'articulation de la connaissance historique. Elle traite de la relation entre la conception de l'histoire et la réalité historique et étudie les congruences et les intersections entre l'écriture de l'histoire et le récit de fiction. L'important ici est la considération de l'histoire comme discours selon Roland Barthes et les réflexions de Paul Ricoeur sur la configuration de l'histoire dans les termes d'une paradigma-

¹ M. Vogt, Abū Hiffān, *Aḥbār Abī Nuwās*, traduction précédée d'un essai de définition de *muğūn*, Paris-Sorbonne, Mémoire de D.E.A., 1998-1999.

tique. La suite de la première partie est consacrée à l'analyse des particularités des textes historiographiques arabes du III^e/IX^e au VII^e/XII^e siècle du point de vue de la question herméneutique ainsi qu'à la présentation de la vie et du règne des deux califes traités dans notre étude. Les trois parties suivantes sont dédiées à l'étude de trois phénomènes susceptibles d'éclairer le rôle du fictif dans la représentation de l'histoire. Elles traitent successivement des conceptions de l'histoire et de la mise en intrigue historique, de l'élaboration narrative des textes et, enfin, de leur caractère référentiel. Le choix de ces critères ne prétend pas être exhaustif, d'autres phénomènes pourraient compléter l'image comme l'apparition de motifs littéraires ou la déformation de la réalité historique ou plutôt, pour éviter la notion problématique de réalité, du tableau des événements qui ressort éventuellement d'autres sources à caractère non-littéraire. Les phénomènes que nous avons choisis permettent de partir d'une étude immanente des textes ne demandant pas une connaissance détaillée de l'immense corpus des ouvrages historiques écrits en arabe à l'époque en question. De cette manière, nous sommes en mesure de nous concentrer sur les questions herméneutiques sans nous perdre dans la vérification de la valeur historique des représentations ou dans la quête de sujets fixes dans d'autres textes. La dernière partie tente de faire la synthèse des trois parties précédentes du point de vue des questions posées dans la première, en mettant l'accent sur les structures narratives, référentielles et paradigmatiques du récit historique ainsi que sur son caractère intentionnel. Cette partie est conclue par l'épilogue qui est une tentative de transposer les notions du réel, du fictif et de l'imaginaire définies par Wolfgang Iser pour la littérature de fiction, à l'écriture de l'histoire en maintenant la distinction entre les deux genres.

Préparé dans le cadre d'une co-tutelle de thèse, cet ouvrage a été rédigé presque exclusivement en Allemagne. Cela implique que les traductions françaises existantes d'ouvrages publiés d'abord en allemand ou en anglais n'étaient pas toujours disponibles et ne pouvaient être systématiquement citées. Que le lecteur soit expressément averti du fait que les renvois à l'*Encyclopédie de l'Islam* se rapportent toujours à la version anglaise pour la deuxième édition, ceux à la première édition à la version allemande, mais jamais à la version française. Le nom de l'article est pourtant systématiquement indiqué, de sorte que le lecteur français devrait aisément retrouver dans l'édition française le passage en question.

Qu'il me soit permis, le travail terminé, d'adresser le témoignage de ma gratitude à tous ceux qui ont contribué à l'achèvement de cette recherche. Je dois la gratitude tout d'abord à mes directeurs de recherche, les professeurs Abdallah Cheikh-Moussa et Stefan Leder, qui ont accompagné conjointement le projet de thèse de leurs conseils et de leur critique, m'ont encouragé et m'ont apporté tout le soutien possible. Sans leur compétence, ce travail n'aurait pas pu naître. Je dois aussi beaucoup aux participants des colloques de doctorants, à un stade antérieur de mes recherches celui d'Abdallah Cheikh-Moussa tenu à Paris au Département d'Etudes arabes et hébraïques de la Sorbonne, plus tard celui de Stefan Leder à l'*Institut für Orientalistik* de Halle. Par l'intérêt qu'ils ont porté à mes recherches et par leur critique, ils m'ont poussé à réfléchir plus profondément sur des questions importantes et m'ont suggéré de nouvelles idées. Je tiens aussi à remercier tous ceux qui se sont donné la peine de lire le manuscrit et de réviser le style de mon français qui, trop souvent, reste sous l'empreinte de l'allemand. Certaines rudesses de style subsistent assurément ; elles n'incombent pas aux correcteurs, bien sûr, qui ont fait un travail énorme, mais à moi-même. Que le lecteur français les traite avec indulgence. J'adresse ma gratitude aussi à la Fondation Nationale Allemande (*Studienstiftung des deutschen Volkes*) qui a rendu possible cette thèse de doctorat grâce à une bourse de trois ans. Le Ministère de l'Education Nationale (France) a pris en charge les déplacements entre Paris et Halle par une subvention de co-tutelle et l'Institut français d'Etudes Arabes de Damas m'a mis en mesure, grâce à son soutien financier, de compléter mes recherches à Damas et à Beyrouth. Enfin, le professeur Manfred Kropp, directeur de l'Institut Allemand d'Etudes Orientales Beyrouth, a jugé digne ce travail de prendre place dans la précieuse collection de l'Institut et je lui en sais gré.

Matthias Vogt

Aix-la-Chapelle, en janvier 2005





Première Partie

RÉFLEXIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET INTRODUCTION HISTORIQUE

Note d'orientation

Cette première partie est destinée à poser les fondements des analyses qui s'ensuivront dans les parties deux à quatre. A ce titre, elle introduit dans le premier chapitre l'épistémologie de la connaissance historique en abordant d'abord le problème de la relation entre des conceptions de l'histoire et la réalité historique et, en second lieu, des questions concernant les intersections entre le récit d'histoire et le récit de fiction. Cette dernière section mettra en valeur successivement l'événement du passé et sa représentation, l'opération historique, le discours de l'histoire, le caractère paradigmatique de l'histoire, sa configuration et, enfin, la congruence des récits d'histoire et de fiction. Cette présentation est guidée par une échelle croissante des niveaux de considération, allant de la perception de l'événement historique par l'historien, à travers la constitution du récit historique au problème de la similarité des récits d'histoire et de fiction au niveau structurel. Dans ces réflexions, nous prendrons en considération des approches diverses comme celles de Hans Robert Jauss, Hayden White, Roland Barthes, Karlheinz Stierle et enfin Paul Ricoeur, sans pourtant les mélanger ; chaque approche représente plutôt un niveau d'étude en soi. Il convient de souligner dès le début qu'il s'agit bien dans cette première partie d'une épistémologie de la connaissance historique et non d'une méthode qui conduira notre recherche. Cette épistémologie vise à mieux cerner la question qui se trouve à l'origine de notre recherche, à savoir : comment la fiction entre-t-elle dans la représentation de l'histoire et quelle est sa place dans le discours historique ?

Les chapitres deux et trois de cette première partie sont consacrés aux implications que les particularités de l'historiographie arabe médiévale pourraient avoir sur le résultat de nos considérations épistémologiques. Nous y aborderons



les genres différents de cette historiographie et nous y présenterons le corpus des textes dont nous tiendrons compte dans notre recherche. Nous considérerons chaque historien, en nous demandant ce qui pourrait être problématique pour nos présuppositions épistémologiques. C'est particulièrement la notion d'auteur qui posera problème.

Le quatrième chapitre présentera les deux califes, dont la représentation historiographique servira d'exemple pour notre étude. Nous donnerons un bref aperçu de leur vie et de leur règne ainsi que de leur appréciation par la recherche moderne. Ce chapitre sort un peu du cadre de cette première partie, il est néanmoins nécessaire pour que le lecteur acquière une impression des personnages dont nous traiterons et de la situation politique qui forme l'arrière-plan des événements décrits dans les sources.

I. CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

1. Conceptions de l'histoire et réalité historique

Le présent travail s'intéresse aux conceptions de l'histoire et à la réalisation de celles-ci dans l'historiographie arabo-islamique de l'époque 'abbāsīde. L'histoire, comme toute autre discipline, est soumise aux lois du récit dès lors qu'elle devient histoire, c'est-à-dire dès qu'elle quitte le champ des événements matériels pour devenir un passé articulé en structures verbales². De là l'importance d'une étude qui s'intéresse aux structures discursives et au rôle de la narrativité dans l'écriture de l'histoire. Une telle étude ne vise pas seulement à une critique littéraire d'un genre littéraire particulier, elle est aussi intéressante pour les sciences historiques, car la façon de percevoir et de décrire un événement est par elle-même un important fait historique, voire la seule façon dont l'histoire se forme dans l'esprit de tous ceux qui ne l'ont pas vécue. Johann Gustav Droysen souligne déjà dans sa tentative d'établir une méthode historique que les événements objectifs du passé ne peuvent être appréhendés comme processus cohérent que par la conception qu'on se fait d'eux. Chaque historien se fait une conception particulière

² Cf. A. al-Azmeh, « Histoire et narration dans l'historiographie arabe », in *Annales*, XLII/2 (mars-avril 1986), p. 412.

des événements et les lie à des causes, des effets et des desseins qui sont en accord avec cette conception³. L'histoire ne peut donc pas être transmise sans la conception de l'historien qui articule les événements selon sa propre conception, née de sa mentalité et de sa vision du monde. Les œuvres de l'historiographie sont, par conséquent, le lieu de la réflexion des historiens sur leur passé. Dans la vision subjective de l'historien, dans son analyse et son commentaire, se manifeste sa tentative de définir sa position personnelle sur l'arrière-plan du passé. Cette prise de position est elle-même un fait historique intéressant et mérite l'attention de l'historien moderne. Il ne faut donc pas écarter la subjectivité de l'auteur sous prétexte qu'elle nous éloignerait de la réalité historique, il convient au contraire de s'intéresser tout spécialement à cette subjectivité parce qu'elle est l'expression d'une conception bien élaborée et articulée dans l'œuvre historiographique⁴.

Si l'on considère l'intention de l'auteur, la source historique sort de l'état où elle n'est que le médium qui relate un événement du passé et se transforme en vestige historique (*Überrest*), parce qu'elle rend évidents le commentaire et la réflexion du point de vue subjectif de l'auteur. Comme il s'agit là d'une opération intellectuelle, le processus historique ne se trouve pas au niveau de l'action mais au niveau de la réflexion. Cependant, les interprétations et les concepts des historiens, qui apparaissent d'abord comme ajout étranger à la réalité, sont en vérité une réalité historique d'un genre particulier, car à travers ses interprétations, l'auteur veut influencer le cours de l'histoire.

Le processus au cours duquel la tradition et la personnalité marquée par la tradition et l'environnement arrivent à produire leurs effets est toujours aussi un processus de modellement littéraire et intellectuel. Le lieu historique de l'historiographie se trouve ainsi à l'intersection de l'action et de la réflexion et représente par là une part de la réalité historique particulière. Du fait qu'elle fonde elle-même une tradition, l'historiographie fournit aux générations futures—intentionnellement

³ J. G. Droysen, *Historik : Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, éd. R. Hübner, Darmstadt, 1958, pp. 131-132.

⁴ Cf. F.-J. Schmale, « Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber », in *HZ*, CCXXVI (1978), p. 3.

ou non – des catégories d'action et est ainsi en mesure d'engendrer elle-même de l'histoire⁵.

L'histoire n'est pas seulement le résultat immédiat des actes de l'homme, elle détermine en même temps ces actes dans la mesure où elle forme le cadre de l'action humaine. Ce cadre semble donné et immuable, mais, en vérité, c'est l'homme qui se forme ce cadre en écrivant son histoire; d'où l'importance d'une étude de l'historiographie et des conceptions des historiens médiévaux. En nous adressant à l'auteur même de la source pour lui demander ses impressions, ses conceptions et ses jugements du passé, nous entrerons consciemment dans l'entreprise d'examiner le passé de son point de vue, qui reste irrémédiablement limité. Mais pour une époque de l'histoire du Proche Orient où les sources à caractère non-littéraire sont plus que rares, une approche qui rend compte de l'intentionnalité des textes nous semble nécessaire à la compréhension de l'histoire représentée par ces textes et étudiée à travers eux.

2. Écriture de l'histoire et récit de fiction

a) L'événement et sa représentation

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient d'éclairer les entrecroisements entre le récit historique et le récit de fiction⁶. Ce problème se pose de différents

⁵ « *Stets handelt es sich auch um einen literarischen und geistigen Formungsprozess, bei dem die Tradition und die durch Tradition und Umwelt geprägte Persönlichkeit zur Wirkung gelangen. Der geschichtliche Ort der Historiographie liegt somit im Schnittpunkt von Aktion und Reflexion und ist damit ein Stück geschichtlicher Wirklichkeit eigener Art. Indem sie schließlich selbst Tradition stiftet, liefert die Geschichtsschreibung künftigen Generationen gewollt oder ungewollt Kategorien des Handelns und vermag insofern selbst Geschichte zu wirken.* » H. Beumann, « *Geschichtsschreibung im frühen und hohen Mittelalter* », in H. Beumann & J. Scheschkewitz (éd.), *Geschichtsschreibung : Epochen, Methoden, Gestalten*, Düsseldorf, 1968, p. 85. Cf. aussi H. Beumann, « *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums* », in *HZ*, CLXXX (1955), pp. 449-452; H.-W. Goetz, « *'Vorstellungsgeschichte': Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit* », in *AfK*, LXI (1979), pp. 253-271.

⁶ Il nous faut souligner ici que l'emploi du terme fiction dans ce contexte n'implique point qu'il existe, dans la littérature arabe ancienne, un genre fictif dans le sens moderne du terme. Nous ne nous intéressons pas à la notion de fiction, telle qu'elle a été élaborée dans les littératures

points de vue. Hans Robert Jauss part de la notion d'événement et de sa réception et il souligne l'analogie entre le fait historique et l'œuvre littéraire. Dans les deux cas, le point de vue et la conception du spectateur postérieur prennent part à la constitution de la signification de l'événement. Ni les événements historiques ni les œuvres d'art n'ont un sens objectif immuable. Ce qui leur revient, cependant, est un « horizon de signification potentielle (*Horizont möglicher Bedeutung*)⁷. Ce potentiel de signification peut être concrétisé différemment par les spectateurs, de telle façon que l'événement historique aussi bien que l'œuvre d'art se complète dans le futur et connaît ainsi une continuité. L'événement passé, tout comme l'œuvre artistique, est intégré dans la conception actuelle et acquiert par là-même sa vivacité⁸.

En ce qui concerne la distinction entre *res factae* et *res fictae*, H. R. Jauss pense qu'elle n'est pas profonde, parce que les *res factae* n'ont pas d'existence *a priori*. Elles naissent d'un acte constitutif fondateur de signification. Ces actes constitutifs sont conditionnés par les formes élémentaires de la réception et de la représentation de l'expérience historique; ou comme H. R. Jauss l'écrit :

[...] les *res factae* ne sont pas primaires. En tant que faits à caractère événementiel, elles présupposent déjà dans l'acte de leur constitution, fondateur de signification, des formes élémentaires de la réception et de la représentation de l'expérience historique. [...] Dans l'expérience historique, la fictionnalisation est toujours à l'œuvre, parce que le *quoi* événementiel des événements historiques est toujours

occidentales modernes, mais aux éléments fictifs qui apparaissent dans les concepts de réalité, de vraisemblance et de vérité. De cette façon, ce travail répond aux avertissements formulés par A. Cheikh-Moussa, H. Toelle & K. Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 528-530. Voir aussi H. Daiber, « Literarischer Prozess zwischen Fiktion und Wirklichkeit: Ein Beispiel aus der klassisch-arabischen Erzählliteratur », in *AJAMES*, X (1995), pp. 27-67, et les contributions au volume édité par St. Leder, *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, 1998, par St. Leder, « Conventions of fictional narration in learned literature », pp. 34-60 ; H. Kilpatrick, « The "genuine" Ashʿab. The relativity of fact and fiction in early adab texts », pp. 94-117 ; A. Cheikh-Moussa, « Réalité et fiction dans *Le livre des avares* d'al-Gāhiz », pp. 196-223.

⁷ H. R. Jauss, « Zur Analogie von literarischem Werk und historischem Ereignis », in R. Koselleck & W.-D. Stempel (édd.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, 1973, p. 535.

⁸ H. R. Jauss, « Zur Analogie », pp. 535-536 et id., *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970, pp. 217-218, 230-231.

conditionné par le *comment* de sa représentation et de son interprétation, et qu'il se trouve donc dans un processus continu de détermination⁹.

La fictionnalisation est donc conditionnée par le lieu de l'historien déterminant sa perspective sur les événements du passé, et par la représentation qui choisit nécessairement un mode particulier¹⁰. Pour se faire une idée d'un fait historique, l'historien doit recourir aux modes de représentation de la fiction, parce que toute description ne s'ouvre que par une mise en perspective. Les techniques de fiction permettent d'arranger la foule de détails en les sélectionnant et en les mettant en perspective¹¹. De cette façon, la fiction est un moyen de concilier le présent et le passé, en remédiant à leur altérité :

[L'emploi de la fiction] lance un pont entre le présent et le passé, pont qui permet le plus facilement de rendre compréhensible, et par là de rendre communicable, l'altérité de mondes historiques qui sont devenus lointains et étrangers ; tout cela par le pouvoir de la fiction d'ouvrir de nouveaux mondes – ou selon une expression

⁹ « daß die res factae kein Erstes sind, sondern als ergebnisshafte Tatsachen schon in den bedeutungstiftenden Akten ihrer Konstitution elementare Formen der Anschauung und der Darstellung geschichtlicher Erfahrung voraussetzen. [...] Fiktionalisierung ist in geschichtlicher Erfahrung immer schon am Werk, weil das ereignishaftes Was eines historischen Geschehens immer schon durch das perspektivische Wie seiner Darstellung und Deutung bedingt ist, in seiner Bedeutung also ständig weiterbestimmt wird. » H. R. Jauss, « Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung von Geschichte », in R. Koselleck, H. Lutz & J. Rüsen (éd.), *Formen der Geschichtsschreibung*, Munich, 1982, p. 416. Sur le problème posé par le rapport entre la réalité et le discours historique, voir aussi M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, pp. 46-57.

¹⁰ Pour J. Assmann, les concepts fondateurs sont, eux aussi, des fictions. Il parle de « fictions de cohérence (*Kohärenzfiktionen*) » dont la cohérence du « faire et subir » de l'historiographie biblique de l'Ancien Testament est l'exemple le plus frappant. J. Assmann, « Die Erzählbarkeit der Welt. Bedingungen für die Entstehung der Geschichte im Alten Orient », in *Die Vielfalt der Kulturen*, Francfort, 1998, pp. 379-381. Le concept de la cohérence du « faire et subir » dans l'Ancien Testament est très proche du paradigme de « pacte, trahison et rachat » constaté par H. R. Humphreys dans l'historiographie arabo-islamique des premiers siècles. Cf. « Qur'anic myth and narrative structure in early Islamic historiography », in *Tradition and innovation in late Antiquity*, Madison, 1989, pp. 271-290.

¹¹ H. R. Jauss, « Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung von Geschichte », in R. Koselleck, H. Lutz & J. Rüsen (éd.), *Formen der Geschichtsschreibung*, Munich, 1982, p. 448.

de Droysen (faite plutôt en passant) : par « des analogies de l'expérience historique » [...] ¹².

b) L'opération historique

Hayden White choisit une autre approche pour cerner les entrecroisements de la fiction et de l'histoire dans la narrativisation du passé. Il choisit comme point de départ non pas l'événement historique comme H. R. Jauss, mais l'opération de l'historien. Le récit de fiction et le récit historique appartiennent à la même classe en ce qui concerne la structure narrative parce que le récit est constitutif du mode de compréhension historique ¹³. A partir de cette constatation, H. White développe une poétique de l'histoire ¹⁴.

L'œuvre historique est la médiatrice entre le champ historique non-élaboré et le public intéressé. L'opération historique comporte plusieurs niveaux : la chronique (au sens strict du terme); l'histoire (*story*), dans laquelle les événements sont arrangés dans un processus diachronique complet avec un commencement, un milieu et une fin. C'est l'historien qui attribue aux événements ces fonctions:

L'historien arrange les événements de la chronique selon une hiérarchie de signification, en attribuant aux événements, en tant qu'éléments de l'histoire, différentes fonctions pour rendre évidente la cohérence formelle d'un ensemble complet d'événements considéré comme un développement compréhensible avec un commencement, un milieu et une fin bien distincts ¹⁵.

¹² « [L'emploi de la fiction] schlägt eine Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit, die am ehesten erlaubt, die Alterität fern und fremd gewordener historischer Welten dank der erschließenden Kraft der Fiktion oder in einer (mehrbeiläufigen) Formulierung Droysens : durch «Analogien der historischen Erfahrung» [...] verstehbar und damit kommunizierbar zu machen. » *Ibid.*, p. 421. Nous retrouverons la notion de l'altérité chez R. Barthes également (au niveau du référent du discours) et chez P. Ricoeur qui s'occupe de la conciliation de l'identité et de l'altérité par l'analogie. Voir *infra*, p. 32.

¹³ H. White, « The historical text as literary artifact », in *Tropics of discourse*, Baltimore, Londres, 1978, pp. 81-100.

¹⁴ Voir son *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Londres, 1973, en particulier pp. 1-42.

¹⁵ « The historian arranges the events in the chronicle into a hierarchy of significance by assigning events different functions as story elements in such a way as to disclose the formal coherence of

La chronique et l'histoire (*story*) sont pour H. White les éléments primaires du récit historique, puisqu'ils sélectionnent et arrangent les dates du champ historique. A ceux-ci s'ajoutent, comme opérations exécutées par l'historien, *l'emplotment* qui détermine le type d'histoire selon les types traditionnels d'histoires qui sont tragique, comique, satirique et romanesque (*romance*)¹⁶, l'argumentation formelle, explicite ou discursive (au niveau des effets explicatifs), et l'implication idéologique (prise de position éthique)¹⁷.

Mais dans un premier temps, l'historien doit préfigurer l'ensemble des événements rapportés par les documents pour dessiner dans le champ historique des itinéraires possibles et ainsi donner un premier contour à des objets possibles de connaissance:

Par l'acte poétique qui précède l'analyse formelle du champ, l'historien crée son objet d'analyse et prédétermine, en même temps, la modalité des stratégies conceptuelles dont il se servira pour l'expliquer¹⁸.

La différence entre la chronique et le récit doté d'une histoire (*story*) ne réside pas, pour H. White, en ce que la narration raconte davantage ou soit plus littéraire, mais que la narration donne une signification en imposant aux événements de la chronique une forme discursive¹⁹.

a whole set of events considered as a comprehensible process with a discernable beginning, middle, and end. • *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ La notion d'*emplotment* formulée par H. White n'est pas à confondre avec celle de « mise en intrigue » telle que nous l'utilisons à la suite de P. Ricoeur. Voir *infra*, p. 30.

¹⁷ H. White, *Metahistory*, pp. 1-31.

¹⁸ « *In the poetic act which precedes the formal analysis of the field, the historian both creates his object of analysis and predetermines the modality of the conceptual strategies he will use to explain it.* » *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ H. White, « The value of narrativity in the representation of reality », in *The content of the form*, Baltimore, Londres, 1987, pp. 42-43.

c) *L'histoire comme discours*

Un article de Roland Barthes porte également sur les particularités du discours historique²⁰. Il analyse le discours historique selon les catégories de l'énonciation, de l'énoncé²¹ et de la signification. L'entrée de l'énonciation dans l'énoncé historique vise à déchronologiser le fil historique et à restituer un temps complexe, paramétrique et nullement linéaire²². Au niveau de la signification du discours historique constitué, R. Barthes constate que les faits relatés fonctionnent irrésistiblement soit comme des indices, soit comme des noyaux dont la suite elle-même a une valeur indicielle²³. Il conclut que

[...] par sa structure même et sans qu'il soit besoin de faire appel à la substance du contenu, le discours historique est essentiellement élaboration idéologique ou, pour être plus précis, imaginaire, s'il est vrai que l'imaginaire est le langage par lequel l'énonçant d'un discours (entité purement linguistique) « remplit » le sujet de l'énonciation (entité psychologique ou idéologique)²⁴.

Il subsiste un paradoxe : le fait raconté n'a jamais qu'une existence linguistique, et cependant tout se passe comme si cette existence n'était que la copie d'une autre existence, située dans le champ du « réel ». Le discours historique est donc – et c'est ce qui fait son originalité – le seul récit où le référent est visé comme extérieur au discours, sans qu'il soit pourtant jamais possible de l'atteindre hors de celui-ci. Le discours historique exige donc une double opération : dans un premier temps, le référent est détaché du discours, lui devient extérieur et le

²⁰ R. Barthes, « Le discours de l'histoire », in *Œuvres complètes*, II, Paris, 1994, pp. 417-427.

²¹ Pour l'énoncé, voir *infra*, p. 34.

²² *Ibid.*, pp. 418-420.

²³ R. Barthes définit les « indices » comme des unités à fonction intégrative qui renvoient non à un acte complémentaire ou conséquent, mais à un concept (caractère des personnages, sentiments, atmosphère etc.). Pour dénouer l'indice, il faut passer du niveau des fonctions à celui des actions ou de la narration, ce qui fournit une sanction paradigmatique. Les « noyaux », à l'inverse, sont des fonctions cardinales ou charnières, demandant une décision. Contrairement aux indices, les noyaux appartiennent aux unités distributionnelles qui ont pour corrélats des unités du même niveau, c'est-à-dire qu'ils ont des sanctions syntagmatiques. Voir « Introduction à l'analyse structurale des récits », in *Œuvres complètes*, II, pp. 78-90.

²⁴ R. Barthes, « Le discours de l'histoire », p. 425.

fonde, c'est le temps des *res gestae*. Dans un second temps, le signifié lui-même est repoussé et confondu dans le référent²⁵. Au niveau des structures discursives, nous retrouvons ici ce que nous avons déjà constaté chez H. R. Jauss : la conciliation de l'altérité entre la passéité du temps des *res factae* et le présent du moment de l'énonciation (du récit historique)²⁶.

d) La paradigmatique de l'histoire

Avant de passer à l'œuvre de P. Ricoeur qui s'occupe en détail de la relation entre le passé de l'événement et le présent de la narration, il faut tenir compte d'un article de K. Stierle. Il est particulièrement intéressant parce que s'y annonce la référence à un niveau paradigmatique que nous avons déjà remarquée chez R. Barthes (au niveau des indices) et qui sera pleinement mise en valeur par P. Ricoeur. K. Stierle souligne que la réalité est expérimentée dans le contexte d'histoires. Les événements sont transformés en histoires par la sélection et le détachement de leurs interdépendances incalculables aux niveaux synchronique et diachronique. Puis, ils sont placés dans une nouvelle relation diachronique qui a une signification pour autant que chaque élément y trouve sa place par rapport au commencement et à la fin de l'histoire racontée. Par cette opération, la diachronie « naturelle » de la succession simple des événements est remplacée par une diachronie à direction dédoublée, diachronie qui joint aussi bien le commencement à la fin que la fin au commencement. De cette façon, la structure narrative de l'histoire joint le commencement et la fin non seulement de manière syntagmatique (« *nicht nur als ein faktischer Verlauf* »), mais aussi en tant que configuration conceptuelle²⁷. K. Stierle poursuit :

²⁵ *Ibid.*, pp. 425-426.

²⁶ La considération du référent du discours historique demanderait une étude de l'ontologie de l'être historique. Une telle ontologie ne peut toutefois entrer dans le cadre de la présente recherche parce qu'elle conduirait trop loin de notre intérêt principal qui est l'épistémologie de l'articulation de la connaissance historique. Une tentative d'ontologie de l'être historique, fondée principalement sur la pensée de Martin Heidegger, se trouve dans la troisième partie (intitulée « La condition historique ») de l'ouvrage de P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000.

²⁷ K. Stierle, « Erfahrung und narrative Form : Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie », in *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, J. Kocka & Th. Nipperdey (édd.), Munich, 1979, pp. 92-93. Une référence à un niveau paradigmatique se fait sentir aussi dans l'article cité d'A. al-Azmeh, quand il écrit : « La cohérence du sujet, de même que

Si l'attribution du commencement et de la fin de la narration constitue l'axe narratif dont la narration a besoin pour son identité, la différence conceptuelle entre les deux côtés de cet axe est alors la condition primaire d'importance de la cohérence narrative. Par la constitution de l'axe narratif, chaque événement situé sur cet axe peut être dépourvu d'ambiguïté dans sa signification. [...] L'intersection d'un nombre infini d'histoires possibles donne un moment d'une histoire dont la signification naît du lieu, immanent à l'histoire, entre le commencement et la fin. De cette façon, l'histoire elle-même peut être interprétée comme un principe qui distribue sa signification à chacun des événements qui y sont intégrés²⁸.

e) La configuration de l'histoire

Pour Paul Ricoeur, l'élément qui rend univoque la signification des événements et qui compose ensemble les interactions, les buts, les hasards et les fins, bref, qui

l'indépendance des récits, forment le lien entre l'événement relaté isolé d'une part, et l'univers plus large de la connaissance à l'intérieur duquel on attribue une pertinence à l'événement donné d'autre part. Cette cohérence n'est pas uniquement interne à l'événement dissocié, mais est reliée également à la topique qui, à travers l'événement, se transforme en récit. » (p. 417.) Et quelques pages plus loin : « Peu importe le « contenu » qui détermine l'organisation de la séquence des antécédents, et peu importe que la séquence montre une synchronie, une intégration ou une chronologie, car le contenu joue le rôle de préliminaire dans une séquence plus grande qui le relie à l'épisode principal. C'est ce dernier qui donne son nom à la séquence, de sorte que les événements antérieurs apparaissent comme des événements concomitants de l'épisode sous l'aspect d'une priorité, de la même manière que les topiques auxquels ces épisodes appartiennent apparaissent concomitants de l'objet de l'écriture historique. » A. al-Azmeh, « Histoire et narration », p. 420.

²⁸ « Wenn die Zuordnung von Anfang und Ende der Narration die narrative Achse bildet, deren die Narration zu ihrer Identität bedarf, so ist die konzeptuelle Differenz zwischen den beiden Seiten dieser Achse die primäre Relevanzbedingung des narrativen Zusammenhangs. Mit der Bildung der narrativen Achse kann dann jedes auf dieser Achse situierte Ereignismoment in seiner Bedeutung vereindeutigt werden. [...] Aus einem Schnittpunkt unendlich vieler möglicher Geschichten ist ein Moment einer Geschichte geworden, dessen Bedeutung hervorgeht aus seiner geschichts immanenten Stelle zwischen Anfang und Ende. So ist die Geschichte selbst interpretierbar als ein Prinzip, das allen in sie integrierten Geschehensmomenten seine Bedeutung zuweist. » Ibid., p. 93.

est « la synthèse de l'hétérogène »²⁹, c'est l'intrigue³⁰. P. Ricoeur développe le rôle de l'intrigue dans une perspective plus vaste³¹. Il part d'une lecture de la *Poétique* d'Aristote pour définir la mimésis. Il y distingue trois niveaux et les désigne par mimésis I, II et III ou préfiguration, configuration et refiguration. La mimésis I, préfiguration, se fonde sur la pré-composition du monde de l'action, de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel. Ce réseau conceptuel distingue le domaine de l'action de celui du mouvement physique. Si, en effet, l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles et des normes. Elle est donc toujours symboliquement médiatisée³².

La mimésis II, configuration, opère dans le champ de la mimésis I. Placée entre la mimésis I, préfiguration, et la mimésis III, refiguration, donc entre un stade antérieur et un stade ultérieur de la mimésis, la mimésis II a une fonction de médiation entre l'amont et l'aval de la configuration. Elle est, en effet, la mise en intrigue, la mimétique textuelle et littéraire. La mise en intrigue est une opération de configuration, médiatrice entre des facteurs hétérogènes. Elle fait d'abord la médiation entre des événements ou des incidents individuels, et une histoire prise comme un tout, de telle manière qu'on pourrait dire qu'elle transforme les événements en histoire. En outre, la mise en intrigue compose ensemble des facteurs tels que buts, agents, moyens, interactions, circonstances, résultats inattendus etc., de sorte que l'histoire trouve son accomplissement dans la conclusion. C'est donc la dimension configurante de la mise en intrigue qui garantit que les épisodes de l'histoire, pris comme un tout, conduisent à la fin. Et enfin, l'intrigue est la médiatrice de ses caractères temporels propres³³.

²⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, p. 303.

³⁰ L'importance de l'intrigue pour l'historiographie, fût-elle narrative ou non, est souligné par P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971, pp. 123-136.

³¹ Pour une introduction à la pensée de P. Ricoeur, voir id., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, Paris, 1986, pp. 13-39.

³² P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, pp. 108-125.

³³ *Ibid.*, pp. 125-135. Il convient ici de rappeler la différence entre la notion d'*emplotment* comme elle est employée par H. White, et de mise en intrigue de P. Ricoeur. *Emplotment* garde un effet explicatif distinct de l'histoire racontée (*story*), en ce sens qu'elle explique non les événements de l'histoire racontée, mais l'histoire elle-même, en identifiant la classe à laquelle elle appartient, comme une classe traditionnelle de configurations. H. White retient donc pour *emplotment* la seule fonction de catégorisation. Selon P. Ricoeur, à l'inverse, la mise en intrigue est caractérisée par la gamme entière des échanges entre paradigmes et histoires singulières.

La mimèsis III, refiguration, enfin, marque l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur, l'intersection, donc, entre le monde configuré par l'œuvre littéraire et le monde dans lequel l'action effective se déploie. Elle devient effective dans l'acte de lecture qui est ainsi l'opérateur unissant la mimèsis III à la mimèsis II. La mimèsis III constitue, par conséquent, la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue. Son effet est l'élargissement de notre horizon d'existence, parce qu'elle augmente la réalité de toutes les significations que l'œuvre littéraire doit elle-même à ses vertus d'abréviation, de saturation et de culmination, illustrées par la mise en intrigue³⁴.

f) La congruence des récits d'histoire et de fiction

A la suite de sa définition de la mimèsis et de la mise en intrigue comme opération cruciale de la mimèsis II, Paul Ricoeur développe l'idée de la congruence de l'histoire et de la fiction au niveau du récit. Cette congruence se constitue d'abord au niveau de la mimèsis I, parce que les deux modes narratifs sont précédés par l'usage du récit dans la vie quotidienne ; l'acte de raconter fait donc partie des médiations symboliques de l'action rapportées à la pré-composition du champ narratif. En outre, au niveau de la mimèsis II, le champ narratif ne peut être rappelé que par des opérations configurantes, la mise en intrigue ; cela vaut pour le récit historique aussi bien que pour le récit de fiction. Par l'explication, qui est une opération narrative, la rationalité historique est soumise à l'intelligence narrative³⁵.

La dernière remarque demande une précision. P. Ricoeur constate que tout acte de raconter, que ce soit un récit historique ou un récit de fiction, comporte l'élément de l'explication. C'est le « l'un par l'autre » qui, selon Aristote, fait la connexion logique de l'intrigue. Puis il se pose la question de savoir par quelles médiations la connaissance historique réussit à transposer dans son ordre propre la constitution de l'opération configurante du récit. Et il répond : l'imputation causale singulière est la structure de transition entre l'explication par des lois (ou

C'est P. Ricoeur lui-même qui indique la différence entre les deux notions, *Temps et récit*, I, pp. 286-297.

³⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, pp. 136-162.

³⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit*, II, pp. 291-294.

explication tout court) et l'explication par mise en intrigue (compréhension). Par conséquent, l'imputation causale singulière ne constitue pas une explication parmi d'autres, mais le nexus de toute explication en histoire et elle peut être considérée, à ce titre, comme médiation entre les pôles opposés de l'explication et de la compréhension. L'imputation causale singulière est donc une quasi-intrigue³⁶. De plus, la construction de l'intrigue est l'œuvre du jugement, elle lie la narration à un narrateur et permet donc au « point de vue » de ce dernier de se dissocier de la compréhension que les agents ou les personnages de l'histoire peuvent avoir eue de leur contribution à la progression de l'intrigue. C'est cette mise à distance, constitutive du « point de vue », qui rend possible le passage du narrateur à l'historien³⁷.

Mais malgré la congruence du récit de fiction et du récit historique au niveau de la mise en intrigue, P. Ricoeur maintient la dissymétrie fondamentale entre l'histoire et la fiction. Celle-ci naît de la question de savoir ce que signifie le terme « réel » appliqué au passé historique. P. Ricoeur y répond par la notion de représentance³⁸. La représentance est définie comme rapport du récit historique au passé « réel ». Ce rapport à la réalité du passé doit passer successivement par la grille du Même, de l'Autre et de l'Analogue. Le passé est d'abord ce qui est à réeffectuer sur le mode identitaire; mais il n'est ainsi que pour autant qu'il est aussi l'absent de toutes nos constructions (on se rappellera le paradoxe révélé par R. Barthes). C'est l'Analogue, l'être-comme, qui retient en lui la force de la réeffectuation et de la mise à distance, dans la mesure où être comme, c'est à la fois être et n'être pas³⁹.

La relation de représentance de la conscience historique est donc élucidée par la notion de saisie analogisante. Cette concrétisation n'est atteinte que dans la mesure où, d'une part, l'histoire se sert en quelque sorte de la fiction pour refigurer le temps, et où, d'autre part, la fiction se sert de l'histoire dans le même dessein. P. Ricoeur parle ici d'entrecroisement de l'histoire et de la fiction⁴⁰. Entrer en lecture d'une œuvre de fiction, c'est croire que les événements rapportés par la voix narrative appartiennent au passé de cette voix.

³⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, pp. 316-322.

³⁷ *Ibid.*, pp. 316-317.

³⁸ P. Ricoeur, *Temps et récit*, III, p. 252. Cf. aussi id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 359-369.

³⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit*, III, pp. 278-281.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 330-331.

[L]a fiction est quasi historique, écrit P. Ricoeur, tout autant que l'histoire est quasi fictive. L'histoire est quasi fictive, dès lors que la quasi-présence des événements placés « sous les yeux » du lecteur par un récit animé supplée, par son intuitivité, sa vivacité, au caractère éluusif de la passéité du passé, que les paradoxes de la représentation illustrent. Le récit de fiction est quasi historique dans la mesure où les événements irréels qu'il rapporte sont des faits passés pour la voix narrative qui s'adresse au lecteur ; c'est ainsi qu'ils ressemblent à des événements passés et que la fiction ressemble à l'histoire⁴¹.

3. Résumé: Le récit historique

Retenons, à la fin de ce paragraphe, les points qui sont de la plus grande importance pour notre étude. Commençons par les présuppositions fondatrices :

1. Un événement en tant que fait historique (*res facta*) n'a pas d'existence indépendante, mais est le produit d'un acte fondateur de signification. Cette signification n'est pas immuable, mais diffère selon le spectateur.
2. Comme le fait individuel, l'ensemble du champ historique, composé de ces faits (*res factae*), comporte en lui un horizon de signification potentielle.
3. L'historien s'approche du champ historique avec une pré-compréhension qui se fonde sur la pré-composition du monde de l'action et ses structures intelligibles. Ces structures ressemblent à des structures narratives.

Les opérations de l'historien sont les suivantes :

4. L'historien accomplit une opération de configuration que nous appellerons, à la suite de P. Ricoeur, « mise en intrigue ». Cet acte de configuration est le médiateur entre des facteurs hétérogènes parce qu'il les lie à un niveau

⁴¹ *Ibid.*, pp. 344-345.

paradigmatique (« l'intrigue »). Le résultat de cet acte de configuration est que les faits individuels apparaissent comme une histoire prise comme un tout.

5. Le niveau paradigmatique, l'intrigue, est l'expression d'une conception de ce qui est l'histoire. L'historien veut la communiquer à son lecteur. Nous appellerons « conceptualisation » l'ensemble du processus de la pré-compréhension du monde et de sa configuration dans l'intrigue selon les notions d'une telle conception⁴².

Après ces remarques générales sur le rapport entre les récits de fiction et d'histoire, nous ne pouvons aborder les structures discursives de l'historiographie arabe médiévale sans avoir étudié les particularités de cette littérature.

II. PARTICULARITÉS DE L'HISTORIOGRAPHIE ARABE

Il n'est pas de notre propos ici d'élucider les origines de la conscience historique arabe⁴³ ni l'expression naissante de cette conscience dans les débuts de

⁴² Notre définition de « conceptualisation » est à distinguer de celle de P. Veyne, parce qu'elle est plus large. P. Veyne entend sous ce terme l'invention de nouveaux concepts dans le sens de nouvelles catégories de questions à poser au passé. Les concepts ont donc un caractère descriptif et heuristique. Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, pp. 281-285 ; id., « L'histoire conceptualisante », in J. Le Goff & P. Nora (édd.), *Faire de l'histoire*, I, Paris, 1974, pp. 94-133. Par sa définition de « concept », P. Veyne n'est pas loin des « existents » et des « occurents » qui apparaissent chez R. Barthes au niveau de l'énoncé et qui sont des êtres, des entités et leurs prédicats, comme des dynasties, des généraux, des soldats, des peuples, des lieux etc. (existents) d'une part, et les actions telles que dévaster, conquérir, régner, user de stratagème etc. (occurents) d'une autre. Cf. R. Barthes, « Le discours de l'histoire », pp. 421-422.

⁴³ Sur la conscience historique, voir les travaux suivants: G. Richter, *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*, Tübingen, 1933 ; J. Oberman, « Early Islam », in *The idea of history in the Ancient Near East*, New Haven, 1955, pp. 237-310 ; W. Braune, « Historical consciousness in Islam », in G. E. von Grunebaum (éd.), *Theology and law in Islam*, Wiesbaden, 1971, pp. 37-51 ; N. S. Booth, « The historical and the non-historical in Islam », in *Muslim World*, LX (1970), pp. 109-122 ; F. Triki, *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Tunis, 1991 ; A. Laroui, *Islam et histoire*, Paris, 1999 ; A. al-Azmeh, « Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen », in *Die Vielfalt der Kulturen*, pp. 103-112 ; L. Ammann, « Geschichtsdanken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter », in *Die Vielfalt der Kulturen*, Francfort, 1998, pp. 191-216.

Sur les origines communes et la relation de l'historiographie et d'autres disciplines, voir A. Noth, « Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam », in *Saeculum*, XXVI (1975), pp. 341-346 ;

l'historiographie⁴⁴ et son développement à travers les siècles⁴⁵. Ce qui nous intéresse dans ce qui suit, ce sont les particularités qui pourraient être problématiques pour les présuppositions épistémologiques que nous avons présentées dans le chapitre précédent. Cela concerne notamment la notion d'auteur et les contraintes qui lui sont imposées par les conventions du genre.

Cl. Cahen, « Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale », in *REI*, XLIV (1976), pp. 81-88 (sur la relation entre l'historiographie et les sciences coraniques) ; F. M. Donner, *Narratives of Islamic origins*, Princeton, 1998, pp. 35-122 (le contexte des sciences coraniques, de la piété et de la légitimation du pouvoir).

Pour la relation de l'historiographie arabe avec l'écriture de l'histoire en d'autres cultures, voir I. Goldziher, « Historiography in Arabic literature », in *Gesammelte Schriften*, III, Hildesheim, 1969, pp. 359-394 (pour une influence sassanide) ; B. Spuler, « Islamische und abendländische Geschichtsschreibung », in *Saeculum*, VI (1955), pp. 125-137 (pour l'indépendance de l'historiographie arabe vis-à-vis de l'historiographie gréco-byzantine et syriaque) ; B. Radtke, « Towards a typology of Abbasid universal chronicles », in *OPASAS*, III (1990), pp. 1-18 (pour l'influence de l'historiographie grecque classique sur certains ouvrages).

⁴⁴ Sur les débuts de l'historiographie arabe, voir K. Ayad, « Die Anfänge der muslimischen Geschichtsforschung », in *Geist und Gesellschaft*, III, Breslau, 1928, pp. 35-48 ; I. Lichtenstädter, « Arabic and Islamic historiography », in *MW*, XXXV (1975), pp. 126-132 ; A. Noth, « Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit », in *Islam*, XLVII (1971), pp. 168-199 ; G. Rotter, « Formen der frühen arabischen Geschichtsschreibung », in *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens*, Tübingen, Bâle, 1974, pp. 63-70 ; I. Lichtenstädter, « Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur », in *ZDMG*, CXXXIII (1983), pp. 30-42. Sur les débuts de l'historiographie en Syrie, voir G. Rotter, « Abū Zur'a ad-Dimašqī (st. 281/894) und das Problem der frühen arabischen Geschichtsschreibung in Syrien », in *Welt des Orients*, VI (1970-1971), pp. 80-104 ; H. 'Aṭwān, *Ar-Riwāya at-ta'riḥiyya fī bilād aš-šām fī l-ʿaṣr al-umawī*, Beyrouth, 1986 ; F. M. Donner, « The problem of early Arabic historiography in Syria », in *Proceedings of the Second Symposium on the history of Bilād al-Šām*, I, Amman, 1987, pp. 1-27 ; G. Conrad, *Abū'l-Ḥusain al-Rāzī (347/958) und seine Schriften : Untersuchungen zur frühen Damaszener Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1991.

⁴⁵ Sur le développement de l'historiographie arabe, voir F. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, 1882 ; I. Guidi, « L'historiographie chez les Sémites », in *Revue biblique*, n. s., III (1906), pp. 509-519 ; *EI*¹, suppl., coll. 249b-263a, art. « Ta'riḥ » (H. A. R. Gibb) ; J. de Somogyi, « The development of Arabic historiography », in *JSS*, III (1958), pp. 373-387 ; B. Lewis & P. M. Holt (édd.), *Historians of the Middle East*, Londres, 1962 ; Cl. Cahen, « L'historiographie arabe : des origines au VII^e s. H. », in *Arabica*, XXXIII (1986), pp. 133-198 (= « History and historians », in *The Cambridge history of Arabic literature*, III, Cambridge, 1990, pp. 188-233) ; H. Busse, « Arabische Historiographie und Geographie », in *Grundriß der arabischen Philologie*, II, Wiesbaden, 1987, pp. 264-297 ; sur les tendances politico-religieuses dans l'historiographie des premiers siècles islamiques, voir Th. Nöldeke, « Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's », in *ZDMG*, LII (1898), pp. 16-33 ; I. Friedlaender, « Muhammedanische Geschichtskonstruktionen », in *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, IX (1911), pp. 17-34 ; E. L. Petersen, *ʿAlī and Muʿāwiya in early Arabic tradition*, Copenhagen, 1964 ; sur la relation entre la projection de concepts historiques sur le passé et les stratégies narratives, voir St. Leder, « Heraklios erkennt den Propheten : Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen », in *ZDMG*, CLI (2001), pp. 1-42.



1. La forme du *ḥabar*

Il faut d'abord distinguer entre l'historiographie comme genre littéraire et les unités narratives dont une partie de l'historiographie fait usage : le *ḥabar* (pl. *aḥbār*). Le *ḥabar*, de son côté, n'est pas un élément propre à l'historiographie, il apparaît aussi dans d'autres genres, notamment dans la littérature d'*adab* et dans les ouvrages de philologie⁴⁶. Dans ces genres, les *aḥbār* constituent les éléments mobiles d'une compilation et peuvent être désignés, selon Stefan Leder, comme modules. Le *ḥabar* n'est pas une part intégrante d'une composition à fil narratif unique. C'est pourquoi l'absence d'un *ḥabar* n'implique pas nécessairement un défaut de la compilation. Un *ḥabar* se trouvant dans une telle compilation a souvent parcouru un long processus de transmission, durant lequel il a été reproduit plusieurs fois et adapté à des contextes différents. Il est en somme le composant mobile qui peut apparaître à des niveaux différents d'un processus complexe de reproduction et d'adaptation et peut être caractérisé par son idiosyncrasie⁴⁷.

Le *ḥabar* est souvent précédé d'une chaîne de transmetteurs (*isnād*)⁴⁸. L'existence d'un *isnād*, qui implique une certaine technique de transmission du savoir historique, ne veut pourtant pas dire que les traditions n'avaient pas connu de changement. Tout au contraire, à côté de la transmission relativement fidèle au texte original, se trouve l'adaptation de la matière transmise aux besoins de son nouveau contexte, sans que cette adaptation puisse être considérée comme falsification. La chaîne de transmetteurs ne garantit donc pas nécessairement une transmission littérale⁴⁹. Dans la forme sous laquelle le *ḥabar* se présente dans les compilations, il est le produit de la reproduction et de l'adaptation qu'il a

⁴⁶ Sur le *ḥabar*, cf. M. al-Qāḍī, *Al-Ḥabar fī l-adab al-ʿarabī*, Tunis, Beyrouth, 1998.

⁴⁷ Cf. St. Leder, « Authorship and transmission in unauthored literature », in *Oriens*, XXXI (1988), pp. 67-68. Pour des exemples d'adaptation et de remaniement d'*aḥbār*, voir F. Malti-Douglas, « Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khaṭīb al-Baghdādī », in *SI*, XLVI (1977), pp. 115-131 ; A. Hāmori, « Tinkering with the text : Two variously related stories in the Faraj Baʿd al-Shidda », in St. Leder (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, 1998, pp. 61-78.

⁴⁸ Sur les techniques de transmission du savoir historique et la terminologie des sources, cf. S. Günther, *Quellenuntersuchungen zu den „Maqātil at-Ṭalībīyyin“ des Abū 'l-Farağ al-Isfahānī (gest. 356/967)*, Hildesheim, 1991, pp. 57-59, 71-91.

⁴⁹ Cf. St. Leder, « Authorship and transmission in unauthored literature », pp. 67-81, surtout pp. 71, 77.

connues tout au long de sa transmission. A la genèse du *ḥabār* prennent donc part plusieurs transmetteurs ou adaptateurs. C'est pourquoi, il est difficile de distinguer, au niveau de la représentation textuelle, entre l'auteur et le narrateur⁵⁰. Le processus d'adaptation est décrit par St. Leder comme suit :

La méthode consistant à reprendre de la matière donnée pour la réviser est caractéristique d'une création auctoriale transformant des versions antérieures sans les rendre méconnaissables. La forme de la transmission (*riwāya*) qui domine de grandes sections de la culture du savoir islamique est ainsi conservée. En même temps, il s'ouvre, par l'introduction de nouveaux aspects dans la matière transmise, la possibilité de rendre évidents des points de vue différents, et cela d'une manière qui n'est identifiable que par le spécialiste. De cette façon se déploie un discours qui se légitime par la transmission, en enfilant quasiment les voix des auteurs sans les confronter. Ce discours s'exprime de façon implicite et évite l'exclusion, il vise à une prétention de validité sommaire et non à une décision⁵¹.

⁵⁰ Cf. St. Leder, « Conventions of fictional narration in learned literature », p. 38 ; id., « The paradigmatic character of Madā'inīs *shūrā*-narration », in *SI*, LXXXVIII (1998), pp. 36-38. Voir aussi id., « The use of composite form in the making of Islamic historical tradition », in Ph. Kennedy (éd.), *Fiction and adab*, (à paraître).

⁵¹ « Das Verfahren, vorgefundenes Material aufzugreifen und zu überarbeiten, ist kennzeichnend für ein Autorenschaffen, bei dem ältere Fassungen verändert, aber nicht unkenntlich gemacht werden. Die Form der Überlieferung (*riwāya*), welche weite Bereiche der islamischen Wissenskultur beherrscht, bleibt dabei gewahrt. Gleichzeitig öffnet sich mit dem Einfügen neuer Aspekte in das überlieferte Material die Möglichkeit, verschiedene Standpunkte in einer nur für den Kenner identifizierbaren Weise deutlich werden zu lassen. So entfaltet sich ein Diskurs, der sich durch die Überlieferung legitimiert, die Stimmen der Autoren gleichsam reibt, nicht konfrontiert, sich implizit äußert und Ausschluss vermeidet, auf einen summarischen Geltungsanspruch und nicht auf Entscheidung hinwirkt. » St. Leder, « Heraklios erkennt den Propheten », p. 21. Sur la complexité des produits de ce processus, voir *ibid.*, p. 25.

Les *ab̄bār* présentent fréquemment une élaboration narrative considérable⁵². Au niveau du contenu, ils ont souvent un caractère moralisant ; le message moralisant étant plus important que le cadre historique, les protagonistes et les scènes peuvent varier, tandis que la leçon morale reste la même. Les valeurs morales sont illustrées par les personnages du récit, et en même temps, les personnages historiques apparaissant dans ce récit sont classifiés par leur appartenance à ces valeurs. C'est ce que Stefan Leder désigne comme caractère paradigmatique du récit. Selon lui, ce type de récit remplit la fonction d'un texte normatif, parce qu'il fait référence à un système de normes éthiques qui permet de juger le comportement d'un personnage ou d'une société. Par là, l'histoire semble douée de signification. Les normes éthiques, qui ont une valeur absolue et ne font pas partie de la réalité historique, ne sont pas équivoques et sont représentées par une personnification non individuelle, mais typologique⁵³. Aziz al-Azmeh décrit ce caractère des témoignages sur le passé comme suit :

Ces témoignages rapportent non seulement des événements passés réels ou imaginaires, mais les racontent d'une manière qui leur confère une signification indissociable de l'acte narratif sur lequel se fonde le récit historique, qu'il soit scientifique ou imaginaire. C'est

⁵² Pour l'élaboration narrative des *ab̄bār* de cette époque, voir St. Leder, « Prosa-Dichtung in der *ab̄bār* Überlieferung : Narrative Analyse einer Erzählung », in *Islam*, LXIV (1987), pp. 6-42 ; id., « Features of the novel in early historiography : the downfall of Xālid al-Qasrī », in *Oriens*, XXXII (1990), pp. 72-96 ; id., « The literary use of the Khabar : a basic form of historical writing », in A. Cameron & L. I. Conrad (édd.), *The Byzantine and early Islamic Near East*, I, Princeton, 1992, pp. 277-315 ; D. Beaumont, « Hard-boiled : Narrative discourse in early Muslim traditions », in *SI*, LXXXIII (1996), pp. 5-31 ; M. al-Qāḍī, « La composante narrative des « Journées des Arabes » (*ayyām al-ʿarab*) », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 358-371.

⁵³ St. Leder, « The paradigmatic character of Madāʿinī's *shūrā*-narration », pp. 38-39. Voir aussi R. S. Humphreys, « Qurʾānic myth and narrative structure in early Islamic historiography », pp. 271-290, surtout pp. 275-276. Selon R. Scholes & R. Kellogg, la liaison d'un personnage historique à des valeurs en vue d'en faire une instruction morale est une technique de fictionnalisation, *The nature of narrative*, Londres, Oxford, 1966, p. 66. La définition de St. Leder n'est pas loin de celle qu'A. Noth donne du terme *schema* : « A *schema* [...] is a narrative motif which is, first and foremost, concerned with matters of form, with connecting, relating, and organizing matters of content. Thus, while a *topos* is rather narrow in scope, a *schema* is paradigmatic, and so tends to be very broad in scope. » A. Noth & L. I. Conrad, *The early Arabic historical tradition : a source critical study*, Princeton, 1994, pp. 109-110. Il faut, pourtant, remarquer que la liaison entre le niveau paradigmatique du *schema* et le cadre moral qui donne une signification au récit n'est pas aussi forte chez A. Noth que dans la description de St. Leder.

une notion particulière du passé qui se dégage des histoires que les sources historiographiques ont choisi [*sic* ∆] de raconter⁵⁴.

2. *Compilations et résumés synthétisants*

Les *ahbār* se retrouvent dans les premiers ouvrages d'historiographie arabe qui nous sont transmis, ainsi que dans les grandes œuvres de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècle. Cependant, les produits de l'historiographie des deux premiers siècles ne sont pas transmis indépendamment, ils ne se trouvent, à très peu d'exceptions près, que dans les grandes compilations, surtout dans les ouvrages d'al-Balāḍurī et d'aṭ-Ṭabarī. Pour étudier un texte d'un des collectionneurs d'*ahbār* historiques (*ahbāriyyūn*) des premiers siècles, nous devons réunir les pièces plus ou moins fragmentées de son œuvre, en essayant d'établir une origine dans un texte commun. Nous entreprendrons ce travail pour les traditions sur al-Walīd b. Yazīd remontant à al-Madā'inī.

En ce qui concerne l'historiographie de la fin du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècle, il faut distinguer entre deux courants. Il y a d'abord les grandes compilations d'*ahbār* mais aussi des ouvrages ayant le caractère de résumés synthétisants. Ces derniers composent, à partir de la multitude d'*ahbār* et de traditions disparates, un récit au fil narratif unique, dans l'intention d'offrir une interprétation sans ambiguïté de l'histoire islamique. C'est pourquoi la présence d'un auteur y paraît évidente. Les compilateurs, à l'inverse, rassemblent toutes les traditions disponibles pour les intégrer dans leurs ouvrages l'une à côté de l'autre. Ils n'entreprennent pas d'effort particulier pour composer une narration unifiée ; de cette façon, les unités narratives transmises par ces ouvrages peuvent être répétitives, complémentaires, croisées et même contradictoires⁵⁵.

⁵⁴ A. al-Azmeh, « L'annalistique entre l'histoire et le pouvoir : une conception de l'histoire sous-jacente aux chroniques, biographies et gestes dans l'aire culturelle arabo-islamique », in *Histoire et diversité des cultures*, Paris, 1984, p. 97. Plus loin, p. 109, l'auteur distingue entre les notions de *ʿibra*, l'exemple et l'avertissement donné par le récit, et de *ḥabar*, la narration d'un événement donné, avec ses méthodes de critique des sources. La première, donc la *ʿibra*, confère à la narration sa pertinence et la seconde, le *ḥabar*, sa validité.

⁵⁵ Pour la distinction entre résumés synthétisants (*digests*) et compilations dans l'historiographie médiévale, voir *EP*, X, coll. 272a-b, art. « Taʿrīkh, II.1. », (R. S. Humphreys).

On voit déjà que les ouvrages à caractère de compilation aussi bien que les *ahbār* isolés posent un problème au niveau de la notion d'auteur : les *ahbār*, par leur qualité d'être le produit d'une création auctoriale collective et par leur forme composite ; les compilations à cause de l'absence d'une voix auctoriale ou narrative hors des *ahbār* rapportés. Les résumés synthétisants posent beaucoup moins de problèmes à ce niveau, parce que l'historien y apparaît clairement comme auteur.

3. Le problème de l'historiographie arabe médiévale

Les points à retenir en particulier pour notre contexte où le pouvoir de l'historien de disposer de la matière historique est décisif, sont les suivants :

1. Au niveau des *ahbār* isolés, la notion d'auteur reste vague.
2. Au niveau des compilations, il n'y a pas toujours d'instance narrative hors des *ahbār* rapportés. Il n'y a donc pas de distance entre le narrateur du *habar* et l'historien critique. Le point de vue de l'historien et son jugement ne sont donc pas faciles à saisir.
3. Le rédacteur des compilations se sent obligé, dans une certaine mesure, de conserver la forme d'un *habar* donné. Le tissage de plusieurs *ahbar* dans une forme composite et la composition d'un récit unique à partir de plusieurs versions d'un même événement (avec l'indication d'un *isnād* collectif)⁵⁶ sont certainement possibles, mais ne libèrent pas le compilateur de toutes les contraintes existant face aux textes originaux⁵⁷.

⁵⁶ Sur l'emploi de l'*isnād* collectif, cf. S. Günther, *Quellenuntersuchungen*, pp. 58-59, id., « ... nor have I learned it from any book of theirs » Abū l-Farağ al-Iṣfahānī : a medieval Arabic author at work », in *Islamstudien ohne Ende*, Würzburg, 2002, pp. 142-145.

⁵⁷ Cf. F. M. Donner, *Narratives of Islamic origins*, 1998, pp. 281-282.

4. Le contenu d'un *ḥabar* n'est pas toujours la cause décisive de sa transmission et de son intégration dans un ouvrage d'historiographie. Souvent, la transmission est une fin en soi⁵⁸.

Étant donné les particularités de l'historiographie arabe médiévale et des problèmes qui y sont posés, il est nécessaire d'étudier la création auctoriale et l'apport de l'historien à la matière transmise, soit de façon synthétisante, soit de façon compilatrice⁵⁹. Dans cette étude, l'accent ne sera pas mis sur le *ḥabar* isolé, puisqu'il existe déjà plusieurs études à ce sujet⁶⁰; l'intérêt principal de ce travail se porte plutôt sur l'ensemble des représentations de deux califes, l'Umayyade al-Walīd b. Yazīd et le 'Abbāsīde Muḥammad al-Amīn, dans les ouvrages d'historiographie arabe du III^e/IX^e au VI^e/XII^e siècle. Dans les récits pris comme un tout, nous analyserons la mise en intrigue et les modes de conceptualisation historique. Dans un deuxième temps, nous aborderons le niveau narratif des représentations et les références dont elles font usage.

III. LE CORPUS DE TEXTES

L'objet de notre étude est constitué par les ouvrages de l'historiographie de l'époque 'abbāsīde. Dans un bref aperçu, nous voulons présenter ce corpus, les historiens et le caractère général de leurs ouvrages.

1. *al-Madā'inī*

Le premier historien à avoir laissé une œuvre saisissable sur al-Walīd b. Yazīd est 'Alī b. Muḥammad al-Madā'inī (135/752-env. 228/843). Son œuvre ne fut pourtant pas transmise indépendamment, mais seulement dans les grandes com-

⁵⁸ Cf. M. al-Qāḍī, *Al-Ḥabar fī l-adab al-'arabī*, pp. 184-193.

⁵⁹ Sur le rapport entre création et imitation dans la littérature arabe ancienne, voir aussi A. Cheikh-Moussa, *De l'adab : Littérature arabe et société à l'époque classique*, Thèse, Paris III, 1996-1997, pp. 66-80 ; A. Cheikh-Moussa, H. Toelle & K. Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes », pp. 530-531.

⁶⁰ Cf. surtout les travaux de St. Leder et le chapitre de M. al-Qāḍī, *Al-Ḥabar fī l-adab al-'arabī*, pp. 182-222.

pilations. Une grande partie de la matière sur le calife al-Walīd provient probablement de son *Kitāb al-ḥulafā' al-kabīr*⁶¹, dont les historiens postérieurs font abondamment usage. Mais al-Madā'inī écrivit un grand nombre d'autres ouvrages, souvent des monographies, destinées à des sujets divers (histoire, poésie, *adab*). Sa méthode de travail est celle d'un traditionniste (*muḥaddiṯ*) ; il choisit, dans les ouvrages ou traités d'autres auteurs, les parties qui lui semblent appropriées à ses besoins. Les pièces choisies sont, en règle générale, précédées d'une chaîne de transmetteurs (*isnād*) qui remonte jusqu'à un témoin oculaire ou à des contemporains de l'événement en question. Parfois l'*isnād* ne contient que la source immédiate d'al-Madā'inī ; cette source peut être son autorité directe ou le transmetteur du *ḥabar*. Cette présentation est probablement déjà exigée par la méthode employée par les sources d'al-Madā'inī. On trouve cependant des cas où l'*isnād* manque complètement : cela est certainement dû à la nature de la source qui était à sa disposition. Vu cette méthode de travail où la représentation de l'histoire dépend surtout de la nature des *ahbār* disponibles à l'historien qui est beaucoup plus compilateur qu'auteur, les remarques que nous avons faites plus haut au sujet des particularités de l'historiographie arabe sont particulièrement valables⁶².

2. al-Balāḍurī

Un des disciples d'al-Madā'inī était Aḥmad b. Yaḥyā al-Balāḍurī (mort vers 279/892). Il nous a laissé deux ouvrages historiques : *Futūḥ al-buldān*, qui traite des conquêtes islamiques, précédées par les campagnes de Muḥammad et les combats de la *ridḍa*, et sa grande histoire intitulée *Ansāb al-ašrāf*. Dans ce dernier ouvrage, al-Balāḍurī classe sa matière selon des aspects généalogiques.

⁶¹ Voir Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, éd. Riḍā Taḡaddud, Téhéran, [s. d.], p. 115.

⁶² Sur al-Madā'inī, cf. *GAL*, I, pp. 140-141, S I, pp. 214-215 ; *GAS*, I, pp. 314-315 ; *EI*³, V, coll. 946b-948b, art. « al-Madā'inī », (U. Sezgin) ; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic historians*, Calcutta, 1930, pp. 85-91 ; Ḥ. al-'Asalī, « al-Madā'inī », in *Maḡallat Kullīyyat al-ādāb*, VI (1963), pp. 473-498 ; F. Rosenthal, *A history of Muslim historiography*, Leyde, 1968, pp. 69-70 ; G. Rotter, « Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inīs in Ṭabarīs Annalen », in *Oriens*, XXIII-XXIV (1974), pp. 103-133 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī wa-l-mu'arriḥūn*, I, Beyrouth, 1978, pp. 185-188 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing among the Arabs*, Princeton, 1983, pp. 48-50 ; Kh. Athamina, « The sources of al-Balāḍurī's *Ansāb al-ašrāf* », in *JSAI*, V (1984), pp. 248-256. Pour sa position politico-religieuse, voir aussi E. L. Petersen, « *Alī and Mu'awiya* », pp. 91-99.

Il présente d'abord le Prophète et sa famille, puis les 'Alides et les 'Abbāsides ; les Umayyades occupent une place importante dans la présentation des 'Abd Šams qui suit celle des Banū Hāšim; suivent le reste des clans de Qurayš et d'autres divisions de Muḏar. Les Qays constituent la dernière partie de l'ouvrage. Cependant, l'arrangement selon les critères généalogiques n'est pas respecté très strictement, car les événements les plus importants des règnes des différents souverains sont ajoutés au chapitre correspondant. En ce qui concerne sa méthode de travail, al-Balāḏurī suit celle de son maître al-Madā'inī dans le sens où il fait usage de l'*isnād* et présente des *ahbār* isolés. Mais cela ne l'empêche pas d'abrégé parfois les *ahbār* ou d'en combiner plusieurs dans un seul récit. On peut donc constater une empreinte personnelle d'al-Balāḏurī dans son œuvre et ce à deux niveaux : premièrement, le classement de la matière et la combinaison de plusieurs traditions, deuxièmement des notices de l'auteur qui sont d'une part des notices explicatives, de l'autre des notices critiques sur l'authenticité des traditions. Écrivant dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, al-Balāḏurī peut s'appuyer sur les collections d'*ahbār*, réunies aux II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècles, comme celle d'al-Wāqidi (130/747-207/823),⁶³ d'Ibn Šihāb az-Zuhrī (m. en 124/742),⁶⁴ d'Abū Miḥnaf (m. en 157/775)⁶⁵ et d'al-Madā'inī que nous avons déjà mentionné. Mais, le plus souvent, il n'indique pas l'*isnād* au-delà des ces *ahbāriyyūn*, qui étaient reconnus, à son époque, comme autorités suffisantes. Avec l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī, l'œuvre d'al-Balāḏurī est la source principale par laquelle nous connaissons les collections de ces *ahbāriyyūn*. Mais, contrairement à beaucoup de leurs sources qui étaient liées à des écoles régionales (Médine, Irak, Syrie) ou à des courants politico-

⁶³ Cf. *GAL*, I, pp. 135-136, S I, pp. 207-208 ; *GAS*, I, pp. 294-297 ; *EI*¹, IV, coll. 1195a-1196b, art. « al-Wāqidi », (J. Horowitz) ; *EI*², XI, coll. 101b-103a, art. « al-Wāqidi », (St. Leder) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 93-95 ; A. Khan, « Al-Waqidi – an assessment of his position as an historian » in *Journal of Research (Humanities)*, V (1970), pp. 81-92 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 163-166.

⁶⁴ Cf. *GAL*, I, pp. 65-66 ; *GAS*, I, pp. 280-293 ; *EI*², XI, coll. 565a-566a, art. « al-Zuhrī », (M. Lecker) ; A. Duri, « Al-Zuhrī : A study on the beginnings of history writing », in *BSOAS*, XIX (1957), pp. 1-12 ; F. Rosenthal, *Historiography*, pp. 130-131 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 157-158 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 27-30.

⁶⁵ Cf. *GAL*, I, p. 65, S I, pp. 101-102 ; *GAS*, I, pp. 308-309 ; *EI*², I, col. 140b, art. « Abū Miḥnaf », (H. A. R. Gibb) ; U. Sezgin, *Abū Miḥnaf: Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leyde, 1971 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 177-179 ; W. Fischer, « Die Prosa des Abū Miḥnaf », in R. Gramlich (éd.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*, Wiesbaden, 1974, pp. 96-105 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 43-45.

religieux (comme Abū Miḥnaf qui présente un point de vue ‘alīde), les historiens de la fin du III^e/IX^e siècle présentent une vue globale de leurs sujets ; leurs études comprennent donc l’*umma* entière d’une manière systématique et rendent compte de l’ensemble des matériaux historiques disponibles au-delà des limites régionales et politico-religieuses⁶⁶.

3. aṭ-Ṭabarī

Le deuxième grand compilateur de cette époque est Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī. Né en 224-225/839 au Ṭabaristān, il reçut une éducation soignée et passa une bonne partie de sa vie en voyage afin de compléter sa formation et de rassembler des informations pour ses différents ouvrages⁶⁷. Il passa les cinquante dernières années de sa vie à Bagdad où il mourut en 310/923. Aṭ-Ṭabarī n’est pas seulement connu pour son *Histoire* (*Ta’riḥ ar-rusul wa-l-mulūk*), mais aussi pour son *Commentaire du Coran* (*Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*) et son intérêt pour la jurisprudence, ce qui fait de lui le fondateur d’une école juridique (la Ġarīriyya)⁶⁸.

Les sciences religieuses influencent aussi les méthodes de travail historique d’aṭ-Ṭabarī. Dans son *Histoire* monumentale, qui couvre toute la période depuis la création du monde jusqu’à l’année 302/915, il rédige des rapports parallèles au lieu de fournir un récit unifié des événements historiques. A la manière des traditionnistes, il fait précéder les *aḥbār* de la chaîne de transmetteurs et rapporte souvent plusieurs récits complémentaires ou même contradictoires au sujet d’un

⁶⁶ Sur al-Balādhūrī, cf. *GAL*, I, pp. 141-142, S I, p. 216 ; *GAS*, I, pp. 320-321; *EF*, I, coll. 971b-972b, art. « al-Balādhūrī », (C. H. Becker [F. Rosenthal]) ; M. J. de Goeje, « Belādhori’s Ansāb al-aschrāf », in *ZDMG*, XXXVIII (1884), pp. 382-406 ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 116-119 ; D. S. Goitein, « The place of al-Balādhūrī’s Ansāb al-Ashrāf in Arabic historiography », in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Rome, 1938, pp. 603-606 ; E. L. Petersen, « *Alī and Mu‘āwiya* », pp. 136-148 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta’riḥ al-‘arabi*, I, pp. 243-245 ; Š. al-Munaḡḡid, *A‘lām at-ta’riḥ wa-l-ḡuḡrāfiyā*, I, Beyrouth, ²1978, pp. 11-39 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 61-64 ; Kh. Athamina, « The sources of al-Balādhūrī’s *Ansāb al-aschrāf* », pp. 237-262 ; I. Hasson, « *Ansāb al-ašrāf* d’al-Balādhūrī est-il un livre de *ta’riḥ* ou d’*adab*? », in *IOS*, XIX (1999), pp. 479-493. Voir aussi l’introduction importante de S. D. Goitein à l’édition des *Ansāb al-ašrāf*, V, Jérusalem, 1936, pp. 9-25.

⁶⁷ Sur la formation d’aṭ-Ṭabarī et ses maîtres, cf. Cl. Gilliot, « La formation intellectuelle de Ṭabarī », in *JA*, CCLXXVI (1988), pp. 203-244.

⁶⁸ Sur aṭ-Ṭabarī en tant qu’exégète et juriste, cf. Cl. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam : L’exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990.

seul événement. La terminologie des formules de transmission est utilisée dans l'œuvre d'aṭ-Ṭabarī d'une manière très précise, de sorte qu'on peut distinguer s'il dispose d'une autorisation à transmettre une source ou s'il cite une source écrite qui lui est parvenue par un autre chemin. De plus, aṭ-Ṭabarī pratique l'*iğtibād*, l'emploi du jugement personnel, pour déterminer la version la plus acceptable quand il se trouve en présence de plusieurs comptes-rendus contradictoires concernant un événement. Aṭ-Ṭabarī est donc plus qu'un simple compilateur d'*ahbār* historiques, car en tant que rédacteur, il effectue aussi un choix parmi les traditions à transmettre. Il fait même plus que cela, car avant de citer plusieurs rapports sur un événement, il donne aussi son propre commentaire (souvent introduit par *qāla Abū Ġā'far*)⁶⁹.

4. Ibn Aṭam al-Kūfī

Sur la vie d'Ibn Aṭam al-Kūfī, on sait très peu de choses. La date de sa mort, 304/926, selon l'indication de C. Brockelmann, est certainement erronée. Ibn Aṭam fut contemporain d'al-Madā'inī et vécut donc aux II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècles. Son *Kitāb al-futūḥ* couvre l'époque qui va de la mort de Muḥammad à la fin du règne d'al-Muṭaṣim (227/842)⁷⁰. Al-Madā'inī, l'un des maîtres d'Ibn Aṭam, est une de ses sources principales, à côté d'al-Wāqidī (130/747-207/823), Ibn Šihāb az-Zuhrī (m. en 124/742), Abū Miḥnaf (m. en 157/775) et Ibn al-Kalbī (m. en 204/819).⁷¹ Cependant, Ibn Aṭam n'indique pas ses sources de manière

⁶⁹ Sur aṭ-Ṭabarī en tant qu'historien, cf. *GAL*, I, pp. 142-143, S I, pp. 217-218 ; *GAS*, I, pp. 323-328 ; *EI*², X, coll. 11a-15b, art. « al-Ṭabarī », (C. E. Bosworth) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 101-112 ; Ğ. 'Alī, « Mawārid Ta'riḥ aṭ-Ṭabarī », in *Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'irāqī*, I (1950), pp. 143-231, II (1951), pp. 135-190, VIII (1961), pp. 425-436 ; E. L. Petersen, *'Alī and Mu'āwiya*, pp. 149-158 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 253-264 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 69-71 ; F. Rosenthal, « General introduction », in *The History of al-Ṭabarī I: General Introduction and From the Creation to the Flood*, Albany, 1989, pp. 1-154 ; B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beyrouth, 1992, pp. 16-26 ; T. Khalidī, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, 1994, pp. 73-81.

⁷⁰ C. A. Storey indique, selon la notice du catalogue de manuscrits de Mašhad, que le *Kitāb al-futūḥ* fut composé en 204/819, *Persian literature: A bio-biographical survey*, I/2, Londres, ²1972, p. 1260. M. A. Shaban reprend cette supposition. L'étendue de l'ouvrage jusqu'au règne d'al-Muṭaṣim semble, cependant, exclure cette date.

⁷¹ Sur Hišām b. al-Kalbī, cf. *GAL*, I, pp. 139-140, S I, pp. 211-212 ; *GAS*, I, pp. 268-271 ; *EI*², IV, coll. 495a-496a, art. « al-Kalbī, II. », (W. Atallah) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 91-92 ; Š. Muṣṭafā,

systématique et il explique qu'il combine leurs traditions dans un récit historique continu⁷².

5. *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*

L'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, attribué à Ibn Qutayba (213/828-276/889) pose problème. Le style du livre ainsi que les confusions importantes dans la représentation des 'Abbāsides rendent très improbable l'attribution de cet ouvrage à Ibn Qutayba qui était certainement mieux renseigné sur l'histoire 'abbāsīde. M. J. de Goeje suppose que l'auteur était égyptien ou maghrébin⁷³, D. S. Margoliouth se prononce pour une origine andalouse de l'auteur⁷⁴. Les deux chercheurs sont d'accord pour dire que le livre fut écrit au III^e/IX^e siècle, donc au temps d'Ibn Qutayba. L'ouvrage couvre l'époque de la mort du Prophète jusqu'à celle de Hārūn ar-Rašīd et son auteur manifeste une certaine sympathie pour plusieurs califes umayyades. Il cite des autorités antérieures comme al-Hayṭam b. 'Adī (130/747-207/822)⁷⁵ ou, une fois, al-Madā'inī, mais il introduit souvent ses récits simplement par la formule *za'amū* (on prétend) ou *ḍakarū* (on mentionne). Sa méthode n'est donc pas celle des *muḥaddiṭūn* qui établissent l'origine exacte d'une tradition et la voie de sa transmission. Contrairement aux compilateurs al-Balāḍurī et aṭ-Ṭabarī, l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* composa lui-même son récit au lieu de reproduire les récits de ses sources ; il est donc auteur au sens plein du terme⁷⁶.

At-Ta'riḥ al-'arabī, I, pp. 191-193 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 51-52.

⁷² Cf. *GAL*, S I, p. 220 ; *GAS*, I, p. 329 ; *EI*², III, coll. 723a-723b, art. « Ibn A'ṭham al-Kūfi », (M. A. Shaban) ; Z. V. Togan, « Ibn A'ṭham-al-Kufi », in *Islamic Culture*, XLIV (1970), pp. 249-252 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, II, pp. 42-43.

⁷³ M. J. de Goeje, « Kitāb al-imāma wa-'s-siyāsa par Abou Mohammed Abdallah ibn Qotaiba, mort en 270 », in *RSO*, I (1907), p. 416.

⁷⁴ D. S. Margoliouth, *Lectures*, p. 120.

⁷⁵ Cf. *GAL*, I, p. 140, S I, p. 213 ; *GAS*, I, p. 272 ; *EI*², III, col. 328a, art. « al-Hayṭam b. 'Adī », (Ch. Pellat.) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 95-96 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 182-185 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 53-54 ; St. Leder, *Das Korpus al-Hayṭam ibn 'Adī*, Francfort, 1991 ; id., « Materialien zum Ta'riḥ des Hayṭam ibn 'Adī bei Abū Sulaimān Ibn Zabr ar-Raba'ī », in *ZDMG*, CXLIV (1994), pp. 14-27.

⁷⁶ Sur le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, cf. *GAL*, I, p. 122, S I, p. 187 ; M. J. de Goeje, « Kitāb al-imāma wa-'s-siyāsa », pp. 415-421 ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 120-125 ; G. Lecomte, *Ibn Qutayba (mort en 276/889) : L'homme, son œuvre, ses idées*, Damas, 1965, pp. 174-176 ; Š.

6. *ad-Dīnawarī*

Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad-Dīnawarī, qui vécut au III^e/IX^e siècle (mort en 281 ou en 282/894-895), était plus connu comme philologue montrant un intérêt pour la botanique que comme historien. Cependant, il nous a laissé un livre d'histoire important, *al-Aḥbār at-tiwāl*. Dans cet ouvrage, ad-Dīnawarī présente un compte-rendu complet de l'histoire islamique de la mort du Prophète jusqu'à celle du calife al-Mu'taṣim (227/842). Il n'indique pas ses sources – il supprime donc l'*isnād* – et donne une représentation ininterrompue de l'histoire, en se dédiciant pour une seule version des événements. La chronologie n'est pas le critère prépondérant de la représentation, la cohérence des événements rapportés est plus importante. Ad-Dīnawarī affiche donc dans son ouvrage son style propre et compose lui-même le récit, l'historien étant aussi le narrateur⁷⁷.

7. *al-Ya'qūbī*

Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ğā'far, connu sous le nom d'al-Ya'qūbī, est né à Bagdad et devint plus tard secrétaire au service des Ṭāhirides au Ḥurāsān. Après la chute des Ṭāhirides, il se rendit en Egypte où il vécut jusqu'à sa mort qui ne survint probablement pas avant 292/905. Dans son *Ta'riḥ*, il présente une histoire universelle, dont la partie allant d'Adam jusqu'à l'année 259/872, et traitant également l'histoire des grands peuples du monde ancien (Israël, Assyriens, Babyloniens, Indiens, Grecs, Romains, Perses, Chinois, Egyptiens et Yéménites) nous est parvenue. La section sur l'histoire islamique représente à peu près la moitié de l'ouvrage et est composée d'un point de vue šī'ite modéré, la vie des imams jouit d'une attention particulière. Dans sa présentation, al-Ya'qūbī

Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 240-242. D. S. Margoliouth exprime de légers doutes sur la question de savoir s'il faut attribuer l'ouvrage à un auteur unique ou à deux auteurs différents. G. Lecomte propose d'attribuer cet ouvrage au chroniqueur andalou Ibn al-Qūṭīyya (m. 367/977).

⁷⁷ Cf. *GAL*, I, p. 123, S I, p. 187; *Et*², II, coll. 300a-300b, art. « al-Dīnawarī », (B. Lewin); D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 112-114; E. L. Petersen, *‘Alī and Mu‘āwīya*, pp. 159-168; M. van Damme, « Het Kalifaat van ‘Alī volgens Dīnawarī », in *Orientalia Gandensia*, I, (1964), pp. 187-202; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 247-249; Gh. M. Bhat, « Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī », in *IC*, LV (1981), pp. 1-9; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 68-69; sur son style, voir aussi T. Khalidi, *Arabic historical thought*, p. 129.

renonce à indiquer ses sources et ne donne pas d'*isnād*. Malgré le silence de l'historien sur ses sources, il semble certain qu'il ait obtenu des informations de la famille 'abbāsīde, dont il fut un *mawlā*, et des 'Alīdes, en particulier de Ğa'far b. Muḥammad, le sixième imam. Le récit est composé par al-Ya'qūbī lui-même et ne pose pas les problèmes que nous devons affronter dans les représentations des compilateurs⁷⁸.

8. al-Ġahšiyārī

Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdūs al-Ġahšiyārī (mort en 331/942) nous a laissé un livre sur l'histoire des vizirs et secrétaires au service de l'Etat, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, dont seule la première partie, allant jusqu'au début du califat d'al-Ma'mūn, nous est parvenue. Dans cet ouvrage, al-Ġahšiyārī manifeste non seulement un esprit historique, mais aussi un goût particulier pour l'*adab*. Il met autant l'accent sur le caractère des hommes et leurs qualités intellectuelles que sur leurs activités administratives et politiques. La succession chronologique n'est pas le principe d'ordre de son récit, mais les informations apparaissent groupées en fonction de quelques idées dominantes. Les récits s'ordonnent autour de chaque personnage et servent, souvent de manière anecdotique, à illustrer un trait de caractère ou une situation piquante ou curieuse. Quant à ses sources, al-Ġahšiyārī ne les indique pas de manière systématique, et il semble qu'il remanie les récits selon son propre goût⁷⁹.

⁷⁸ Cf. *GAL*, I, pp. 226-227, S I, p. 405; *GAS*, VI, p. 60; *EI*¹, IV, coll. 1247a-1247b, art. « al-Ya'qūbī », (C. Brockelmann); *EI*², XI, coll. 257b-258b, art. « al-Ya'qūbī », (M. Q. Zaman); M. J. de Goeje, « Ueber die Geschichte der Abbāsiden von al-Jakūbī », in *Travaux de la troisième session du Congrès international des Orientalistes*, II, Saint Pétersbourg, Leyde, 1879, pp. 153-166; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 125-126; E. L. Petersen, « *Alī and Mu'āwiya* », pp. 169-174; F. Rosenthal, *Historiography*, pp. 133-134 et index; W. G. Millward, « Al-Ya'qūbī's sources and the question of Shī'a partiality », in *Abr-Nahrain*, XII (1971-1972), pp. 47-74; Y. Marquet, « Le Šī'isme au IX^e siècle à travers l'histoire de Ya'qūbī », in *Arabica*, XIX (1972), pp. 1-45, 101-138; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, I, pp. 249-253; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 64-67; B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, pp. 11-15; T. Khalidi, *Arabic historical thought*, pp. 115-118.

⁷⁹ Cf. *GAL*, S I, pp. 219-220; *GAS*, I, p. 332; *EI*², II, coll. 388b-389a, art. « al-Djahshiyārī », (D. Sourdel), D. Sourdel, « La valeur littéraire et documentaire du « Livre des Vizirs » d'al-Ġahšiyārī », in *Arabica*, II (1955), pp. 193-210; J. Latz, *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn 'Abdūs Al-Ġahšiyārī*, Walldorf-Hessen, 1958, pp. 3-27; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, II, pp. 43-44.

9. *Abū Zakariyā al-Azdī*

On sait très peu de choses sur la vie d'Abū Zakariyā al-Azdī. Il est originaire de Mossoul et semble avoir passé sa vie dans sa ville natale où il mourut vers 334/945. Il composa plusieurs ouvrages, dont un seul nous est parvenu à l'état fragmentaire, *Taʿrīḥ al-Mawṣil*. Des trois parties de cet ouvrage, nous ne connaissons que la deuxième qui, contrairement à ce que le titre laisse penser, est une histoire générale de l'Empire islamique, mais rédigée d'un point de vue mossoulien, c'est-à-dire avec un intérêt particulier pour l'histoire de cette ville, sans qu'on puisse cependant désigner l'ouvrage comme une histoire régionale. La partie conservée du *Taʿrīḥ al-Mawṣil* couvre l'époque allant de 101/719 à 224/838 et est organisée de manière strictement annalistique. Al-Azdī va jusqu'à découper le compte-rendu d'un événement en plusieurs parties quand celui-ci s'étend sur plus d'une année. Abū Zakariyā al-Azdī se sert, pour sa présentation, de la méthode des traditionnistes et indique systématiquement ses sources et la chaîne des transmetteurs d'un *ḥabar*. Il se permet tout de même, comme aṭ-Ṭabarī qui est une de ses sources principales, d'ajouter parfois des titres et des introductions personnelles aux données qu'il va rapporter. Mais pour le reste de l'ouvrage, les restrictions que nous avons faites à l'égard des compilations d'*ahbār* gardent leur validité. Il reste à noter, à la fin de cette courte présentation, qu'al-Azdī vécut hors de la zone d'influence directe des 'Abbāsides, car la ville de Mossoul se trouve, au milieu du IV^e/X^e siècle, sous le contrôle des Ḥamdānides. Il semble que cette situation ait permis à al-Azdī d'avoir une position plus indépendante à l'égard des Umayyades et des 'Abbāsides, car chez lui, le règne des Umayyades n'est pas traité de manière aussi négative que chez la plupart des historiens du domaine 'abbāside. Al-Azdī manifeste évidemment plus de sympathie pour la politique des Umayyades dans la Ġazīra que pour celle des 'Abbāsides pour qui cette province a beaucoup moins d'importance. Le jugement d'al-Azdī à cet égard est donc influencé par des sentiments régionaux⁸⁰.

⁸⁰ Cf. *GAL*, S I, p. 210 ; *GAS*, I, pp. ; *Et*², I, col. 813, art. « al-Azdī », (F. Rosenthal) ; F. Rosenthal, *Historiography*, pp. 153-154 ; 'A. Ḥabība, l'introduction à son édition du *Taʿrīḥ al-Mawṣil*, Le Caire, 1387 h. = 1967, pp. 13-31.

10. *al-Mas'ūdī*

Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī (né avant 280/893, mort en 345/956) était un historien qui réfléchissait bien sur la méthode historique et les modes d'appréhension du passé. Contrairement aux grands compilateurs, tels al-Balāḍurī et surtout aṭ-Ṭabarī, al-Mas'ūdī n'accepte pas l'*isnād* comme le seul moyen d'arriver à la vérité historique. Ce qui est plus important pour lui, c'est le scepticisme de ceux qu'il appelle *ahl al-baḥṭ wa-n-naẓar* (les hommes de recherche et d'esprit critique). L'*isnād* est donc pour al-Mas'ūdī d'une moindre importance, de sorte qu'il manque souvent, sans être pourtant absent de son œuvre historique. La représentation narrative dans son grand ouvrage historique *Murūğ ad-dābāb wa-ma'ādīn al-ğawbar* diffère de celle de la plupart des autres historiens. Il ne suit ni la voie des compilateurs qui reproduisent fidèlement le récit de leurs sources, ni la méthode de ceux qui composent, à partir des matériaux disponibles, un récit continu. La représentation littéraire d'al-Mas'ūdī est plus proche des auteurs de la littérature d'*adab* qui rassemblent des traditions narratives pour les intégrer dans un nouveau contexte avec l'intention de présenter au lecteur une instruction morale. Al-Mas'ūdī rassemble de la même façon des matériaux en relation avec son sujet historique ; ce sont aussi bien des traditions sur les événements politiques que des récits plaisants. L'intention d'al-Mas'ūdī est d'entretenir et d'édifier son lecteur, sans perdre de vue, cependant, le but essentiel de son œuvre qui est l'histoire. Les récits que l'on trouve dans ses *Murūğ ad-dābāb* sont d'une part des traditions qu'al-Mas'ūdī reproduit fidèlement à partir de ses sources, d'autre part des récits qui ne cachent pas leur provenance de la plume d'al-Mas'ūdī lui-même.

Les deux ouvrages historiques d'al-Mas'ūdī qui nous sont parvenus sont les *Murūğ ad-dābāb* et le *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf*. Le premier fut révisé plusieurs fois par son auteur jusqu'à ce qu'il parvienne à sa forme définitive en 345/956. Il contient deux parties : l'histoire jusqu'au temps du Prophète Muḥammad, y compris des données géographiques ainsi que l'histoire des peuples anciens ; la deuxième partie traite de l'histoire islamique jusqu'au début du califat d'al-Muṭī' (r. 334/946-363/974). Al-Mas'ūdī souligne plusieurs fois qu'il s'agit d'un sommaire de la matière qu'il a traitée de manière plus complète dans ses ouvrages (perdus) *Aḥbār az-zamān* et *al-Kitāb al-awsaṭ*. Le deuxième ouvrage historique d'al-Mas'ūdī à nous être parvenu est le *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf*. Composé en 344-

345/955-956, il traite de nouveau de l'histoire universelle sans que ce livre soit pourtant un abrégé de ses autres ouvrages. La présentation y est très succincte et diffère de celle des *Murūğ ad-dāḥab* dans la mesure où al-Mas'ūdī n'y rapporte pas des matériaux isolés mais relate les événements de manière continue⁸¹.

11. Ibn al-Ġawzī

Le dernier historien de notre corpus est Abū l-Faraġ 'Abdarraḥmān b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Ġawzī (510/1126-597/1200). Il n'était pas seulement historien, mais aussi et avant tout, traditionniste et prédicateur. En tant que prédicateur, il reçut les plus grandes honneurs de la part du calife al-Mustaḍī (r. 566/1171-574/1179) qui écoutait ses sermons. Chargé de la direction de plusieurs *madrasas*, son influence à Bagdad était considérable à cette époque et il usait de cette influence pour protéger le Ḥanbalisme. L'influence d'Ibn al-Ġawzī se poursuit dans la première partie du long califat d'an-Nāṣir (r. 575/1179-622/1225) et du vizirat d'Ibn Yūnus. Mais après la démission de ce dernier et son remplacement par un vizir šī'ite, Ibn al-Ġawzī tombe en disgrâce et finit en résidence surveillée à Wāsiṭ. Ce n'est que peu avant sa mort qu'il fut mis en liberté sur l'intervention de la mère du calife et rentra triomphalement à Bagdad. Sa fonction de prédicateur se fait aussi sentir dans son grand ouvrage historique *al-Muntazam fi ta'riḥ al-mulūk wa-l-umam*. Cette histoire, qui s'étend de la création du monde jusqu'au temps d'Ibn al-Ġawzī, est supposée être un avertissement et une exhortation à l'intention des hommes politiques. A partir de l'époque islamique, l'œuvre est organisée par années; le compte-rendu des événements de chaque année est suivi d'une nécrologie importante. Pour l'époque dont traite ce travail,

⁸¹. Cf. *GAL*, I, pp. 143-145, S I, pp. 220-221 ; *GAS*, I, pp. 332-336 ; *EF*², VI, coll. 784a-789a, art. « al-Mas'ūdī », (Ch. Pellat) ; Maqbul, A. S. & A. Rahman (édd.), *Al-Mas'ūdī's millenary commemoration volume*, Calcutta, 1960 ; Ch. Pellat, « Was al-Mas'ūdī a historian or an adīb », in *JPHS*, IX (1961), pp. 231-234 ; Ġ. 'Alī, « Mawāriḍ Ta'riḥ al-Mas'ūdī », in *Sumer*, XX (1964), pp. 1-48 ; F. Rosenthal, *Historiography*, pp. 135-136 ; Ch. Pellat, « Mas'ūdī et l'imamisme », in *Le Shī'isme imāmite*, Paris, 1970, pp. 69-90 ; T. Khalidi, *Islamic historiography: The histories of Mas'ūdī*, Albany, 1975 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, II, pp. 45-54 ; A. A. Duri, *The rise of historical writing*, pp. 64-67 ; A. Shboul, *Al-Mas'ūdī and his world: A Muslim humanist and his interest in non-Muslims*, Londres, 1979 ; B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, pp. 26-66 ; T. Khalidi, *Arabic historical thought*, pp. 131-136 ; M. Kowalska, « Al-Mas'ūdī's Stellung in Geschichte der arabischen Literatur », in *Folia orientalia*, XXXII (1996), pp. 115-121.



Ibn al-Ġawzī puise dans plusieurs sources, notamment aṭ-Ṭabarī et al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (392/1002-463/1071)⁸². En ce qui concerne le califat d'al-Amīn, la présentation d'Ibn al-Ġawzī n'est qu'un abrégé du récit d'aṭ-Ṭabarī. Pour le règne d'al-Walid b. Yazīd, par contre, Ibn al-Ġawzī recourt directement aux sources d'aṭ-Ṭabarī et présente un récit original⁸³.

IV. PRÉSENTATION DES CALIFES

1. *al-Walīd b. Yazīd*

a) *La situation politique*

Pour comprendre le rôle joué par al-Walid b. Yazīd sur la scène politique, il faut regarder d'abord de plus près la situation politique à la fin de l'époque umayyade. Le règne des Marwānides connaît un premier essor sous les califes 'Abdalmalik b. Marwān (r. 65/685-86/705) et son fils al-Walid (r. 86/705-96/715) qui ont entamé des réformes administratives importantes pour construire un Empire à caractère spécifiquement musulman, n'étant plus seulement l'héritier des Etats sassanide et byzantin. Cette politique est caractérisée par un programme de grandes constructions affirmant les prétentions de l'Empire islamique (le Dôme du Rocher à Jérusalem et la Mosquée des Umayyades à Damas), par l'arabisation de l'administration (qui était d'ailleurs un processus assez long, car des documents bilingues ne disparaissent complètement qu'avant l'époque 'abbāside), et par la création d'un système monétaire à caractère islamique remplaçant les

⁸² Cf. *GAL*, I, p. 329, S I, pp. 562-564 ; *EP*², IV, coll. 1111a-1112b, art. « al-Ḥaṭīb al-Baġhdādī », (R. Sellheim) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 148-151 ; F. Rosenthal, *Historiography*, index ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, II, pp. 102-104. Sur la représentation de la mort d'al-Amīn dans l'ouvrage d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, voir H. Eisenstein, « Vom Tode der Kalifen : Eine Prophezeiung », in *Acta orientalia*, XLVI (1985), pp. 23-27.

⁸³ Cf. *EP*², III, coll. 751a-752a, art. « Ibn al-Djawzī », (H. Laoust) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 154-155 ; St. Leder, *Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, Beyrouth, 1984. Voir aussi l'introduction à l'édition d'*al-Muntaẓam*, éd. M. 'A. 'Aṭṭā, I, Beyrouth, ²1410 h. = 1995, pp. 13-44.



pièces de monnaie à l'effigie de l'Empereur byzantin et du Roi des Rois sassanide. En même temps, l'expansion de l'Empire arabo-islamique se poursuit : à l'Ouest, les armées musulmanes gagnent les rives de l'Espagne wisigothique et étendent leurs razzias jusqu'à l'Aquitaine et la Narbonnaise franques, à l'Est, les troupes des califes conquièrent la Transoxiane avec les villes de Boukhara et Samarkand et entrent pour la première fois dans la vallée de l'Indus. Sous le calife Sulaymān (r. 96/715-99/717), l'un des quatre fils de 'Abdalmalik qui montent sur le trône, les armées musulmanes arrivent, pour la troisième fois déjà depuis la mort du Prophète, devant les murs de Constantinople. Les Musulmans doivent pourtant se retirer après un siège de plusieurs mois. Le successeur de Sulaymān, le pieux 'Umar b. 'Abdal'azīz (r. 99/717-101/720), est décidé à régler d'abord les problèmes internes les plus pressants et concernant en particulier la question du statut des nouveaux convertis d'origine non-arabe (*mawālī*). Quoique l'on pense de la valeur des décisions prises par 'Umar, jugées souvent idéalistes ou utopistes à cause de leur intégrisme religieux ne tenant pas compte des conséquences désastreuses pour le fisc, ses propositions démontrent quelle était l'importance de la question des *mawālī* dans la deuxième moitié de l'époque umayyade. 'Umar ne peut pourtant pas réaliser ses projets, car il meurt prématurément après à peine deux ans de règne.

La question des *mawālī* n'est cependant pas le seul problème que les califes umayyades doivent affronter. La deuxième grande question est posée par la société arabe elle-même et concerne la relation entre les tribus, notamment entre les deux fédérations tribales des Qays-Muḍar (appelée souvent nordarabique) et des Yaman (les tribus dites sudarabiques). Dès le début de leur règne, les Umayyades étaient obligés de s'appuyer sur des contingents militaires tribaux parce qu'ils ne disposaient pas d'une armée régulière composée de combattants payés par le calife. Pour se maintenir au pouvoir, les Umayyades ne doivent pas seulement se rallier les tribus pour se défendre contre d'autres prétendants, ils doivent maintenir aussi l'équilibre entre les tribus et calmer des troubles tribaux qui éclatent à intervalles réguliers et mettent en cause les compétences du pouvoir central. Les califes marwānides poursuivent cette politique à l'égard des tribus avec des talents divers et avec des résultats variables. Un rôle important revient aux gouverneurs de l'Irak qui régnaient souvent tout l'Est de l'Empire avec les compétences d'un vice-roi, car les provinces du Ḥurāsān et du Sind

dépendaient de leur pouvoir administratif. La figure la plus brillante, à la fois détestée et admirée par la postérité, est certainement al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī, gouverneur de la province pour le compte des califes ‘Abdalmalik et al-Walīd (75/694-95/714). Ḥalīd b. ‘Abdallāh al-Qasrī qui remplit la même fonction pour Hišām (ca. 105/724-120/738) n’a plus la même renommée ni les mêmes compétences, bien qu’il mène avec adresse la politique des Umayyades dans une époque qui est encadrée d’une part par la révolte des Muhallabites (en 102/720) et d’autre part par les insurrections du ‘Alīde Zayd et de son fils Yaḥyā (122/740-126/743) pour ne citer que les plus dangereuses.

A ces difficultés politico-tribales s’ajoutent des problèmes à caractère politico-religieux. Nous avons déjà mentionné l’opposition des descendants de ‘Alī b. Abī Ṭālib, opposition qui se manifeste régulièrement en insurrections plus ou moins importantes. Mais des dangers guettent les Umayyades également sur un plan plus purement théologique, car leur attitude murǧīʿite, réclamant pour la légitimité de leur califat une décision divine à laquelle l’homme ne saurait s’opposer, est mise en question par les adeptes de la doctrine du libre arbitre (*qadar*) qui appellent à la destitution de tout calife indigne de sa fonction. C’est tout d’abord le calife Hišām qui doit affronter ce défi et il le fait en mettant à mort le dirigeant du mouvement qadarite syrien, Ġaylān ad-Dimašqī, et en exilant ses adeptes sur l’île de Dahlak en Mer Rouge. Or le danger n’a pas disparu, car nous verrons que les Qadarites continuent à jouer un rôle dans la politique d’al-Walīd b. Yazīd et de son cousin et successeur Yazīd b. al-Walīd.

Le coup mortel vient cependant d’un autre côté. Inaperçue par le pouvoir umayyade, la famille al-‘Abbās, descendants de l’oncle du Prophète, al-‘Abbās b. ‘Abdalmuṭṭalib, commence depuis le règne de Yazīd b. ‘Abdalmalik (101/720-105/724) à chercher des adeptes en affirmant être les héritiers légitimes du ‘Alīde Abū Hāšim qui leur aurait légué sa prérogative à la fonction d’imam suprême de la communauté musulmane. Les ‘Abbāsides réussissent en effet à gagner des partisans, notamment au Ḥurāsān où ils ont intensifié leur propagande (*da‘wa*) et où ils ont trouvé, dans le personnage d’Abū Muslim, un chef militaire doué qui conduit la phase guerrière de leur révolution (*dawla*). Il ne sied pas ici de rapporter l’histoire de la révolution ‘abbāsīde, néanmoins il convient de souligner que les troubles éclatées en Syrie lors de l’assassinat du calife al-Walīd b. Yazīd continuent à ébranler le pouvoir central sous les derniers califes et prétendants

umayyades au grand bénéfice des ‘Abbāsides. Ceux-ci profitent d’ailleurs des guerres entre les tribus arabes au Ḥurāsān pour se rendre maîtres de l’Est de l’empire d’où ils continuent, avec le soutien des *mawālī* iraniens, leur avance vers l’Ouest jusqu’à avoir conquis l’Irak et la Ğazīra et avoir fait succomber à l’épée le dernier calife umayyade, Marwān b. Muḥammad (r. 127/744-132/749-750).

Ceci est en bref la situation politique dans laquelle se situent la vie et le règne d’al-Walīd b. Yazīd. Fils du calife umayyade Yazīd b. ‘Abdalmalik (r. 101/720-105/724) et d’Umm al-Ḥaġġāġ Zaynab bint Muḥammad b. Yūsuf aṭ-Ṭaqaṭī, al-Walīd est choisi par son père afin de succéder à son oncle Hišām b. ‘Abdalmalik (r. 105/724-125/743). Les sources invoquent l’âge du prince al-Walīd comme raison pour laquelle Yazīd le fit précéder par Hišām. La date de naissance d’al-Walīd n’est pourtant pas certaine, mais à partir de l’âge qu’il avait à sa mort, on peut estimer qu’il est né vers 90/708-709. Après la mort de Yazīd et l’avènement de Hišām, les relations entre l’oncle et son neveu se dégradent rapidement au point qu’al-Walīd quitte la cour d’ar-Ruṣāfa⁸⁴ pour se retirer dans une résidence du désert transjordanien. Il est accompagné par ses intimes qui partagent son style de vie, dont son précepteur ‘Abdaṣṣamad b. ‘Abdal’a’lā aš-Saybānī⁸⁵. Il semble que le prince, entouré de poètes et de commensaux, mène une vie oisive dans les châteaux de plaisance érigés par les Umayyades dans le désert syrien et la vallée du Jourdain. En 112/731, al-Walīd est choisi par le calife Hišām pour conduire les pèlerins à la Mecque. Même dans ce rôle, le prince ne se distingue pas par des actes de piété mais par un dédain manifeste de la religion. Hišām essaie en vain d’exclure al-Walīd de la succession et toutes ses tentatives de mener son neveu à la raison en réduisant ses pensions et en le détournant de ses compagnons restent vaines.

⁸⁴ Hišām avait l’habitude de passer au moins l’été dans sa résidence d’ar-Ruṣāfa qui est située environ 30 km au sud de l’Euphrate, sur la route de Homs/Salamiya à Raqqa. Cf. *EI*², VIII, coll. 630a-631b, art. « al-Ruṣāfa, 3. », (C.-P. Haase).

⁸⁵ ‘Abdaṣṣamad b. ‘Abdal’a’lā est connu comme précepteur des fils de ‘Utba b. Abī Sufyān (sur eux, voir Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārif*, éd. T. ‘Akkāša, Qom, 1415 h. = 1995, p. 345), le frère de Mu‘āwiya. Voir al-Ġāhiz, *al-Bayān*, I, p. 252. ‘Utba, gouverneur de l’Egypte, est mort en 44/664-665. Voir al-Kindī, *Kitāb wulāt Miṣr*, Beyrouth, 1407 h. = 1987, p. 35 (selon Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta’rīḥ*, éd. M. N. Fawwāz, Beyrouth, 1415 h. = 1995, p. 127, ‘Utba aurait encore présidé au pèlerinage en 46/667). Si l’indication d’al-Ġāhiz est correcte, ‘Abdaṣṣamad doit avoir été assez âgé lorsqu’il accompagne al-Walīd dans son château. Il se trouve dans l’entourage du prince al-Walīd dans plusieurs récits : Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, II, pp. 232-233, IV, p. 405, VIII, pp. 280-281.

A la mort de Hišām en *rabi*^c II 125/février 743, al-Walīd monte sur le trône. Il prend d'abord plusieurs mesures politiques au profit de la population syrienne : il fait augmenter les dotations des troupes syriennes et accorde une aide aux malades et aux aveugles. Mais des problèmes plus considérables l'attendent. L'affaire de Ḥālīd b. 'Abdallāh al-Qasrī⁸⁶, l'ancien gouverneur de l'Irak pour le compte de Hišām et révoqué par celui-ci même en 120/738 après presque quinze ans de service, attend une solution. Or, al-Walīd ne tient pas compte des sensibilités de la fédération tribale des Yaman auxquels appartient Ḥālīd al-Qasrī et lesquels sont déjà agacés par les nouveaux privilèges de leurs rivaux des Qays-Muḍar. Dans leurs rangs a en effet été choisi le successeur de Ḥālīd dans la fonction de gouverneur de l'Irak, Yūsuf b. 'Umar aṭ-Ṭaqafī⁸⁷ et al-Walīd ose, en plus de cela, de vendre Ḥālīd à ce Yūsuf b. 'Umar même qui est son ennemi personnel le plus acharné et le fait mourir sous la torture dans des conditions humiliantes.

Mais Ḥālīd al-Qasrī et les Yaman ne sont pas les seuls ennemis du calife. A ceux-ci s'ajoutent des membres de la famille umayyade même, notamment la famille de Hišām à cause des mauvais traitements qu'al-Walīd leur a réservés. C'est le cousin du calife, Yazīd b. al-Walīd b. 'Abdalmalik (r. *ḡumādā* II 126/avril 744-*dū l-biḡḡa* 126/sept. 744), qui assume la direction de l'opposition. Il semble qu'il ait été impressionné par les idées théologiques des Qadarites qui s'étaient déjà opposés aux prétentions du calife Hišām et poursuivent cette résistance à l'égard d'al-Walīd. Mais l'opposition à al-Walīd n'est pas unanime, ce sont surtout des princes umayyades qui craignent la discorde à l'intérieur de la famille régnante. Ainsi, al-'Abbās b. al-Walīd⁸⁸, le frère de Yazīd, avertit les conspirés contre toute action mettant en cause le pouvoir des Umayyades et Marwān b. Muḥammad, membre du clan umayyade lui-aussi et futur calife, mais à l'époque

⁸⁶ Sur Ḥālīd al-Qasrī, voir *EI*², IV, pp. 925b-927a, art. « Khālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī », (R. G. Hawting); F. Gabrieli, *Il califfato di Hishām: Studi di storia omayyade*, Alexandrie, 1935, pp. 5-33; H. Cornelius, *Ḥālīd b. 'Abdallāh al-Qasrī, Statthalter vom Irak unter den Omayyaden (724-738 n. Chr.)*, Francfort, 1958.

⁸⁷ Sur Yūsuf b. 'Umar b. Hubayra aṭ-Ṭaqafī, gouverneur de l'Irak entre 120/738-126/744, voir *EI*², X, coll. 431b-432a, art. « al-Ṭḥaqafī », (G. R. Hawting).

⁸⁸ Al-'Abbās, le fils aîné du calife al-Walīd b. 'Abdalmalik, doit sa bonne réputation à ses succès dans les campagnes militaires contre les Byzantins, campagnes qu'il mène avec Maslama b. 'Abdalmalik. Pour le compte de son père al-Walīd, il est gouverneur de Homs. En 102/720, il est envoyé contre la rébellion des Muhallabites en Irak et réussit à tuer le meneur de la révolte, Yazīd b. al-Muhallab. Plus tard, il est incarcéré à Ḥarrān au nord de la Ḡazīra par le calife Marwān b. Muḥammad et meurt en prison en 132/750. Cf. *EI*², I, coll. 12b-13a, art. « al-'Abbās b. al-Walīd », (K. V. Zetterstéen/F. Gabrieli).



gouverneur de l'Arménie, se joint aux efforts d'al-'Abbās pour dissuader Yazīd de son projet. Mais tous les avertissements restent vains. Yazīd, soutenu par les Kalb d'al-Mizza⁸⁹ (une branche des Yaman) et par le meneur yamanite Manṣūr b. Ğumhūr⁹⁰, réussit par un coup de main nocturne à prendre la grande Mosquée de Damas et à s'assurer le contrôle de la capitale et du Trésor. Au moment de la révolte, le calife réside dans le château d'al-Azraq, près de Amman. Averti des événements dans la capitale, il se retire avec quelques fidèles dans un château fortifié, al-Baḥrā', au sud de Tadmur (le Palmyre de l'antiquité), pour attendre des secours venant de Homs sous le drapeau d'al-'Abbās b. al-Walīd. Celui-ci est pourtant arrêté au chemin et forcé de prêter allégeance à son frère Yazīd. Ensuite, les troupes de Yazīd, commandées par 'Abdal'azīz b. al-Ḥaġġāġ b. 'Abdalmalik⁹¹ prennent d'assaut le château où le calife a cherché refuge et le mettent à mort, ce au mois de *ġumādā* II 126/avril 744.

b) Le poète al-Walīd

Nous avons négligé, jusqu'à présent, l'autre trait de la personnalité d'al-Walīd, trait qui se trouve loin des intrigues politiques et des prétentions au califat. En effet, al-Walīd b. Yazīd n'était pas seulement homme politique, il était aussi un poète doué connu pour ses poèmes galants (*ġazal*) et bachiques (*ḥamriyyāt*). Ses vers se trouvent dans presque toutes les anthologies de la poésie arabe et les anecdotes et les histoires d'amour présentant le prince ou le calife al-Walīd sont légion. Ses poèmes adressés à Salmā, la sœur de son épouse, sont particulièrement célèbres et sa poésie bachique apporte une contribution importante au développement du genre⁹². Mais ces histoires, et plus encore son comportement

⁸⁹ Le village d'al-Mizza, à l'ouest de Damas, est connu comme centre des Kalb. Cf. *EI*², VII, col. 212a, art. « al-Mizza », (C. E. Bosworth).

⁹⁰ Après son avènement, Yazīd b. al-Walīd nomme Manṣūr b. al-Ğumhūr gouverneur de l'Irak. Mais il reste à ce poste seulement quelques mois, avant d'être révoqué, toujours sous le califat de Yazīd. Cf. R. G. Hawting, *The first dynasty of Islam: The Umayyad caliphate AD 661-750*, Londres, New York, 1986, pp. 96, 100-101.

⁹¹ 'Abdal'azīz b. al-Ḥaġġāġ reste au service de Yazīd après l'avènement de celui-ci et continue à servir le calife Ibrāhīm b. al-Walīd. Il est tué par les adhérents d'al-Walīd b. Yazīd dès que Damas se trouve dans la main de Marwān b. Muḥammad en 127/744. Sur lui, voir *EI*², I, coll. 57a-57b, art. « 'Abd al-'Azīz b. al-Ḥadīdjādī », (K. V. Zetterstéen).

⁹² Cf. *EI*², IV, col. 1003a, art. « *Ḥamriyya* », (J. E. Bencheikh).

de *māğin*, donc de libertin et d'insolent, donnent lieu aussi, dans la littérature d'*adab* comme dans les ouvrages d'historiographie, à des jugements sévères et font apparaître al-Walīd comme souverain peu doué en politique et dédaigneux de la religion⁹³.

c) al-Walīd dans la recherche moderne

Le caractère insolent d'al-Walīd ne provoque pas seulement les blâmes des auteurs anciens, mais également des jugements critiques de la recherche occidentaliste du XIX^e et des premières années du XX^e siècle. Ainsi, August Müller juge al-Walīd en ces termes :

Walīd II était un simple vaurien qui n'était même pas aimable, malgré sa passion pour la poésie ; il était un despote libidineux et cruel qui faisait de l'eunuquisme abominable la base de son économie de harem et qui, après la courte durée de son règne, a bien mérité sa mort violente⁹⁴.

Les jugements moralisants se retrouvent aussi chez d'autres historiens, chez Gustav Weil par exemple, le premier à écrire, au XIX^e siècle, une histoire du califat. Il emploie des adjectifs comme « prodigue », « incroyant », « insoucieux » etc. qui apparaissent presque avec la même fréquence que dans les sources médiévales⁹⁵.

⁹³ Sur la poésie d'al-Walīd b. Yazīd, voir *EI*², XI, coll. 128b-129a, art. « al-Walīd, 2. », (R. Jacobi) ; F. Gabrieli, « Al-Walīd ibn Yazīd : Il califfo e il poeta », in *RSO*, XV (1934), pp. 1-64 ; R. Blachère, « Le prince umayyade al-Walīd <II> Ibn Yazīd et son rôle littéraire », in *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1935, pp. 103-123 ; M. M. Ḥusayn, « Al-Walīd b. Yazīd », in *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, I (1943), pp. 164-169 ; D. Derenk, *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd*, Fribourg, 1974, pp. 48-69 ; R. Jacobi, « Zur Ġazalpoesie des Walīd ibn Yazīd », in W. Heinrichs & G. Schoeler (éd.), *Festschrift Ewald Wagner*, II, Stuttgart, 1994, pp. 154-161. Sur son image dans les sources, voir aussi O. Rescher, *Abriß der arabischen Literaturgeschichte*, I, Stuttgart, 1925, pp. 173-177.

⁹⁴ « Walīd II. war ein einfacher, trotz seiner Vorliebe für die Dichtkunst nicht einmal lebenswürdiger Taugenichts, ein wollüstiger und grausamer Despot, der beispielsweise das scheußliche Eunuchentum zur Grundlage seiner Haremswirtschaft machte und sein gewaltsames Ende in der kurzen Zeit seiner Regierung reichlich verdient hat. » A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, Berlin, 1885, p. 438.

⁹⁵ G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, Mannheim, 1846, pp. 658-671.



La première étude consacrée exclusivement à al-Walīd est l'article de Francesco Gabrieli intitulé « Al-Walīd ibn Yazīd : il califfo e il poeta »⁹⁶. Le chercheur italien y rassemble toutes les informations sur l'Umayyade se trouvant dans les recueils historiques et historico-littéraires arabes. En résumé, il constate qu'al-Walīd, totalement désintéressé des problèmes politiques qui deviennent de plus en plus pressants, manquait de conseiller avisé. Il croyait pouvoir régner en s'appuyant sur des chanteurs et des musiciens. Brouillé avec le reste de sa famille, le calife se défait enfin de son dernier homme loyal et énergique, Ḥālīd al-Qasrī, en le livrant à Yūsuf b. 'Umar. Ce dernier est le représentant d'une politique proqaysite extrême qui provoque l'opposition farouche des Yaman. De cette façon, les autres Umayyades ont beau jeu pour déployer leurs égoïsmes et profitent de la situation pour mettre à mort al-Walīd et prendre sa place. Son bref califat est une catastrophe pour la dynastie umayyade. Selon F. Gabrieli, la responsabilité en incombe aussi en partie à Hišām, qui ne montrait pas assez de fermeté pour écarter al-Walīd de la succession ou, du moins, pour le préparer convenablement à sa charge future.

La plupart des autres historiens traitent du califat d'al-Walīd dans le cadre de leur présentation de la dynastie umayyade ou de la révolution 'abbāsīde. Le plus influent est certainement Julius Wellhausen qui a écrit, au début du XX^e siècle, son histoire de l'Empire umayyade en mettant pleinement en valeur les conflits tribaux. Sa présentation du règne d'al-Walīd s'intègre dans ce cadre, de sorte qu'il interprète la chute du calife par les rivalités entre les Qays-Muḍar et les Yaman provoquées tout d'abord par l'affaire Ḥālīd al-Qasrī. L'interprétation de J. Wellhausen n'est pourtant pas monolithique, car il admet que le conflit n'évolue pas strictement selon les frontières tribales et que l'élément religieux, constitué par les Qadarites, joue un certain rôle⁹⁷. Les thèses de J. Wellhausen ont été acceptées et adoptées par la plupart des chercheurs occidentaux et se retrouvent, avec des mises au point légèrement différentes dans les travaux de Francesco Gabrieli déjà cités, de Harald Cornelius⁹⁸, Moshe Sharon⁹⁹ et Gerald R. Hawting¹⁰⁰ Heinz Gaube

⁹⁶ In *RSO*, XV (1934), pp. 1-64.

⁹⁷ J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, pp. 218-231.

⁹⁸ H. Cornelius, *Ḥālīd b. 'Abdallāh al-Qasrī*, pp. 120-131.

⁹⁹ M. Sharon, *Black banners from the East II: Revolt: The social and military aspects of the 'Abbāsīd revolution*, Jérusalem, 1990, pp. 39-41.

¹⁰⁰ G. R. Hawting, *The first dynasty of Islam: The Umayyad caliphate 661-750*, Londres, Sydney, 1986.

soutient cette théorie par des évidences archéologiques : les constructions des Umayyades dans le désert syrien montrent que les califes négligeaient de plus en plus de fréquenter les différentes tribus dans les steppes, de sorte que les nomades échappent à leur contrôle et que le pouvoir des califes se perd dans les troubles tribaux qui en sont la conséquence¹⁰¹.

La recherche arabophone entame une autre piste d'interprétation. M. Muḥammad Ḥusayn attire l'attention sur l'antagonisme entre les éléments arabe et iranien dans l'empire musulman. Pour lui, al-Walīd est un représentant des iranisans favorisant la musique et le chant¹⁰². Le milieu arabe conservateur de Syrie, notamment les Yaman, s'oppose à l'iranisation. Par le renversement d'al-Walīd, ils tentent de mettre fin à l'iranisation des mœurs mais, en fin de compte, leur « révolution (*tawra*) » échoue, car les trois califes umayyades qui succèdent à al-Walīd descendent de mères persanes. La prise de pouvoir des 'Abbāsides, qui réussit dans les troubles succédant à l'assassinat d'al-Walīd, fait triompher complètement l'élément persan et rend vains les efforts des Yaman¹⁰³. Le savant jordanien Ḥusayn 'Aṭwān, lui, interprète le califat d'al-Walīd dans les termes du conflit entre Arabes et clients iraniens (*mawālī*), conflit qui s'ajoute aux rivalités tribales. Selon Ḥ. 'Aṭwān, la manière d'al-Walīd de régler sa succession est une tentative du calife de se rallier les *mawālī*, car al-Ḥakam, le premier successeur, était né d'une femme esclave non-arabe, tandis que tous les califes antérieurs étaient fils de femmes arabes. Pour expliquer l'opposition à al-Walīd, cette étude

¹⁰¹ H. Gaube, « Die syrischen Wüstenschlösser : Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung », in *ZDPV*, XLV (1979), pp. 182-209. Aux constructions d'al-Walīd b. Yazīd s'intéressent aussi R. Hillenbrand, « *La dolce vita* in early Islamic Syria : The evidence of later Umayyad palaces », in *Art history*, V (1982), pp. 1-35 et R. Hamilton, *Walid and his friends : An Umayyad tragedy*, Oxford, 1988. Mais déjà H. Lammens a traité de ces constructions, voir « La «bādia» et la «hīra» sous les Omayyades. Le problème de Mšattā », in id., *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930, pp. 325-350, et son article pour l'*EI*¹, IV, coll. 1204a-1204b, art. « al-Walīd b. Yazīd ».

¹⁰² O. Grabar, « Notes sur les cérémonies umayyades », in M. Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in memory of Gaston Wiet*, Jérusalem, 1977, pp. 57-60, analyse les réceptions de chanteurs et les soirées de chant et de vin dans la perspective de l'histoire du cérémonial de la cour. Pour lui, ces divertissements reflètent l'usage de la cour sassanide. Pour les auteurs musulmans postérieurs, ces activités étaient des innovations déplorables. Mais en vérité, il s'agit de motifs cérémoniels typiques et des réunions à caractère officiel. Les courtisans et domestiques ont des fonctions bien définies dans ces réceptions et tout le monde n'a pas le droit d'y participer et de s'enivrer. O. Grabar se garde pourtant de tirer de ces observations la conclusion qu'il existait, dans l'Empire umayyade, un conflit profond entre les éléments arabe et persan.

¹⁰³ M. M. Husayn, « Al-Walīd b. Yazīd », pp. 150-161.

met pourtant en valeur encore d'autres facteurs comme les antagonismes tribaux et l'opposition à l'intérieur de la famille umayyade même¹⁰⁴.

De vifs débats ont été provoqués par les thèses de M. A. Shaban exposées d'abord dans son livre *The 'Abbāsid revolution* (1970) et reprises dans le premier volume de son *Islamic history : a new interpretation* (1971). Shaban y modifie le modèle de l'opposition entre Qays et Yaman pour remplacer l'explication ethnique par une interprétation qui aperçoit dans les fédérations tribales des unités politiques à l'exemple des partis politiques modernes. Les Yaman – loin d'être un groupement tribal – défendent une politique d'assimilation de la population non-arabe aux conquérants arabes. Les Qays, par contre, soutiennent une politique de séparation entre les Arabes et les indigènes, politique qu'ils réalisent par la poussée de l'expansion militaire qui ne permet pas aux conquérants arabes de se mêler aux populations des terres conquises. Al-Walid b. Yazid est considéré comme garant de la politique expansionniste entamée par son père. Ses adversaires, notamment Yazid b. al-Walid, favorisent une politique contraire. Mais al-Walid n'est pas capable de subvenir aux besoins de l'armée syrienne engagée dans de multiples campagnes. Toutes les mesures qu'il prend ne suffisent pas, de sorte que la même armée syrienne qui était le garant du pouvoir marwānide se révolte contre le calife et le met à mort. Par là-même prend fin aussi le régime marwānide-qaysite qui a perdu son meilleur soutien¹⁰⁵. Shaban est suivi par Hugh Kennedy¹⁰⁶ et surtout par Khalid Yahya Blankinship qui souligne le rôle des Yaman dans l'armée califale, en rappelant que les nombreuses campagnes militaires menées pendant le règne de Hišām avec de moins en moins de succès, affaiblissent l'armée, ce qui concerne tout d'abord les troupes de la tribu syrienne des Yaman, soutien principal de la dynastie marwānide. C'est pourquoi la position des Syriens, comme groupe soutenant l'Etat et le califat umayyade, est en danger. A la mort de Hišām, seul un programme de réforme rapidement réalisé peut éviter que les troupes de la Ġazīra, relativement bien ordonnées, prennent leur place. Mais al-Walid ne manifeste pas de sympathie à l'égard des revendications des Yaman, puisque leur accomplissement limiterait le pouvoir

¹⁰⁴ H. 'Aṭwān, *al-Walid b. Yazid : 'arḍ wa-naqd*, Beyrouth, 1981.

¹⁰⁵ M. A. Shaban, *Islamic history*, I, pp. 131-155.

¹⁰⁶ H. Kennedy, *The prophet and the age of the caliphates: The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Londres, New York, 1986, pp. 112-113.

autocratique du calife. Le programme de gouvernement de Yazīd b. al-Walīd, en revanche, semble reprendre ces exigences : fin des grands projets de construction, utilisation des revenus des provinces dans les provinces mêmes, restriction de la durée des campagnes militaires à une année, fin de la surcharge fiscale des non-Musulmans pour qu'ils ne désertent pas leurs terres, égalisation des soldes et des pensions pour les troupes arabes et non-arabes (*mawālī*), révocabilité d'un calife incapable¹⁰⁷. Le règne d'al-Walīd b. Yazīd et de ses fils qu'il a nommés successeurs ne permet pas la réalisation de ce programme. C'est pourquoi les Yaman, soutenus par plusieurs princes umayyades, se rassemblent autour de Yazīd b. al-Walīd pour se révolter contre le calife et le mettent à mort¹⁰⁸.

La thèse de M. A. Shaban a été vivement attaquée par Reinhard Eisener, Gerald R. Hawting¹⁰⁹ et, de façon plus systématique, par Patricia Crone¹¹⁰. Dans un article, la savante anglaise étudie la politique des califes marwānides avec un intérêt particulier pour leur politique tribale. D'abord, elle constate que les Qays et les Yaman sont bien des entités tribales et non des organisations qui se forment exclusivement selon des idées politiques comme Shaban l'a supposé. Cependant, ces modes d'identification en termes généalogiques n'ont plus de valeur, dans l'Empire islamique, pour la société arabe dans son ensemble. L'actualisation du rattachement à une entité généalogique a eu lieu exclusivement dans l'armée où il est un moyen pour les soldats, venus de contrées différentes et éloignées, de se lier à des pairs de la même tribu. Ensuite, l'appartenance à l'une des deux fédérations tribales est un moyen pour les commandants des troupes de prouver leur attachement au calife ou à un gouverneur en vue d'accéder à des postes dans l'administration et à des pots-de-vin. Le conflit entre Qays et Yaman est donc interprété par P. Crone comme la rivalité à l'intérieur de l'armée entre deux ligues

¹⁰⁷ Sur la *ḥuṭba* dans laquelle Yazīd fait public ce programme, voir St. Dähne, *Reden der Araber: die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur*, Francfort, 2001, pp. 95-102.

¹⁰⁸ K. Y. Blankinship, *The end of the Jibād state: The reign of Hishām Ibn 'Abd al-Malik and the collapse of the Umayyads*, New York, 1994, pp. 223-230.

¹⁰⁹ R. Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion: Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. 'Abd al-Malik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden, 1987, pp. 105, 138-139. R. G. Hawting, *The first dynasty of Islam*, p. xxi-xxii, écrit sur l'interprétation de Shaban : « *Its interpretation, however, seems to me to be frequently questionable and on occasion only loosely related to the sources...* ».

¹¹⁰ P. Crone, « *Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties?* », in *Islam*, LXXI (1994), pp. 1-57. Voir aussi, ead., *Slaves on horses: The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, 1980, pp. 46-48.

(*factions*) opposées, phénomène qu'elle appelle *factionalism*. Le coup de force contre al-Walid b. Yazīd est, pour P. Crone, une tentative des Yaman de regagner leur position dominante en Irak qu'ils avaient perdue par la révocation de Ḥālid al-Qasrī (Yaman) et la désignation du Qaysite Yūsuf b. ʿUmar¹¹¹.

2. Muḥammad al-Amīn

a) La situation politique

Le règne de Muḥammad al-Amīn succède à ce qui est chanté par les sources arabes comme l'âge d'or du califat ʿabbāside. Hārūn ar-Rašīd, le père d'al-Amīn, n'est pas seulement une figure de l'histoire, il est aussi objet de légendes et fait notamment son apparence dans de nombreux contes des *Mille et une nuits*. Après avoir succédé à son frère aîné al-Hādī en 170/786, Hārūn ar-Rašīd choisit son ancien précepteur, Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī, pour conduire l'administration de l'Empire islamique. Yaḥyā al-Barmakī, assisté de ses fils al-Faḍl et Ġaʿfar, reste dans cette charge influente jusqu'à la chute subite des Barmakides en 187/803. Dans leur fonction, ils sont remplacés par al-Faḍl b. ar-Rabīʿ¹¹² qui servait le

¹¹¹ Les deux théories, celle de Shaban et celle de Crone, ont été récemment critiquées par Eva Orthmann dans une étude portant sur le rôle des tribus arabes dès la fin de l'époque umayyade. Les deux approches supposent une polarité principale entre les deux fédérations tribales, tout en refusant que les groupes se concevassent comme tribus. Cependant, E. Orthmann fait remarquer que la polarité entre les tribus devrait se retrouver dans les schèmes d'action des personnages historiques. Elle démontre pourtant que ceci n'est pas le cas, bien que les groupes de l'époque umayyade fussent bien des tribus et se définissent comme telles. La polarité profonde entre les deux fédérations est, en revanche, le produit des historiens arabes qui s'appuient sur ce modèle pour expliquer presque tous les événements survenus à l'époque umayyade. E. Orthmann, *Stamm und Macht : Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiġra*, Wiesbaden, 2002, pp. 13-20, 415-416.

¹¹² Al-Faḍl b. ar-Rabīʿ, né en 138/757-758, est le fils d'ar-Rabīʿ b. Yūnus, le chambellan d'al-Manṣūr. Al-Faḍl servait déjà Hārūn ar-Rašīd, d'abord à la tête de l'office des dépenses et puis comme chambellan. Après la chute des Barmakides, il est nommé vizir à la place de Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī, sans pourtant disposer des mêmes pouvoirs que son prédécesseur. Après la mort d'ar-Rašīd lors de la campagne militaire contre Rāfiʿ b. al-Layṭ, al-Faḍl b. ar-Rabīʿ assure que le serment d'allégeance est prêté à al-Amīn dans la capitale et il ramène l'ensemble de l'armée à Bagdad. Pendant le règne d'al-Amīn, il semble qu'al-Faḍl b. ar-Rabīʿ soit l'un des conseillers les plus intimes du calife, soutenant la politique de son maître contre al-Maʿmūn. Après la défaite d'al-Amīn, al-Faḍl se cache pour réapparaître seulement après la prise de pouvoir d'Ibrāhīm b. al-Mahdī à Bagdad. A l'arrivée d'al-Maʿmūn dans la capitale, al-Faḍl



calife jusqu'ici en tant que chambellan. La gloire d'ar-Rašīd repose en partie sur les campagnes militaires qu'il a conduites en territoire byzantin presque chaque année. Pour mieux les coordonner, il crée une nouvelle province, appelée al-ʿAwāšim, tout au long de la frontière de l'Empire byzantin, et en 189/805, il y nomme son propre fils al-Qāsim¹¹³ gouverneur, tandis que ʿAbdallāh al-Maʿmūn est chargé de l'administration de la frontière du Ḥurāsān (*tuḡūr Ḥurāsān*), tout à l'Est de l'Empire.

En 175/792 déjà, Hārūn ar-Rašīd avait désigné son fils Muḥammad, le futur al-Amīn pour le succéder au pouvoir et lui fait prêter serment d'allégeance (*bayʿa*). Né en *šawwāl* 170/avril 787, al-Amīn est, en tant que fils d'ar-Rašīd et Zubayda (env. 145/763-216/831)¹¹⁴, la petite-fille du calife al-Manšūr, d'ascendance hāšimite tant du côté de son père que de sa mère. Ce n'est que plusieurs années plus tard, en 183/799, qu'ar-Rašīd choisi ʿAbdallāh, le futur al-Maʿmūn, comme deuxième successeur et le met sous la tutelle de Ğaʿfar al-Barmakī. Al-Maʿmūn est plus âgé que son frère al-Amīn, or sa mère est une esclave d'origine persane et les sources nous transmettent que le sang hāšimite pur vaut à al-Amīn la préséance sur son frère aîné. La question de la succession est définitivement réglée par Hārūn ar-Rašīd lors du pèlerinage de l'année 186/802. A la Mecque, al-Amīn et al-Maʿmūn s'engagent dans un document, écrit de leur propre main, à accepter leurs droits respectifs. Al-Amīn, premier successeur d'ar-Rašīd en

obtient le pardon du calife et meurt en 207/822-823 ou 208/823-824. Cf. *EI*², II, coll. 730b-731a, art. « al-Faḍl b. al-Rabīʿ », (D. Sourdel) ; D. Sourdel, *Le vizirat ʿabbāsīde*, I, Damas, 1959, pp. 183-194 ; S. D. Goitein, « The origin of the vizierate and its true character », in id., *Studies in Islamic history and institutions*, Leyde, 1966, pp. 185-186 ; P. Crone, *Slaves on horses*, p. 194.

¹¹³ Le prince al-Qāsim b. Hārūn ar-Rašīd est placé par son père sous la tutelle de ʿAbdalmalik b. Šālīḥ. Plus tard, il est chargé de la province frontalière de ʿAwāšim et conduit à plusieurs reprises la campagne estivale contre le territoire byzantin. Lorsque ar-Rašīd part à la tête de son armée au Ḥurāsān pour combattre le rebelle Rāfīʿ b. al-Layḥ, il laisse al-Qāsim en fonction de lieutenant à Raḡqa. En 186/802 déjà, al-Qāsim fut nommé troisième héritier au trône et reçut le nom honorifique al-Muʿtaman. Mais son frère al-Amīn ne respecte pas ces droits. En 194/809-810, il est remplacé dans sa fonction de gouverneur de ʿAwāšim par Ḥuzayma b. Ḥāzim et un an plus tard (195/810-811), al-Amīn fait supprimer la mention de son nom dans la prière du vendredi. Lors de la guerre civile (en 197/812-813), al-Qāsim quitte Bagdad pour se rendre auprès d'al-Maʿmūn. Après le triomphe de ce dernier, il semble être réinstauré dans ses droits de successeur, seulement pour être à nouveau destitué, en 201/816-817 en faveur du ʿAlīde ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā. Al-Qāsim meurt en 208/823-824. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Taʾriḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, éd. M. J. De Goeje & al., Leyde, 1964, index ; Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Taʾriḥ*, pp. 303, 313.

¹¹⁴ Sur Zubayda bint Ğaʿfar b. Abī Ğaʿfar al-Manšūr, voir *EI*², XI, coll. 547b-548a, art. « Zubayda bt. Djaʿfar », (R. Jacobi) ; N. Abbott, *Two queens of Baghdad: Mother and wife of Hārūn al-Rašīd*, Chicago, 1946, pp. 137-264.

fonction de calife, reconnaît qu'al-Ma'mūn a le droit de le suivre immédiatement sur le trône, suivi par un troisième fils d'ar-Rašīd, al-Qāsim, à qui est donné le nom honorifique d'al-Mu'taman. En même temps, la souveraineté pratiquement absolue sur la partie orientale de l'Empire est garantie à al-Ma'mūn¹¹⁵.

Durant le règne de Hārūn ar-Rašīd, le pouvoir 'abbāside a dû affronter plusieurs insurrections : en Syrie et dans la Ġazīra, les tribus arabes n'ont toujours pas tout à fait accepté le renversement des Umayyades, en Egypte, les Coptes se révoltent à plusieurs reprises contre l'imposition 'abbāside, dans la province d'Ifrīqiya, ar-Rašīd doit accepter l'installation d'une dynastie de gouverneurs quasi-indépendantes, les Aġlabides, et au Daylam et au Ṭabaristān, les populations locales se révoltent contre l'abandon de leurs traditions et religions antéislamiques. Les révoltes les plus dangereuses ont lieu, cependant, au Ḥurāsān où la mauvaise administration du gouverneur 'Alī b. 'Īsā b. Māhān¹¹⁶ a provoqué le mécontentement de la population. En 190/806, Rāfi' b. al-Layṭ, un petit-fils du dernier gouverneur umayyade du Ḥurāsān, Naṣr b. Sayyār, se lève à Samarkand contre le pouvoir 'abbāside. La situation est menaçante au point que Hārūn ar-Rašīd en personne, accompagné par deux fils, 'Abdallāh al-Ma'mūn et Šāliḥ¹¹⁷,

¹¹⁵ R. A. Kimber, « Hārūn al-Rašīd's Meccan settlement of AH 186/AD 802 », in *OPSAS*, I (1986), pp. 55-79, est de l'avis que, dans un premier temps, Hārūn ne régle la question de succession de la charge de calife. C'est seulement plus tard que le pouvoir d'al-Amīn fut limité par la nomination d'al-Ma'mūn comme gouverneur autonome du Ḥurāsān. T. El-Hibri, « Harun al-Rashid and the Mecca protocol of 802 : a plan for division or succession ? », in *IJMES*, XXIV (1992), pp. 461-480, soutient la thèse que l'autonomie du Ḥurāsān n'apparaît pas dans le protocole de la Mecque. En 189/805, ar-Rašīd nomme al-Ma'mūn gouverneur des *tuġūr Ḥurāsān* et al-Qāsim gouverneur des 'Awāšim à la frontière byzantine. Leur charge est la défense des frontières. A partir de cette fonction, la propagande ma'mūnienne aurait développé plus tard la prétention d'al-Ma'mūn sur l'ensemble de la partie orientale de l'Empire.

¹¹⁶ 'Alī b. 'Īsā b. Māhān sert plusieurs califes 'abbāsides. Sous al-Mahdi, il est commandeur de la garde du calife et secrétaire à l'armée. Sous Hārūn ar-Rašīd, il reste d'abord commandeur de la garde, mais en 180/796, il est nommé gouverneur du Ḥurāsān, malgré l'opposition de Yaḥyā al-Barmakī. Les sources rapportent que 'Alī b. 'Īsā opprime le peuple pendant son gouvernement au Ḥurāsān, de sorte qu'il provoque la révolte de Rāfi' b. al-Layṭ. Après la mort d'ar-Rašīd, 'Alī b. 'Īsā soutient al-Amīn et tombe au combat en 195/811. Cf. *EI*², III, coll. 859a-859b, art. « Ibn Māhān », (D. Sourdel) ; P. Crone, *Slaves on horses*, p. 178. Sur le gouvernement de 'Alī b. 'Īsā au Ḥurāsān, voir E. L. Daniel, *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule 747-820*, Minneapolis, Chicago, 1979, pp. 170-174.

¹¹⁷ Šāliḥ b. Hārūn ar-Rašīd est connu pour avoir accompagné son père à la campagne au Ḥurāsān et d'avoir prononcé la prière de mort sur son père décédé à Ṭūs. Après l'avènement de son frère al-Ma'mūn au pouvoir, il est nommé gouverneur de Bassora (en 204/819-820). Les sources n'ont pas noté sa mort. Cf. at-Ṭabarī, *Ta'riḥ* III, pp. 738, 764-768, 771, 1039 ; al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 521, 553.



conduit une armée importante vers la province révoltée. Or, le calife n'a plus l'occasion d'affronter son adversaire, car en chemin, dans la ville de Tūs en Iran, ar-Rašīd tombe malade et meurt peu de jours après, le 3 *ġumādā* II 193/24 mars 809.

A la mort de son père, al-Amīn est reconnu comme calife à Bagdad et dans l'ensemble de l'Empire. Al-Ma'mūn, qui avait précédé son père jusqu'à Marw avec une partie de l'armée califale, s'installe comme gouverneur du Ḥurāsān, tel qu'il était prévu par les dispositions prises par ar-Rašīd. Cependant, al-Amīn n'hésite pas à prendre des décisions destinées à renforcer le pouvoir central face aux aspirations autonomistes du Ḥurāsān : il donne l'ordre de ramener l'armée et le Trésor à Bagdad, en privant ainsi al-Ma'mūn des moyens pour pacifier les régions problématiques de Transoxiane, Sīstān et Kirmān qui se trouvent sous son autorité. Al-Ma'mūn réussit pourtant, par une politique ingénieuse, de consolider sa position, en reconnaissant l'autonomie de chefs locaux, en se ralliant l'aristocratie iranienne à laquelle la proximité du prince 'abbāsīde promet un prestige considérable, et en réduisant d'un quart l'impôt foncier.

Une année à peine après son avènement, al-Amīn ajoute le nom de son fils Mūsā aux noms d'al-Ma'mūn et d'al-Mu'taman qui sont mentionnés dans le sermon du vendredi, préconisant ainsi sa désignation en qualité de successeur au trône. Ceci déclenche un conflit ouvert entre les frères al-Amīn et al-Ma'mūn, conflit qui s'exprime d'abord dans la correspondance diplomatique¹¹⁸ et mène à la suppression du nom du calife sur les pièces de monnaie et sur les étoffes de l'atelier califal (*tirāz*), fabriquées au Ḥurāsān. En 195/810, al-Amīn supprime définitivement la mention d'al-Ma'mūn dans la prière pour la substituer par la mention de Mūsā. En désignant son fils, appelé an-Nātiq bi-l-Ḥaqq, comme prétendant direct au trône au détriment d'al-Ma'mūn, al-Amīn viole aussi formellement le protocole de la Mecque. Dans ce projet, le calife est soutenu par son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī' qui lui sert dès son avènement.

Al-Ma'mūn est pourtant décidé à ne pas renoncer à ses droits. Assisté par son vizir et ancien précepteur al-Faḍl b. Sahl¹¹⁹, issu d'une ancienne famille de

¹¹⁸ Sur les documents transmis par l'historiographie médiévale, voir F. Gabrieli, « Documenti relativi al califfato di al-Amīn in aṭ-Ṭabarī », in *RRANZ*, 6^e série, III (1927), pp. 191-220.

¹¹⁹ Al-Faḍl b. Sahl, d'origine iranienne, est d'abord au service de Ġa'far al-Barmakī qui est alors tuteur du prince al-Ma'mūn. Après la destitution des Barmakides, il reprend le poste de Ġa'far en tant que précepteur d'al-Ma'mūn. Après la mort d'ar-Rašīd, al-Faḍl continue à servir

notables iraniens, al-Ma'mūn se donne le titre d'imam, recrute une armée et la met sous les ordres de Ṭāhir b. al-Ḥusayn¹²⁰. Pour surmonter la résistance d'al-Ma'mūn, al-Amīn expédie en *ḡumādā* II 195/mars 811 une armée sous le commandement de 'Alī b. 'Īsā b. Māhān en direction du Ḥurāsān. Or dans les environs de Rayy, près du Téhéran actuel, l'armée de 'Alī b. 'Īsā est vaincue par les troupes de Ṭāhir et le général amīnien trouve la mort au combat. Après une deuxième défaite des troupes d'al-Amīn, cette fois sous le commandement de 'Abdarrahmān b. Ḡabala al-Abnāwī¹²¹ qui les a conduites à Hamaḍān à l'Ouest de l'Iran, l'ensemble de la province d'al-Ḡībāl tombe aux mains des troupes ḥurāsāniennes et les portes vers l'Irak sont ouvertes. Al-Amīn réussit encore à mobiliser deux nouvelles armées qui rendent cependant les armes sans combat, après que Ṭāhir a intrigué pour exploiter leurs rivalités internes. Al-Amīn essaie en vain de recruter une dernière armée parmi les tribus arabes de Syrie en envoyant dans la province 'Abdalmalik b. Ṣāliḥ qu'il avait lui-même fait prendre en détention

al-Ma'mūn. Il soutient son maître dans le conflit contre al-Amīn et reçoit la direction des affaires civiles et militaires dès que les forces d'al-Ma'mūn l'emportent sur le frère de celui-ci et qu'al-Ma'mūn est proclamé calife dans la partie orientale de l'Empire. A ce poste, al-Faḡl reçoit le titre honorifique de *Dū r-rī'āsatayn* (celui aux deux commandements). Al-Faḡl reste dans cette position influente jusqu'à son assassinat par la garde califale en 202/818 lors du retour d'al-Ma'mūn à Bagdad, assassinat qui intervient après que le calife eut appris par hasard la gravité de la situation en Irak. Cf. *EI*², II, coll. 731a-732a, art. « al-Faḡl b. Sahl b. Zaḡhānfarūkh », (D. Sourdel); D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, pp. 195-217; id. « La politique religieuse du calife 'abbāside al-Ma'mūn », in *REI*, XXX (1962), pp. 27-48; S. D. Goitein, « The origin of the vizierate and its true character », pp. 186-187.

¹²⁰ Ṭāhir b. al-Ḥusayn b. Muṣ'ab (159/776-207/822), appelé *Dū l-Yamīnayn* (l'ambidextre), est d'origine iranienne. Sous Harṭama b. A'yan, il prend part aux expéditions contre le rebelle Rāfi' b. al-Layṭ en 184/810. Après la guerre civile entre al-Amīn et al-Ma'mūn, Ṭāhir devient d'abord gouverneur des provinces occidentales. En 205/821, il est nommé gouverneur du Ḥurāsān et de l'Est et y fonde une dynastie de gouverneurs, les Ṭāhirides. Cf. *EI*², X, col. 103a, art. « Ṭāhir b. al-Ḥusayn », (C. E. Bosworth); D. Sourdel, « Les circonstances de la mort de Ṭāhir I au Ḥurāsān en 207/822 », in *Arabica*, V (1958), pp. 66-69; sur Ṭāhir b. al-Ḥusayn et l'importance de sa famille dès la révolution 'abbāside, voir M. Kaabi, « Les origines ṭāhirides dans la *da'wa* 'abbāside », in *Arabica*, XIX (1972), pp. 145-164.

¹²¹ 'Abdarrahmān b. Ḡabala apparaît d'abord en 185/801, quand il réprime, au service de Hārūn ar-Rašīd, une rébellion « ḥārīḡite ». A la mort d'ar-Rašīd, il se trouve avec le calife en campagne à Ṭūs et aide al-Faḡl b. ar-Rabī' à ramener l'armée à Bagdad. Tout au début du conflit entre al-Amīn et al-Ma'mūn, 'Abdarrahmān est nommé par al-Amīn gouverneur de la ville de Dīnawar à l'ouest de l'Iran. Il tombe en 195/811 dans le combat contre Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Voir aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index.

lors de la destitution d'al-Mu'taman de sa fonction de gouverneur des 'Awāšim¹²². Al-Ḥusayn, un fils de 'Alī b. 'Īsā, est chargé du recrutement de troupes, il n'arrive pourtant pas à maîtriser les rivalités entre les combattants issus des tribus arabes de Syrie et les forces ḥurāsāniennes de l'armée califale avec qui ils sont regroupés à Raqqa¹²³. Dans ces désordres, al-Ḥusayn se décide à organiser un coup d'Etat à Bagdad et destitue temporairement al-Amīn au profit d'al-Ma'mūn (*rağab* 196/mars 812). Ce coup échoue pourtant, car al-Ḥusayn ne réussit pas à se rallier la majorité des *abnā'*, dont une partie restaure le pouvoir d'al-Amīn.

Néanmoins, al-Amīn doit affronter les armées ḥurāsāniennes qui, en deux corps sous Ṭāhir et Harṭama b. A'yan¹²⁴, mettent le siège devant Bagdad (*dū*

¹²² 'Abdalmalik b. Ṣāliḥ, le cousin des califes 'abbāsides as-Saffāḥ et al-Manṣūr, est chargé plusieurs fois, sous le règne de Hārūn ar-Rašīd, de diriger des campagnes contre l'Empire byzantin. Plus tard, il devient gouverneur de Médine et, enfin, de l'Egypte. En 187/803, il est mis en prison par ar-Rašīd pour avoir prétendu au califat, c'est du moins ce qu'affirment plusieurs sources. C'est seulement à l'avènement d'al-Amīn qu'il est temporairement mis en liberté, mais réimprisonné lors de la destitution d'al-Mu'taman, dont il était le précepteur. En 196/811-812, al-Amīn le relâche de nouveau de prison pour le charger de la province de la Syrie et de la Ġazīra. Mais peu après son arrivée dans la ville de Raqqa, il tombe malade et meurt la même année, lors des troubles tribaux qui éclatent dans la province. Cf. *EI*², I, coll. 77b-78a, art. « 'Abd al-Malik b. Ṣāliḥ b. al-Ḥaǧǧīǧī », (K. V. Zetterstéen) ; K. S. Salibi, *Syria under Islam : Empire on trial*, 634-1097, Delmar, New York, 1977, pp. 39-40 ; D. Sourdel, « La Syrie au temps des premiers califes abbassides (132/750-264/878) », pp. 171-172. Pour des détails supplémentaires, voir P. M. Cobb, *White banners: Contention in 'Abbāsid Syria, 750-880*, Albany, 2001, pp. 92-95.

¹²³ Vers la fin de 195/811, un descendant umayyade, appelé as-Sufyānī, se manifeste à Damas et est soutenu d'un commun accord par les tribus arabes syriennes. Les révoltés résistent plusieurs mois aux forces califales. Un peu plus tard, lors de la guerre civile entre les deux frères, al-Amīn donne à son gouverneur 'Abdalmalik b. Ṣāliḥ l'ordre de recruter des troupes parmi les tribus syriennes. Après que les forces arabes du *ğund* se sont regroupées à Raqqa avec des troupes ḥurāsāniennes, des troubles éclatent entre les deux partis, troubles qui ne sont calmés définitivement que sous le règne d'al-Ma'mūn. Cf. K. S. Salibi, *Syria under Islam*, pp. 39-40; D. Sourdel, « La Syrie au temps des premiers califes abbassides (132/750-264/878) », in *REI*, XLVIII (1980), pp. 171-172. Pour des détails supplémentaires, voir P. M. Cobb, *White banners*.

¹²⁴ Harṭama b. A'yan, né au Ḥurāsān, sert Hārūn ar-Rašīd après avoir soutenu auparavant son rival al-Hādī. Ar-Rašīd lui confie le gouvernement de Filastīn, puis d'Ifrīqiya. Ensuite, il commande la garde sous les ordres de Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī et prend part à l'arrestation des Barmakides. Pendant la révolte de Rāfi' b. al-Layṭ au Ḥurāsān, Harṭama est nommé gouverneur de cette province. Après la mort d'ar-Rašīd, il prend le parti d'al-Ma'mūn. Après la victoire sur al-Amīn, Harṭama se trouve combattu par al-Faḍl b. Sahl qui gouverne la partie occidentale de l'Empire. Al-Faḍl fait emprisonner Harṭama et le met à mort avec le consentement d'al-Ma'mūn (en 200/816). Cf. *EI*², III, coll. 231a-231b, art. « Harṭama b. A'yan », (Ch. Pellat) ; P. Crone, *Slaves on horses*, p. 177.

l-ḥiǧǧa 196/août 912). Dans le reste de l'Empire – en Irak, dans la Ğazīra et dans la péninsule arabe – l'autorité d'al-Amīn est ébranlée et le calife est destitué et remplacé par son frère al-Ma'mūn. Cependant, la capitale est défendue durant plus d'une année. Al-Amīn gagne le soutien des éléments les plus turbulents de la société bagdadienne, appelés *'urāt* (« les nus ») qui défendent farouchement la ville de Bagdad contre les attaquants ḥurāsāniens¹²⁵. C'est seulement en *muḥarram* 198/septembre 813 qu'al-Amīn abandonne la résistance et demande un sauf-conduit à Harṭama. Or, lorsque le calife déchu essaie de gagner le camp de Harṭama, il est arrêté par les troupes de Ṭāhir et mis à mort. Son exécution a lieu la nuit du 24 au 25 *muḥarram* 198/24-25 septembre 813.

Les activités guerrières ne sont pourtant pas encore terminées, car les armées du nouveau calife doivent réprimer des révoltes de chefs de tribus arabes dans la Ğazīra et en Azerbaïdjan. Plus dangereuses encore sont les rebellions des 'Alīdes de la branche zaydite qui sont soutenus par Abū s-Sarāyā qui avait déserté de l'armée de Harṭama b. A'yan. Les révoltés s'établissent en Bas-Irak et repoussent un contingent expédié par al-Ḥasan b. Sahl, le nouveau gouverneur de l'Irak pour le compte d'al-Ma'mūn. Malgré la mort de leur dirigeant, Ibn Ṭabātabā, qui succombe à ses blessures, les 'Alīdes marchent sur Bagdad. Ils sont pourtant vaincus par les troupes de Harṭama à qui al-Ḥasan b. Sahl a dû faire appel pour avoir des auxiliaires. D'autres insurrections 'alīdes sont écrasées au Ḥiǧāz. Pour se réconcilier les 'Alīdes, al-Ma'mūn se décide à un pas extraordinaire : il désigne un des leurs, 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā, comme successeur en qualité de calife et remplace l'habit noir des 'Abbāsides par le vert des 'Alīdes. Or, ces mesures provoquent la résistance impitoyable de l'aristocratie 'abbāsīde et des *abnā'*. Ils forment une révolte à Bagdad et al-Ḥasan b. Sahl se voit contraint d'abandonner la capitale et se retire à Wāsiṭ. En *ḏū l-ḥiǧǧa* 201/juillet 817, Ibrāhīm b. al-Mahdī est proclamé calife par les insurgés et se maintient au pouvoir jusqu'en 204/819. Sous la contrainte des événements, al-Ma'mūn quitte Marw pour rentrer à

¹²⁵ Sur le rôle des *'urāt* lors du siège de Bagdad, voir Cl. Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane au moyen âge, II », in *Arabica*, VI (1959), pp. 35-36 ; S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbasside, IX^e-XF siècles*, Paris, 1981, pp. 77-78, 88-89 ; G. Hoffmann, « Al-Amīn, al-Ma'mūn und der „Pöbel“ von Bagdad in den Jahren 812/13 », in *ZDMG*, CXLIII (1993), pp. 27-44 ; A. Cheikh-Moussa, « L'historien et la littérature arabe médiévale », in *Arabica*, XLIII (1996), pp. 160-188.

Bagdad, une première concession aux demandes des Irakiens révoltés. Lors du chemin, il se débarrasse de son vizir al-Faḍl b. Sahl, qui est rendu responsable de la politique poursuivie jusqu'ici. Le successeur 'alīde, lui aussi, meurt avant que le cortège arrivent à la capitale, pour le grand soulagement des princes 'abbāsides. Al-Ma'mūn fait son entrée triomphale à la capitale le 17 *ṣafar* 204/août 819 et c'est lui-même qui conduit dorénavant la politique, mettant ainsi un terme à la politique relativement indépendante des Sahlides.

b) al-Amīn dans la recherche moderne

L'appréciation du califat d'al-Amīn dans la recherche moderne n'est pas unanime. La recherche plus ancienne interprète souvent le conflit entre al-Amīn et al-Ma'mūn comme un conflit ethnique entre Arabes et Iraniens et entre Sunnites et Šī'ites. L'article sur al-Amīn pour la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, de la plume de K. V. Zetterstéen, est le miroir de cette interprétation. Il souligne l'antagonisme national et religieux entre les Arabes sunnites et les Iraniens šī'ites. A cela s'ajouteraient les différents caractères des deux frères : al-Ma'mūn est froidement calculateur, tandis qu'al-Amīn est insouciant et hédoniste. De plus, « le faible al-Amīn », qui se laisse volontiers guider par d'autres, est dominé par son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī¹²⁶. Gustav Weil déjà avait vu dans le conflit une lutte entre les nations persane et arabe ainsi qu'entre le Šī'isme, mêlé de doctrines indo-persanes, et « le pur islam sunnite »¹²⁷.

Pour August Müller, l'élément national est moins important, sans être pourtant hors jeu. Sa représentation de la guerre fratricide est plutôt un jugement quant au caractère d'al-Amīn qui, par ses débauches et son insouciance politique, provoque sa chute¹²⁸. Le jugement moral, dans une forme plus sévère encore, se trouve aussi chez William Muir dans son histoire du califat. Il y souligne le caractère licencieux d'al-Amīn qui est entouré d'eunuques¹²⁹ et de femmes et qui

¹²⁶ *EI*¹, I, coll. 343b-344b, art. « al-Amīn », (K. V. Zetterstéen).

¹²⁷ G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 1848, p. 173-200. Cette interprétation est suivie aussi par Nabia Abbott. Sa présentation est d'ailleurs plutôt romanesque et reproduit un grand nombre d'anecdotes de harem. *Two queens of Baghdad*, pp. 201-208. Pour un conflit ethnique plaide aussi S. B. Samadi, « The struggle between the two brothers al-Amin and al-Mamun », in *IC*, XXXII (1958), pp. 99-120.

¹²⁸ A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, pp. 498-502.

¹²⁹ Sur le rôle des eunuques pendant le règne d'al-Amīn, voir D. Ayalon, *Eunuchs, caliphs and sultans : A study in power relationships*, Jérusalem, 1999, pp. 128-135.

passait son temps en fêtes et ripailles, diverti par des chanteuses et des femmes esclaves. Al-Ma'mūn, pour sa part, est guidé par un conseiller capable, al-Faḍl b. Sahl et a la chance, grâce au sang persan de sa mère, de gagner l'affection du peuple iranien. La victoire d'al-Ma'mūn est interprétée, par conséquent, comme la victoire des Iraniens sur les Arabes, telle qu'était le renversement des Umayyades par les 'Abbāsides¹³⁰.

Le premier à contester la thèse d'un conflit entre Arabes et Iraniens est Francesco Gabrieli¹³¹. Cependant, son interprétation n'est pas dénuée de tout jugement moral. En ce sens, il parle de la « légèreté incroyable d'al-Amīn (*incredibile leggerezza di al-Amīn*)¹³² » face aux tempêtes qui s'annoncent. Entouré par un petit groupe de courtisans et de poètes qui partagent ses débauches, il n'a pas vraiment de soutien. Son califat est démuné de mesures administratives et politiques, à l'exception du conflit avec son frère. Al-Ma'mūn, qui serait supérieur à al-Amīn en intelligence et en capacités politiques, le remplace à juste titre. F. Gabrieli interprète le conflit comme une querelle dynastique. C'est, en effet, al-Amīn qui essaie d'assurer le pouvoir absolu pour lui-même et pour ses descendants. Il échoue, cependant, à cause de son caractère superficiel, de son indolence hédonistique et de son ignorance des complexités de l'intrigue politique. Sa politique est plus mise en œuvre par son ministre al-Faḍl b. ar-Rabī' que par lui-même. La résistance acharnée de Bagdad est due moins à des idées légitimistes et dynastiques qu'à la libéralité excessive du calife et au désir de la lie du peuple de profiter de la situation pour faire du butin.

Le premier à ouvrir une nouvelle voie d'interprétation est Tilman Nagel. Selon lui, il existait deux courants dans la politique ḥurāsānienne : une politique qui exige de tenir la province sous le contrôle ferme du pouvoir central et un courant qui se caractérise par l'indulgence envers la province. Cette dernière politique est

¹³⁰ W. Muir, *The caliphate : its rise, decline, and fall*, Edimbourg, 1883, pp. 487-494. Un jugement sur le caractère des frères al-Amīn et al-Ma'mūn a été proposé aussi par A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, Vienne, 1877, pp. 85-87.

¹³¹ F. Gabrieli, « La successione di Hārūn ar-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn (Studio storico su un periodo del Califato 'Abbāsīde) », in *RSO*, XI (1926-1928), pp. 341-397 ; *EI*², I, coll. 437a-438a, art. « al-Amīn », (F. Gabrieli). Une position similaire est soutenue par A. G. Chejne, *Succession to the rule in Islam with special reference to the early 'Abbasid period*, Lahore, 1960, pp. 93-115.

¹³² F. Gabrieli, « Successione », p. 370.

suivie par les Barmakides, tandis que la politique de fermeté est représentée par le calife al-Hādī et, sous le califat de Hārūn ar-Rašīd, par ‘Alī b. ‘Īsā b. Māhān. Par les bonnes relations d’al-Amīn avec ‘Alī b. ‘Īsā et celles d’al-Ma’mūn avec les Barmakides, le conflit est déjà préprogrammé sous le règne d’ar-Rašīd. Le règlement de la succession correspond aux courants existant à la cour et constitue une tentative de Hārūn d’éviter le conflit imminent en accordant l’autonomie au Ḥurāsān et en profitant de l’attachement de la province à la famille régnante¹³³. Cependant al-Ma’mūn ne s’appuie pas seulement sur le parti barmakide, il essaie aussi de se rallier les chefs éminents du mouvement de la Hāšimiyya ḥurāsānienne pour mettre en valeur, à l’exemple d’Abū Muslim, la force des Ḥurāsāniens dans la lutte contre le régime bagdadien qui est désigné par al-Ma’mūn comme aussi tyrannique que le régime des Umayyades¹³⁴. Or, le conflit, qui est certes d’abord un conflit politique, gagne une composante supplémentaire par l’attachement d’al-Ma’mūn à la cause de la théologie rationalisante. Les Barmakides favorisaient déjà la spéculation théologique et c’est grâce aux relations étroites d’al-Ma’mūn et de son futur vizir al-Faḍl b. Sahl avec les Barmakides que ce courant théologique acquiert une grande importance dans le camp ḥurāsānien¹³⁵. Du côté d’al-Amīn se trouvent al-Faḍl b. ar-Rabī‘, adversaire acharné des Barmakides, et les masses du peuple, adhérant – selon le témoignage d’al-Ġāḥiẓ – à des idées théologiques anthropomorphistes¹³⁶. Et T. Nagel de conclure:

La voie fut déjà ouverte sous Hārūn pour ce conflit intra-islamique dans lequel ne se combattaient pas seulement Ma’mūn et Amīn, mais aussi la théologie rationalisante et le traditionalisme¹³⁷.

Après sa victoire, al-Ma’mūn a deux soucis : à la suite de la guerre civile, il doit toujours affronter l’opposition des « masses anthropomorphistes¹³⁸ » et, deuxième-

¹³³ T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat : Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn, 1975, pp. 430-435.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 355-361.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 435-440.

¹³⁷ « So waren schon unter Hārūn die Weichen für jene innerislamische Auseinandersetzung gestellt, bei der nicht nur Ma’mūn und Amīn einander bekämpften, sondern auch die rationalistische Theologie und der Traditionalismus. » *Ibid.*, p. 361.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 435-440.

ment, il doit éviter de perdre ses partisans ḥurāsāniens. A cette fin, al-Ma'mūn se voit obligé de justifier la mise à mort de son frère qui était communément accepté comme calife. Cette tentative de justification du régicide s'exprime par les déclarations d'al-Ma'mūn lors de la guerre fratricide ainsi qu'après son avènement¹³⁹.

Indépendamment des travaux de T. Nagel, M. A. Shaban propose d'interpréter le conflit comme une querelle entre deux courants politiques opposés. D'un côté, le parti conservateur, de l'autre, les « Orientaux », aspirant à un rôle plus important dans l'Empire. Aux Orientaux s'allient tous les progressistes (*progressives*) unis par le désir de renverser le régime des *abnā'*, combattants ḥurāsāniens pour les 'Abbāsides dans leur lutte contre les Umayyades¹⁴⁰. Par le règlement de sa succession, ar-Rašīd donne, pour la première fois, par le personnage d'al-Ma'mūn, un dirigeant au parti des Orientaux. Auparavant, leur cause était soutenue par les Barmakides. La chute de cette famille vizirale a encouragé les *abnā'* à poursuivre énergiquement leur politique contre les Orientaux. Le conflit éclate lorsque al-Amīn, à l'instigation des *abnā'*, provoque les hostilités en demandant de l'aide financière et militaire à un moment où la situation à la frontière byzantine est extraordinairement calme. Al-Ma'mūn s'appuie sur les frères al-Faḍl et Ḥasan b. Sahl, représentants de la politique orientale à la suite des Barmakides. Ṭāhir b. al-Ḥusayn représente la nouvelle élite recrutée par les frères Ibn Sahl, tandis que Harṭama b. A'yan est un officier vétéran des troupes 'abbāsides. Harṭama jouit aussi de sympathies à l'Ouest. Dans le camp d'al-Amīn, 'Alī b. 'Īsā est le meneur des *abnā'* et 'Abdalmalik b. Ṣāliḥ des « troupes syro-irakiennes ». Harṭama est choisi pour assister Ṭāhir dans le siège de Bagdad et pour gagner les sympathies des troupes syro-irakiennes, projet qui semble réalisable après la mort de 'Abdalmalik b. Ṣāliḥ. Harṭama poursuit en effet une politique plus modérée vis-à-vis d'al-Amīn qui essaie d'en profiter. Mais à la fin, il échoue et est mis à mort par un fidèle de Ṭāhir¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 136-440.

¹⁴⁰ Sur les *abnā'*, voir aussi P. Crone, « The 'Abbāsīd *abnā'* and Sāsānid cavalrymen », in *JRAS*, 1989, pp. 1-19. Elle souligne que les *abnā'* sont majoritairement d'origine iranienne, mais qu'ils se sont arabisés par leur ralliement à la cause 'abbāsīde. Depuis la guerre civile, le terme *abnā'* est défini comme partisans d'al-Amīn. Les adhérents d'al-Ma'mūn, par contre, ne sont pas désignés de ce terme, bien qu'ils se recrutent dans le même milieu ḥurāsānien.

¹⁴¹ M. A. Shaban, *Islamic history: A new interpretation II: A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)*, Cambridge, 1976, pp. 40-44.

Hugh Kennedy approfondit l'analyse du rôle des *abnā'* et du parti barmakide. Pour lui, Hārūn ar-Rašīd fait dresser le règlement de sa succession pour arriver à un compromis entre l'armée, composée en grande majorité d'*abnā'*, et le parti des Barmakides qui viennent d'être privés de leurs pouvoirs. Ar-Rašīd, qui lui-même ne profitait pas du soutien de l'armée quand il prit le pouvoir, essaie de se la rallier en faisant prêter le serment d'allégeance à al-Amīn, qui jouit des sympathies des *abnā'*. Al-Ma'mūn, en revanche, est étroitement lié à la cause des Barmakides et sa désignation au titre de deuxième héritier vise à réconcilier le parti barmakide avec le califat¹⁴². Le conflit entre al-Amīn et al-Ma'mūn est essentiellement un conflit entre les *abnā'* de Bagdad et le parti iranien d'al-Faḍl b. Sahl, représentant de l'aristocratie iranienne. L'indépendance financière de la province du Ḥurāsān est insupportable pour les *abnā'*, c'est pourquoi ils poussent le calife à s'opposer à al-Ma'mūn. Comme 'Alī b. 'Īsā et al-Faḍl b. ar-Rabī' pour les *abnā'*, al-Faḍl b. Sahl encourage al-Ma'mūn à affronter son frère et forge une alliance des princes et des notables des régions limitrophes, alliance de tous ceux qui étaient auparavant opposés à 'Alī b. 'Īsā, l'ancien gouverneur de la province. Dans *The early Abbasid caliphate*, H. Kennedy étudie soigneusement l'influence des différentes familles à Bagdad et en Irak, en Syrie et au Ḥurāsān et montre leurs rôles dans le conflit. Au cours de la lutte des deux partis, al-Amīn perd de plus en plus le soutien des *abnā'* parce que, après les premières défaites¹⁴³, il cherche la coopération des représentants de l'aristocratie tribale arabe et des tribus qaysites. Quand al-Amīn accepte le soutien militaire de la population de Bagdad, les derniers dirigeants des *abnā'* quittent son camp pour se rallier à al-Ma'mūn qui, enfin, remporte la victoire¹⁴⁴.

¹⁴² H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate: A political history*, Londres, Sydney, 1981, pp. 123-127.

¹⁴³ Dans *The armies of the caliphs*, H. Kennedy examine le conflit entre al-Amīn et al-Ma'mūn du point de vue de l'histoire militaire. Dans ce conflit se font face les *abnā'* et d'autres forces de l'Ouest de l'Empire, y compris des Arabes, et une armée recrutée, pour la plus grande partie, parmi les notables iraniens et leurs suivants. La bataille de Rayy marque un point décisif de l'histoire de la tactique militaire parce qu'une grande armée, composée principalement d'infanterie, est battue par une force de cavalerie numériquement très inférieure. Cette bataille constitue le tournant dans l'histoire des grandes armées combattant à pied. Ce type d'armée était caractéristique de la stratégie militaire des premiers temps de l'islam, mais à partir de la bataille de Rayy, elle est de plus en plus remplacée par des troupes de lanciers ou d'archers à cheval. H. Kennedy, *The armies of the caliphs: Military and society in the early Islamic state*, Londres, New York, 2001, pp. 108-111.

¹⁴⁴ H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, pp. 135-150 ; id., *The prophet and the age of the caliphates*, pp. 148-152.



Elton L. Daniel replace la succession de Hārūn ar-Rašīd dans le cadre des querelles entre le pouvoir central et les aspirations du Ḥurāsān à l'autonomie provinciale. Ce problème est posé par la « contre-révolution d'al-Manṣūr », ce qui se rapporte évidemment à l'exécution d'Abū Muslim, qui représente les prétentions des Ḥurāsāniens. Le règlement de la succession d'ar-Rašīd constitue une tentative de compromis entre les révolutionnaires ḥurāsāniens et le pouvoir central. L'institution d'al-Ma'mūn comme gouverneur autonome du Ḥurāsān crée certes des autorités régionales, mais à leur tête se trouve un membre de la famille califale. Par là, l'équilibre entre le pouvoir central et les tendances autonomistes est maintenu. Mais al-Amīn est peu apte à conserver cet équilibre, qui est également menacé par le fait que les représentants du régime bagdadien ne sont pas disposés à renoncer à leur contrôle sur la province. E. L. Daniel retient quatre conséquences de la guerre fratricide, conséquences graves pour le califat 'abbāsīde. Premièrement, l'aura sacro-sainte des califes 'abbāsīdes est détruite après que leur représentant a été mis à mort par des « sujets révoltés ». Deuxièmement, des antipathies ethniques surgissent parce que les sympathies iraniennes, dont al-Ma'mūn est soupçonné, alarment le parti anti-šū'ūbite. En troisième lieu, l'équilibre de l'Empire est ébranlé parce que l'Irak risque de devenir une province du Ḥurāsān. Enfin, des tendances séparatistes sont encouragées dans les provinces¹⁴⁵.

Dominique Sourdel reprend la thèse des deux options politiques différentes ; d'un côté, la politique des Barmakides, de l'autre les options politiques défendues par Hārūn ar-Rašīd à la fin de son règne avec l'aide d'al-Faḍl b. ar-Rabī'. Al-Amīn s'engage sur la voie de son père, tandis que son frère al-Ma'mūn défend la ligne barmakide. D. Sourdel met pourtant plus d'accent sur le caractère des frères. Al-Amīn est d'une personnalité « plutôt effacée », tandis qu'al-Ma'mūn a conscience de ses aptitudes à gouverner et n'a pas l'intention de se contenter de la province du Ḥurāsān. Il s'octroie d'abord l'autonomie du Ḥurāsān et est soutenu dans ses projets suivants par l'ambitieux al-Faḍl b. Sahl. D'ailleurs, al-Ma'mūn a un esprit ouvert et mène des discussions sur des questions religieuses ; son frère al-Amīn, en revanche, passe pour avoir été un souverain frivole et même impie¹⁴⁶.

¹⁴⁵ E. L. Daniel, *The political and social history of Khurasan*, pp. 175-182.

¹⁴⁶ D. Sourdel, *L'État impérial des califes abbassides, VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1999, pp. 95-96, 104-105.

3. *L'image d'al-Walīd et d'al-Amīn dans les sources*

Plusieurs raisons nous ont amené à choisir, pour cette étude, les deux califes al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn. D'abord, il nous semblait utile de choisir un calife umayyade et un souverain 'abbāside pour pouvoir mettre en évidence les différences dans l'appréciation des deux dynasties par les historiens médiévaux. Comme nous étudions les ouvrages historiques de l'époque 'abbāside, nous pouvons nous attendre à ce qu'al-Walīd soit plus sévèrement jugé qu'al-Amīn, parce qu'il était membre de la dynastie renversée des Umayyades qui furent remplacés par les 'Abbāsides peu après son règne.

Mais les éléments unissant les deux califes sont plus nombreux que ceux qui les opposent¹⁴⁷. Tous deux sont mis à mort par leurs adversaires après un conflit armé. Leur assassinat est lié, dans les deux cas, à des troubles majeurs qui secouent l'Empire musulman. L'assassinat d'al-Walīd est, dans la mémoire des Musulmans, le prélude au grand conflit qui signifie la fin du règne des Umayyades et la prise de pouvoir des 'Abbāsides. Quant au règne d'al-Amīn, la mémoire s'attache à la grande guerre civile, à la dévastation de Bagdad et au fratricide. Hilāl aṣ-Ṣābi' parle dans ce contexte de *fitnat al-Amīn* (l'épreuve d'al-Amīn)¹⁴⁸, et fait ainsi référence à la grande *fitna* qui suit le meurtre de 'Uṭmān. De plus, son règne est suivi par une époque d'orientations nouvelles du califat 'abbāside, ce qui s'exprime par le choix d'un 'Alīde comme héritier présomptif d'al-Ma'mūn et par l'expérience mu'tazilite de ce même calife et de ses deux successeurs. Al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn ne sont donc pas des héros de l'histoire, ils sont plutôt des vaincus.

Cependant, ils ne sont pas des vaincus oubliés, car leur mémoire reste vivante, et pas seulement dans l'historiographie, comme le montre l'exemple du *Kitāb al-aḡānī*. Dans cet ouvrage, un article d'une longueur considérable est consacré à al-Walīd¹⁴⁹. Cet article ne s'intéresse pas seulement aux qualités poétiques d'al-Walīd, il réserve aussi une place importante aux données politiques, à sa relation

¹⁴⁷ T. El-Hibri considère les ressemblances dans la représentation narrative des deux califes et essaie d'établir des liens entre eux. Il confond pourtant des schèmes d'action avec des schèmes de représentation, ce qui multiplie les parallèles. T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography: Hārūn al-Rashīd and the narrative of the 'Abbāsīd caliphate*, Cambridge, 1999, pp. 84-94.

¹⁴⁸ aṣ-Ṣābi', *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. M. 'Awwād, Beyrouth, ²1406 h. = 1986, pp. 18, 29, 39.

¹⁴⁹ Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, éd. 'A. 'A. Mahannā & al., VII, Beyrouth, 21412 h. = 1992, pp. 5-97.

avec son prédécesseur Hišām et à son assassinat¹⁵⁰. Dans les ouvrages d'*adab*, la mémoire s'attache notamment à ses plaisirs et à ses orgies de vin et de musique. Dans presque toutes les sources, textes d'*adab* ou d'histoire, l'on trouve des commentaires tels que les suivants :

Al-Walīd b. Yazīd b. ‘Abdalmalik s’adonnait à la boisson [du vin], aux plaisirs, à la musique et à l’écoute du chant. Il était le premier à faire venir, de toutes les contrées, les chanteurs, à tenir séance aux musiciens, et il s’adonnait publiquement à la boisson [du vin], aux plaisirs et à la musique. [...] La passion du chant était prépondérante au sein de l’aristocratie et on jouait du luth. [Al-Walīd] était un libertin impudique et éhonté¹⁵¹.

Al-Walīd b. Yazīd s’adonnait aux plaisirs, à la boisson [du vin] et à l’écoute [de la musique]. Pendant son règne, [tout] le monde était occupé à des amusements, jugeait licite [la consommation] du vin (*nabīd*) et parlait du chant¹⁵².

Il [al-Walīd] était un débauché, un libertin, un buveur invétéré, presque sans religion. Le vendredi, il prononçait le sermon en état d’ivresse, jusqu’à ce Dieu délivrât de lui l’islam et les Musulmans¹⁵³.

¹⁵⁰ Sur la compositions des articles du *Kitāb al-aġānī*, voir H. Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs: Compilation and the author's craft in Abū l-Faraj al-Iṣḥāq al-Iṣḥāqī's Kitāb al-aghānī*, Londres, New York, 2003.

¹⁵¹ al-Ya‘qūbī, *Muṣākalat an-nās li-zamānīhim*, éd. W. Millward, Beyrouth, 1962, p. 21. Le même paragraphe chez al-Mas‘ūdī, *Murūġ ad-dabab wa-ma‘ādin al-ġawhar*, éd. Ch. Pellat, IV, Beyrouth, 1973 p. 50, § 2238.

¹⁵² aṭ-Ṭa‘ālibī, *Kitāb laṭā’if al-ma‘ārif*, éd. P. de Jong, Leyde, 1867, p. 71. Des jugements semblables se trouvent dans le *Kitāb at-tāġ*, A. Zākī, Le Caire, 1322 h. = 1914, p. 152 ; Ps. Ibn Qutayba, *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, éd. ‘A. Ṣūrī, II, Qom, 1413 h. = 1371 h. š., p. 151 ; al-Azdī, *Ta’rīḥ al-Mawṣil*, p. 51 ; Ibn aṭ-Ṭiṭṭaqa, *al-Faḥrī fī l-ādāb as-sultāniyya wa-d-duwal al-islāmiyya*, Beyrouth, 1400 h. = 1980, p. 134.

¹⁵³ Ibn al-‘Imrānī, *al-Imbā’ fī ta’rīḥ al-ḥulafā’*, Q. Samarrā’ī, Le Caire, 1421 h. = 2001, pp. 51-52. Un jugement semblable : Abū l-Faraj al-Iṣḥāqī, al-Aġānī, VII, p. 6. Chez al-Maqdisī, le court chapitre sur al-Walīd est dominé par l’introduction de l’historien : « l’on dit qu’il était le débauché, le fils du libertin ; il était adonné aux badinages et aux plaisirs (*wa-yuqāl labū al-ḥalī‘ b. al-fāsiq, wa-kāna ṣāḥib la‘b wa-labū*) ». *Al-bad’ wa-t-ta’rīḥ*, éd. Cl. Huart, VI, Paris, 1899, p. 51.

De même al-Amīn apparaît, à plusieurs occasions, dans le *Kitāb al-aġānī* d'Abū l-Faraġ comme dans d'autres sources, en relation avec les plaisirs et la musique. Dans les *Aġānī*, il est mentionné surtout en relation avec les poètes Abū l-'Atāhiya, Ḥusayn b. aḏ-Ḍaḥḥāk et le musicien Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī. Mais c'est notamment pour sa relation avec Abū Nuwās qu'al-Amīn est connu¹⁵⁴. Dans une grande partie de ces *aḥbār*, le calife se trouve lié aux plaisanteries grasses¹⁵⁵ et à la consommation de vin et aux banquets¹⁵⁶ ; mais c'est aussi sa relation avec son mignon Kawṭar qui soulève l'intérêt de la postérité¹⁵⁷.

De temps en temps, les deux califes, al-Walīd b. Yazīd et Muḥammad al-Amīn, se trouvent liés dans les sources. Ils apparaissent par exemple dans une liste, dressée par aṣ-Ṣūlī et reproduite par aṭ-Ṭa'ālibī dans son *Kitāb laṭā'if al-ma'ārīf*. Cette liste énumère tous les califes déçus. L'auteur de cette liste constate qu'il s'agit d'un calife sur six : al-Ḥusayn b. 'Alī (m. en 61/680), 'Abdallāh b. az-Zubayr (m. en 73/692), al-Walīd b. Yazīd, al-Amīn, al-Musta'in (r. 248/862-252/866) et al-Muqtadir (r. 295/908-320/932)¹⁵⁸. Mais les sources médiévales ne sont pas les seules à souligner les parallèles entre les deux personnages, des travaux modernes établissent aussi une relation entre eux. En ce sens, A. F. Rifā'ī écrit, dans son étude sur l'époque d'al-Ma'mūn, qu'al-Amīn partage le sort d'al-Walīd b. Yazīd (*wa-buwa* [al-Walīd b. Yazīd] *naṣīb Muḥammad al-Amīn*)¹⁵⁹. De même Francesco Gabrieli compare les deux souverains, en considérant leur légèreté :

¹⁵⁴ Voir par exemple, aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 958-967, 972-974 ; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ Baġdād*, éd. M. 'A. 'Aḥṭā, IV, Beyrouth, 1417 h. = 1997, pp. 109-111 ; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dīmašq*, XVI, Amman, 1987, pp. 102-104. Pour la littérature à caractère non-historique, voir surtout les ouvrages d'Abū Hiffān, *Aḥbār Abī Nuwās*, éd. 'A. A. Farrāġ, Le Caire, 1953, et d'Ibn Manzūr, *Aḥbār Abī Nuwās*, Beyrouth, 1412 h. = 1992 (= *Kitāb al-aġānī*, XXV), où al-Amīn apparaît presque à chaque page.

¹⁵⁵ Par exemple, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, XVIII, pp. 371-372.

¹⁵⁶ Par exemple, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, V, pp. 77-78.

¹⁵⁷ Voir par exemple, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, XX, pp. 57-58 ; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ Baġdād*, IV, pp. 109, 111 ; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dīmašq*, XVI, pp. 101-102. Sur les mignons et la tentative de la mère d'al-Amīn de faire naître en lui un intérêt pour les filles, voir aussi chez al-Mas'ūdī, *Murūġ aḏ-ḏabab*, V, p. 213, § 3451.

¹⁵⁸ aṭ-Ṭa'ālibī, *Laṭā'if al-ma'ārīf*, pp. 87-88. Une notice semblable, mais en vigueur seulement pour les califes 'abbāsides, se trouve aussi chez *Murūġ aḏ-ḏabab*, V, p. 204, § 3427.

¹⁵⁹ A. F. Rifā'ī, *'Aṣr al-Ma'mūn*, I, Le Caire, ²1346 h. = 1927, p. 190.

[Al-Amīn] se laisse unir aux plus légers et plus insouciants des Banū Umayyah, à un Yazīd II ou à un al-Walīd II, même si ce ‘abbāside amolli manque totalement de l’esprit vivant et brillant et de l’ardeur juvénile qui rendent encore sympathiques ces figures de califes damascènes¹⁶⁰.

L’appréciation des deux califes dans les sources médiévales, dont nous avons donné un aperçu, et la place qui leur est réservée par là dans la mémoire collective exigent des historiens médiévaux une prise de position. Pour exprimer leur point de vue, les historiens recourent à des stratégies différentes. Ces stratégies seront l’objet des chapitres suivants.

¹⁶⁰ « ...[al-Amīn] lo si può ricongiungere ai più leggeri e spensierati dei Banū Umayyah, a un Yazīd II o a un al-Walīd II, per quanto faccia del tutto difetto a questo rinfrollito ‘abbāside l’ingegno vivido e brillante e l’ardore giovanile che rendono ancor simpatiche quelle figure di Califfi damasceni. » F. Gabrieli, « La successione di Hārūn ar-Rašīd », p. 395.



Deuxième Partie

**CONCEPTIONS DE L'HISTOIRE
ET MISE EN INTRIGUE HISTORIQUE**

Note d'orientation

Dans la deuxième partie de notre recherche, nous allons nous intéresser à la conception de l'histoire et aux formes de mise en intrigue qui sont le résultat de ces conceptions. Cette partie répond donc aux considérations épistémologiques que nous avons faites dans le chapitre I de la première partie, notamment aux notions de paradigmatique et de configuration de l'histoire. Dans les chapitres qui suivent, nous considérerons les données historiques en tant que matière prenant forme sous la main de l'historien qui arrange les faits du passé selon son intention propositionnelle. Une telle étude ne peut cacher son caractère profondément aristotélien tant sur le plan des catégories de forme et matière que sur celui de la cohérence narrative à l'intérieur de l'intrigue (voir *Poétique*, chapitre 6).

L'étude des conceptions de l'histoire et des formes de la mise en intrigue permet de détacher les textes historiographiques de leur simple valeur de sources d'histoire politique et sociale. Une telle analyse s'intéresse, comme nous l'avons expliqué dans la première partie, aux processus du travail intellectuel des historiographes médiévaux. Elle essaie de saisir, au-delà de notices isolées sur des événements historiques, l'intrigue qui est l'expression des conceptions et des intérêts de l'historien. L'historien s'approche de ses sources par sa propre intention et soumet la matière historique à son propre façonnage qui est nécessairement une assimilation à son intérêt particulier de représentation¹⁶¹. Tout traitement de la matière historique est un essai de transformation et d'élaboration.

¹⁶¹ Sur la notion d'intention dans l'historiographie islamique médiévale, voir surtout M. R. Waldman, *Toward a theory of historical narrative: a case study in Perso-Islamicate historiography*, Columbus, 1980, pp. 3-25



L'historiographe prend en compte une partie plus ou moins vaste de la matière historique et la transforme en récit. La continuité discursive n'est qu'un des critères selon lesquels cette transformation en récit peut avoir lieu. Plus intéressant encore pour la question de la mise en intrigue et de la conceptualisation historique est la composition de l'ensemble des unités de sens. Celles-ci ne se trouvent pas toujours dans un contexte cohérent résultant d'une composition. Malgré cela, elles sont des pièces constitutives porteuses de message et elles ont leur signification et leur fonction en tant que potentiel de proposition de l'auteur. La proposition d'ensemble existe de façon implicite au niveau paradigmatique, peut être reconstruite à travers les unités de sens isolées et est d'une qualité innovante (c'est-à-dire plus qu'une collection et compilation de sources). La subsumption de la matière primaire historique sous la proposition d'ensemble visée par l'historien¹⁶² est un effort créatif et original de l'historiographe qui est donc non seulement compilateur, mais véritable auteur.

Nous étudierons, par la suite, ces procès à travers l'exemple des présentations d'al-Walīd b. Yazīd et d'al-Amīn. Il sera donc nécessaire de reprendre ces présentations dans les différents ouvrages historiographiques ; ces résumés peuvent paraître longs et surtout répétitifs. Ils sont toutefois nécessaires à la compréhension de l'intrigue auquel l'historien soumet les événements historiques et nous ne pourrions, par conséquent, nous passer de les faire de nouveau chaque fois que nous traiterons la représentation d'un nouvel historien. Il nous faut donc compter sur la patience du lecteur. Cette deuxième partie aboutira à une première réponse à la question herméneutique qui régit notre recherche, voulant élucider la fonction du fictif dans le récit historique, car nous nous proposons de montrer de quelle manière la matière historique est soumise à la volonté de l'historien de configurer son récit et à quelles fins cette configuration est destinée. Les événements du passé n'ont pas de fin en soi, nous nions donc toute finalité d'un événement. Si les fins auxquelles les historiens emploient les faits ne leur sont pas inhérentes, elles ne peuvent relever du réel historique, mais seulement de l'imaginaire de l'historien, pour utiliser la terminologie de W. Iser. La mise en intrigue sous le signe d'une conception de l'histoire est, par

¹⁶² Pour la subsumption d'un récit historique sous un sujet, dans ce cas sous celui de la *balāġa*, voir A. Hāmori, « Going down in style : The Pseudo-Ibn Qutayba's story of the fall of the Barmakis », in *PPNES*, III (1994), pp. 89-125.

conséquent, un acte de fiction de la part de l'historien et c'est pour cela qu'elle est significative pour notre question.

I. LA REPRÉSENTATION D'AL-WALĪD B. YAZĪD

1. *al-Madā'inī*

a) *Le corpus*

Le traitement de l'argumentation d'al-Madā'inī (135/752 - env. 228/843) pose un problème que nous ne rencontrerons pas chez les autres auteurs. Il s'agit de la transmission de son œuvre historique, car nous ne disposons de nos jours que d'extraits plus ou moins fidèles à la source - rédigés par des auteurs postérieurs. A deux exceptions près, les originaux de ses œuvres sont perdus¹⁶³. Pour notre étude, il faut donc restituer un texte à partir de morceaux transmis chez des historiens postérieurs. Nous nous appuyons ici sur une synopsis des versions transmises chez al-Balāḍurī, aṭ-Ṭabarī et Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī. La version du *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq* dépend d'al-Balāḍurī et elle est ici, par conséquent, d'une moindre importance. Nous envisageons de travailler sur la base d'une synopsis, car il est impossible de restituer une version originelle. Non seulement nous manquons de critères permettant de décider ce qui serait à rejeter comme ajout postérieur, mais nous ne pouvons être certain de l'existence d'une version originelle unique¹⁶⁴.

Pour établir le corpus sur une base solide de texte, nous avons choisi le matériel selon deux critères: la cohérence du contenu et la voie de transmission. Il est nécessaire d'opérer ce choix pour être sûr que le matériel que nous traiterons

¹⁶³ Les ouvrages conservés sont *Kitāb al-murdiḥāt min Qurayṣ* et *Kitāb at-ta'āzī*. Voir *Et*, V, col. 947a, art. « al-Madā'inī », (U. Sezgin)

¹⁶⁴ Sur le problème du texte originel dans la littérature arabe classique, cf. A. Cheikh-Moussa, *De l'adab*, pp. 69-80 ; A. Cheikh-Moussa, H. Toelle & K. Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes », p. 529, n. 12. Toutes ces remarques se rapportent à la littérature d'*adab*, certes, mais elles sont valables en bonne partie aussi pour l'historiographie, notamment pour les œuvres d'*abḥār* dont la manière de compiler les traditions est la même que celle de la plupart des œuvres d'*adab*.

proviennne, avec une certaine probabilité, du même contexte. Le fait qu'un texte ne soit pas inclus dans ce corpus ne veut nullement dire qu'il ne provient pas d'al-Madā'inī, mais seulement qu'il ne provient pas du récit que nous avons choisi pour notre étude. Ce récit est l'histoire de la jeunesse, du califat et de l'assassinat d'al-Walid b. Yazīd. Il est le seul récit à s'étendre sur un certain nombre de pages avec une cohérence sur le plan du contenu. Les autres traditions se présentent comme des fragments isolés qui semblent avoir été rassemblés au cours de la transmission de l'œuvre d'al-Madā'inī dans les collèges (*mağālis*)¹⁶⁵.

En ce qui concerne la voie de transmission, on peut cerner un corpus de traditions, dans l'œuvre d'aṭ-Ṭabarī et d'Abū l-Farağ al-Iṣfahānī respectivement, qui ont été transmises ensemble. Dans l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī, toutes les traditions sur l'histoire de la jeunesse d'al-Walid, de son califat et de son assassinat sont parvenues à aṭ-Ṭabarī par l'*isnād* Aḥmad b. Zuhayr (m. en 279/892)¹⁶⁶ < al-Madā'inī. Chez Abū l-Farağ, on ne trouve pas toutes les traditions à ce sujet, mais toutes celles qui s'y trouvent ont été transmises par un chemin commun : Abū l-Farağ < al-Ḥasan b. 'Alī (m. en 291/903)¹⁶⁷ < Aḥmad b. al-Ḥārīṭ al-Ḥarrāz (m. en 258/872)¹⁶⁸ < al-Madā'inī. Ce fait est un indice suggérant l'existence d'une source commune transmise dans son ensemble. Chacun des deux corpus – celui d'aṭ-Ṭabarī et celui d'Abū l-Farağ – contient une partie de matière particulière qui ne se trouve pas dans l'autre. Si ce matériel ne convenait pas au critère du contenu, c'est-à-dire qu'il interromprait la suite de l'histoire, il a été exclu de notre corpus. Il semble certain que la composition de ce corpus est l'œuvre d'al-Madā'inī et qu'il n'ait pas été formé au cours de la transmission dans les collèges. La ressemblance des trois versions chez al-Balāḍurī, aṭ-Ṭabarī et Abū l-Farağ et leur indépendance l'une de l'autre ne peuvent s'expliquer que par une même origine. Vu la proximité chronologique d'al-Balāḍurī à al-Madā'inī et leur relation de

¹⁶⁵ St. Leder, *Das Korpus al-Haiṭam ibn 'Adī*, pp. 245-246, a montré qu'une telle compilation a eu lieu pour le cas d'al-Hayṭam b. 'Adī en supposant qu'une œuvre historique cohérente n'existait pas de son vivant. Voir aussi id., « Authorship and transmission in unauthored literature », pp. 67-81 ; Ch. R. Robinson, *Islamic historiography*, Cambridge, 2003, pp. 37-38.

¹⁶⁶ Cf. *GAS*, I, pp. 319-320.

¹⁶⁷ Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Mutawakkil. Sur lui, cf. al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Ta'riḥ Bağdād*, VII, p. 381.

¹⁶⁸ Cf. *GAS*, I, pp. 318-319 ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabi*, I, p. 189.

maître-disciple, il semble certain que la source commune des trois traditions n'est pas une compilation postérieure mais l'œuvre d'al-Madā'inī lui-même.

En relation avec al-Walīd b. Yazīd, al-Madā'inī rapporte aussi des traditions relatives à d'autres sujets : les événements au Ḥurāsān et des récits sur l'amour d'al-Walīd pour Salmā dont nous ne tiendrons pas compte ici. Les récits d'amour ne sont pas traités parce qu'ils ne semblent pas provenir de la même source. Quant aux traditions concernant le Ḥurāsān, leur provenance peut être établie avec plus de certitude¹⁶⁹, mais elles ne s'intéressent pas particulièrement à al-Walīd et ne le mentionnent que rarement.

Dans le corpus sur lequel nous nous appuyons par la suite, il apparaît assez clairement qu'al-Madā'inī compile plusieurs rapports de témoins oculaires et, pour l'assassinat, d'une collection de traditions réunies par un certain 'Amr b. Marwān al-Kalbī¹⁷⁰. Il n'importe pas pour notre question de savoir si ces témoins oculaires sont fictifs ou non. Ce qui importe, c'est le lien qui unit ces traditions et qui en fait un récit cohérent, car c'est à une composition d'ensemble que vise al-Madā'inī. Le fil conducteur dans cette composition est la volonté de trouver les causes de ce qui se produit autour d'al-Walīd et de son cousin et adversaire Yazīd.

Dans un premier temps, al-Madā'inī veut trouver la cause de la dégradation qui apparaît dans les relations entre le calife Hišām et l'héritier al-Walīd. Ensuite, il propose toute une liste de raisons de la conjuration qui mène à l'assassinat d'al-Walīd. Cette liste n'est cependant pas dressée dans le but de justifier les assassins ni de légaliser leur révolte. Al-Madā'inī n'écrit donc pas pour le compte de l'un des deux partis, d'autant moins qu'à son époque le régime umayyade est depuis longtemps renversé et que les prétentions des combattants sont révolues. En revanche, il n'omet guère de signaler l'importance des événements pour la révolution 'abbāsīde dont la phase militaire commence au cours des troubles qui

¹⁶⁹ G. Rotter, « Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inīs in Ṭabarīs Annalen », pp. 122-123, suppose que ce qu'aṭ-Ṭabarī rapporte au sujet du Ḥurāsān provient du « vrai Madā'inī » tiré directement de sa monographie *Kitāb futūḥ Ḥurāsān*. C'est la formule *ḍakara* qui indique, selon la méthode même d'aṭ-Ṭabarī, la forme de *wiḡāda*, c'est-à-dire la citation directe.

¹⁷⁰ 'Amr b. Marwān al-Kalbī nous est d'ailleurs inconnu ; on peut seulement constater qu'il transmet des traditions historiques sur les événements en Syrie durant la *fitna* à la fin de l'époque umayyade. Même chez Ibn 'Asākir il ne figure comme autorité que dans ces mêmes récits. Voir aussi Ḥ. al-'Asālī, « Al-Madā'inī », pp. 481, 483.

éclatent après l'assassinat du calife, d'abord en Syrie, puis au Ḥurāsān. Or, al-Madā'inī ne le souligne pas en intervenant de la voix du narrateur, il se sert plutôt d'allusions comme nous le verrons dans les pages qui suivent.

b) Les relations entre al-Walīd et Hišām et l'avènement d'al-Walīd

Le début du récit varie considérablement dans les différentes traditions que l'on trouve dans la chronique d'aṭ-Ṭabarī, chez al-Balāḍurī dans les *Ansāb al-ašrāf*, dans le *Kitāb al-ʿuyūn wa-l-ḥadāʾiq* et enfin dans les *Aḡānī* d'Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī. Ces compilateurs résumant, chacun à sa manière, le prélude à la dégradation des relations entre le calife Hišām b. ʿAbdalmalik et le prince héritier al-Walīd b. Yazīd¹⁷¹. Aṭ-Ṭabarī est le seul à rapporter un récit détaillé sur le pèlerinage d'al-Walīd en l'an 112/731 : Hišām veut séparer son neveu et successeur al-Walīd de son précepteur ʿAbdaššamad b. ʿAbdalʿaʿlā aš-Šaybānī ainsi que du reste de ses commensaux. Dans ce dessein, il l'envoie en pèlerinage, mais al-Walīd emmène avec lui des chiens et un pavillon de plaisir pour le planter sur la Kaaba. Ses compagnons réussissent à le détourner de ce projet, craignant pour la sécurité du prince héritier. Malgré tout, le peuple se rend compte de ses frivolités (*wa-zaḥara li-n-nās minḥū tabāwunun bi-d-dīn wa-stiḥfāfun bibi*)¹⁷².

C'est ici que commencent à se concorder les récits des différents compilateurs. Les frivolités mentionnées sont la raison pour Hišām d'essayer de persuader al-Walīd de renoncer à son droit de succession en faveur de Maslama, le fils de Hišām, mais al-Walīd se refuse à cette proposition. Hišām procède alors en secret et trouve un certain soutien, mais al-Walīd n'arrête pas ses excès, ce qui amène Hišām à douter de sa ferveur religieuse. Ce dernier lui répond dans un poème et se déclare adhérent de la religion d'Abū Šākir, c'est-à-dire de Maslama b. Hišām qui porte ce sobriquet. Hišām blâme alors son fils pour son style de vie qui donne lieu à ses adversaires de le railler, alors qu'il est destiné à prendre un jour la charge de calife. Maslama, lui aussi, est envoyé en pèlerinage et se

¹⁷¹ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, f. 155b (le texte d'al-Balāḍurī sur le califat d'al-Walīd a été publié par D. Derenk, *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd*, en attente de la publication du volume sur les derniers Umayyades à Beyrouth, nous citons ici quand même la pagination du ms. Reisülküttap 598, vol. II) ; Abū l-Faraġ, *al-Aḡānī*, VII, pp. 6-7.

¹⁷² aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, pp. 1741-1742.



distingue par des actes pieux, contrairement au comportement qu'al-Walīd a montré à la même occasion¹⁷³.

L'antipathie de Hišām envers son successeur présumé s'exprime par des tracasseries qui poussent al-Walīd à quitter la cour d'ar-Ruṣāfa pour se retirer au château d'al-Azraq dans le désert syrien. Il laisse son secrétaire 'Iyāḍ b. Muslim à la cour pour obtenir des informations. Pendant un cénacle tenu dans le refuge d'al-Walīd, 'Abdaššamad, le précepteur du prince, exprime dans un poème son espoir que son maître devienne bientôt calife. Les vers reviennent aux oreilles de Hišām qui réduit la pension d'al-Walīd et lui ordonne d'écarter 'Abdaššamad de son entourage. Al-Walīd obéit et demande pardon à Hišām, tout en affirmant l'innocence de son précepteur. En contrepartie, il demande au calife de lui envoyer son intime Ibn Suhayl¹⁷⁴, mais Hišām le soumet à la torture et fait en outre emprisonner 'Iyāḍ b. Muslim, ayant appris qu'il envoie des rapports à al-Walīd. Le prince commence alors à craindre Hišām et exprime dans un poème ses sentiments face à l'ingratitude de son oncle¹⁷⁵. En ce qui concerne la configuration du récit, on constate que le narrateur vise à rendre évidente l'impuissance du prince al-Walīd face au pouvoir du calife Hišām. Par la mise en vers, la configuration des personnages – du calife abusant de son pouvoir et du prince souffrant des mesures tyranniques de son prédécesseur – acquiert un caractère exemplaire qui la fait sortir de l'individuel et de l'événementiel.

Reprenons le récit d'al-Madā'inī. Al-Walīd reste dans son château dans le désert jusqu'à la mort de Hišām. Un jour qu'il rumine des pensées sombres sur l'injustice de Hišām et sur son propre avenir, il se décide à faire une promenade dans les environs. Tout d'un coup, il remarque un nuage de poussière et voit arriver deux messagers en provenance d'ar-Ruṣāfa. Il craint le pire, mais les deux le saluent du titre de calife et lui annoncent la mort de Hišām. Interrogés sur ce qui s'est passé, ils rapportent que, après la mort du calife, 'Iyāḍ b. Muslim a fait fermer les magasins et les trésors califaux, au point qu'on ne disposait même pas

¹⁷³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1742-1743 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 155b-156a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 114-115 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, pp. 6-9.

¹⁷⁴ 'Abdallāh b. Suhayl dirigeait, selon Abū l-Faraḡ, l'administration de Damas et celle d'autres contrées, *al-Aḡānī*, VIII, p. 15.

¹⁷⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1743-1747 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 156b-157a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 116-117 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, pp. 14-16, 19-20.

d'une cuvette ni d'un linceul pour le souverain défunt. Al-Walīd détache un fidèle à ar-Ruṣāfa pour établir une liste des biens califaux et pour arrêter la famille de Hišām, à l'exception de Maslama qui a plaidé la cause d'al-Walīd auprès de son père. Puis, al-Walīd prononce des vers invectivant Hišām¹⁷⁶. Si l'on considère la structure narrative de ce récit, on remarque que toute la scène est très vivante. Elle jette d'abord la lumière sur le souci du prince, puis elle rapporte sa crainte à l'arrivée des messagers pour passer enfin au soulagement qui se tourne rapidement en rancœur envers son prédécesseur. L'épisode met donc en relief toute la psychologie du prince entre l'état d'impuissance, à la merci de son oncle, et le triomphe qui le met à la place de son adversaire.

La fin du récit d'al-Madā'inī sur l'avènement d'al-Walīd est la suivante. Après son avènement, al-Walīd reçoit les missives d'allégeance des provinces, dont une lettre de Marwān b. Muḥammad dans laquelle ce dernier l'appelle à la générosité vis-à-vis de ses sujets¹⁷⁷. Puis al-Madā'inī rapporte les premiers actes administratifs du nouveau calife qui sont l'institution de pensions pour les malades et les aveugles, l'équipement des combattants des expéditions estivales contre le territoire byzantin ainsi que l'approvisionnement des pèlerins¹⁷⁸.

c) Les raisons et les circonstances de l'assassinat d'al-Walīd

La plupart des traditions sur l'assassinat d'al-Walīd (*maqṭal al-Walīd*) sont rapportées par al-Balāḍurī¹⁷⁹, par aṭ-Ṭabarī¹⁸⁰ et par l'auteur anonyme du *Kitāb al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq*¹⁸¹. Dans le *Kitāb al-aġānī*¹⁸² Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī cite les mêmes traditions sur l'assaut de la forteresse d'al-Baḥrāʾ, mais il donne une explication particulière des raisons de la conjuration. Il s'agit là évidemment d'un

¹⁷⁶ aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, pp. 1750-1752 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, ff. 158b-159a ; Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 21-22.

¹⁷⁷ aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, pp. 1752-1754 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, ff. 159b-160a ; *al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq*, pp. 124-125.

¹⁷⁸ aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, pp. 1754-1755 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, f. 159b ; *al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq*, pp. 123-124.

¹⁷⁹ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, ff. 163b-169a.

¹⁸⁰ aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, pp. 1775-1812.

¹⁸¹ *al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq*, pp. 130-147.

¹⁸² Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 85-95.

résumé de la longue exposition d'al-Balāḍurī et d'aṭ-Ṭabarī. On peut classer le matériel en deux parties : 1. les facteurs qui mènent à la conjuration contre al-Walīd ; 2. la conjuration elle-même, la campagne contre le calife et son assassinat.

Il convient d'abord d'étudier les facteurs qui mènent à la conjuration. Al-Madā'inī propose plusieurs raisons pour l'assassinat d'al-Walīd, notamment l'opposition de plusieurs groupes : 1. Le peuple (*an-nās*) et l'armée syrienne ; 2. les fils de son oncle Hišām ; 3. les fils d'un autre oncle, al-Walīd b. 'Abdalmalik, en particulier Yazīd b. al-Walīd ; 4. Sa'īd b. Bayhas¹⁸³ et Ḥālīd b. 'Abdallāh al-Qasrī ; 5. la secte religieuse des Qadarites ; 6. la fédération tribale des Yaman ; 7. les Banū l-Qa'qā'. Retraçons brièvement les raisons de l'hostilité de ces groupes.

1. Le peuple (*an-nās*) et l'armée syrienne se fâchent contre al-Walīd à cause de son penchant pour les plaisirs, la chasse et les amusements (*ṣāhib labwin wa-ṣaydin wa-laddātin/ṣāhib ṣaydin wa-tabattukin wa-laddātin*). C'est pourquoi le calife se retire dans des lieux déserts¹⁸⁴.

2. La famille de Hišām est irritée à cause de l'humiliation de Sulaymān b. Hišām¹⁸⁵. Al-Walīd l'a fait fouetter et raser la tête avant de le bannir à Amman où il fut incarcéré. Un deuxième fils de Hišām et d'autres membres de la

¹⁸³ Sa'īd b. Bayhas n'apparaît pas dans les sources ailleurs.

¹⁸⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1776 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 163b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 130-131.

¹⁸⁵ Sulaymān, un des fils du calife Hišām b. 'Abdalmalik, a acquis des mérites par les nombreuses campagnes qu'il a dirigées contre le territoire byzantin. Emprisonné par al-Walīd à Amman, il sort de la prison après l'assassinat du calife, saisit le Trésor public d'Amman et se rend à Damas, en accusant al-Walīd d'apostasie. Puis, il est envoyé par le nouveau calife Yazīd b. al-Walīd pour écraser l'insurrection de la population de Homs qui s'est révoltée au nom des fils d'al-Walīd b. Yazīd. Il réussit à étouffer cette révolte et est ensuite chargé de restaurer l'ordre dans les circonscriptions de Filasṭīn et d'al-Urdunn où la population se soulève également contre le règne de Yazīd. Lorsque Marwān b. Muḥammad se révolte contre le califat d'Ibrāhīm b. al-Walīd, le frère de Yazīd, Sulaymān b. Hišām se trouve parmi les partisans d'Ibrāhīm et est envoyé contre Marwān. Mais il ne réussit pas à repousser l'avance de Marwān sur la ville de Damas. Par la suite, il fait partie de ceux qui décident d'assassiner les deux fils d'al-Walīd b. Yazīd qui sont détenus dans la prison. Ensuite, il doit abandonner Damas aux troupes de Marwān. Avec Ibrāhīm, le calife déchu, Sulaymān prête serment d'allégeance à Marwān b. Muḥammad, mais, peu de temps après, il se met à la tête d'une révolte de l'armée de Marwān et prétend au califat. Vaincu par Marwān, il doit s'enfuir à Kūfa où il s'allie à la rébellion ḥārīgite d'aḍ-Ḍaḥḥāk b. Qays. Après la défaite de ce dernier, il prend la fuite vers l'Inde. Plus tard, il est reçu par le calife 'abbāsīde as-Saffāh avant d'être mis à mort par ce même souverain. Cf. G. R. Hawting, *The first dynasty of Islam*, pp. 97-102 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index ; al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 430-431.

famille sont soumis à la torture pour qu'ils prêtent le serment d'allégeance à al-Ḥakam et 'Uṣmān, les fils d'al-Walid¹⁸⁶.

3. Les fils d'al-Walid b. 'Abdalmalik sont courroucés par l'enlèvement d'une esclave de la famille et le refus d'al-Walid b. Yazid de la renvoyer¹⁸⁷.

4. Sa'īd b. Bayhas est emprisonné par le calife pour avoir refusé de prêter serment d'allégeance aux fils mineurs d'al-Walid et proposé d'instituer, à leur place, un petit-fils du calife al-Walid b. 'Abdalmalik. Ḥālid b. 'Abdallāh al-Qasrī, lui aussi, refuse de prêter la *bay'ā* à des mineurs dont il n'accepte pas le témoignage juridique ni le rôle d'imam dans la prière. Ses amis essaient de l'exciter contre al-Walid, qui est accusé de se livrer aux frivolités (*muḡūn*) et au libertinage (*fisq*), mais Ḥālid refuse de se révolter contre le calife¹⁸⁸.

Les deux familles de Hišām et d'al-Walid reprochent au calife d'être incroyant (*kufī*) et hérétique (*zandaqā*) et d'abuser des femmes et concubines de son père (*ḡiṣyān ummahāt aulād abīhi*). Ils l'accusent d'ailleurs de tenir prêts cent carcans destinés à cent membres des Banū Umayya. Yazid b. al-Walid est le plus acharné de ce groupe (*ašaddubum*) et le peuple le suit en raison de sa dévotion (*nusk*)¹⁸⁹.

5. Un groupe de Qadarites, exilé par Hišām sur l'île de Dahlak dans la Mer Rouge, attend d'al-Walid b. Yazid la permission de rentrer. Mais le calife refuse, si bien que leur chef annonce la mort d'al-Walid dans les dix-huit mois à venir ainsi que la chute de sa dynastie (*abl baytibī*)¹⁹⁰.

6. Une fraction des Quḏā'a et des Yaman installés à Damas s'adresse à Ḥālid al-Qasrī en vue de le persuader de se mettre à la tête d'une rébellion. Il refuse, mais promet de garder, vis-à-vis des autorités califales, le silence sur leur proposition¹⁹¹.

¹⁸⁶ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1776 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 163b-164a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, p. 131.

¹⁸⁷ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1776.

¹⁸⁸ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1776-1777 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 164a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 131-132.

¹⁸⁹ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1777 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 164a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, p. 132.

¹⁹⁰ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1777-1778 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 164a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, p. 132. Pour le rôle des Qadarites dans l'assassinat d'al-Walid, voir J. van Ess, « Les Qadarites et la ḡailāniyya de Yazid III », pp. 269-286.

¹⁹¹ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1778 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 164a-164b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 132-133.

7. Sous le règne d'al-Walīd, al-Walīd et 'Abdalmalik b. al-Qa'qā'¹⁹² s'enfuient de la prison où ils sont détenus depuis le califat de Hišām. Al-Walīd b. Yazīd les fait arrêter et mettre à mort ensemble avec deux autres membres de leur famille¹⁹³.

Vu le nombre de raisons qu'al-Madā'inī fournit pour le meurtre d'al-Walīd, il est évident qu'il ne cherche pas d'explication simple. L'explication d'al-Madā'inī ne laisse d'ailleurs pas de doute sur le fait que l'opposition au calife soit due exclusivement à ses mesures politiques. La plupart de ces mesures sont en relation avec l'accession d'al-Walīd au trône, avec la défense de son pouvoir contre des rivaux potentiels (les fils de Hišām) et surtout avec sa volonté d'assurer la succession de ses propres fils al-Ḥakam et 'Utmān. L'opposition des Yaman est d'une autre nature: elle est provoquée par le traitement infligé à Ḥalīd al-Qasrī qui appartient à leur confédération tribale. Il s'agit donc d'un conflit tribal né de l'obligation des Yaman de venger un membre de leur tribu. Vu l'importance des facteurs politiques, l'argument de l'insouciance et de la débauche du calife qui est produit à plusieurs reprises apparaît plutôt comme un prétexte.

Venons-en à la deuxième partie, les circonstances de la conjuration elle-même et l'assassinat du calife. Elle commence par le serment d'allégeance prêté par les Yaman à Yazīd b. al-Walīd. Mais, évidemment, Yazīd n'est pas le personnage le plus réputé et le plus influent de la famille, car on lui donne le conseil de consulter son frère al-'Abbās, le chef de la famille marwānide. Si al-'Abbās prête le serment d'allégeance à Yazīd, personne ne s'opposera à lui, lui dit-on. Sinon, il faudrait prétendre avoir obtenu son allégeance pour être communément accepté comme calife¹⁹⁴. Yazīd b. al-Walīd demande donc à al-'Abbās son opinion. Ce dernier le met en garde de rompre son serment d'allégeance, en lui

¹⁹² al-Walīd b. al-Qa'qā' est d'abord lieutenant à Herāt (à l'est de l'Iran, en Afghanistan actuel) pour al-Ġunayd b. 'Abdarrāḥmān, le gouverneur du Ḥurāsān. Quelques années plus tard, on le retrouve comme dirigeant d'une campagne contre le territoire byzantin, peut-être en sa fonction de gouverneur de la circonscription de Qinnaṣrīn, fonction qu'il assume pour le compte de Hišām. Il semble être tombé en disgrâce auprès de Hišām à cause d'une affaire familiale à la suite de laquelle Hišām le fait fouetter et emprisonner. Voir aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index. Sur son frère 'Abdalmalik, on sait seulement qu'il est gouverneur de Homs pour le compte de Hišām et qu'il est emprisonné avec son frère. al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 159a ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1783.

¹⁹³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1783 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 159a-159b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 121-123.

¹⁹⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1784 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 164b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, p. 133.

rappelant que c'est un crime contre la religion ; de plus, il le menace de révéler sa conjuration au calife al-Walīd. Yazīd continue pourtant en secret de recevoir la *bay'a* des notables et des chefs tribaux. Ensuite, il fait une deuxième demande auprès d'al-'Abbās, mais celui-ci persiste dans son opinion et essaie d'en persuader son frère, mais en vain, car Yazīd ne s'incline pas.

Al-Walīd b. Yazīd, averti des préparations de ses adversaires, prévoit que les Banū Marwān jouent avec le feu et qu'ils se mèneront à leur propre perte (*wa-law 'alīma Banū Marwān annahum innamā yūqidūna 'alā radfin yalqawnahū fī aḡwāfibim mā fa'alū*)¹⁹⁵. Lorsque le gouverneur de l'Arménie, Marwān b. Muḥammad, est mis au courant des intrigues de Yazīd, il essaie de gagner Sa'īd b. 'Abdalmalik, un oncle de Yazīd¹⁹⁶, pour s'introduire dans le cercle des conjurés et découvrir leur projet. La lettre envoyée par Marwān à Sa'īd est pleine d'avertissements contre la discorde à l'intérieur de la famille régnante et évoque des conséquences graves, telles que la chute de la dynastie. Sa'īd remet la lettre à al-'Abbās b. al-Walīd pour que ce dernier admoneste Yazīd; celui-ci jure de ne pas exciter les gens contre le calife et al-'Abbās lui fait confiance¹⁹⁷. Bišr b. al-Walīd¹⁹⁸, un frère d'al-'Abbās et de Yazīd, plaide aussi auprès d'al-'Abbās pour la destitution du calife, mais al-'Abbās refuse, craignant la mort des Banū Marwān (*azunnu Allāh qad adīna fī halākikum*)¹⁹⁹.

Après avoir obtenu l'allégeance du chef du village d'al-Mizza, près de Damas, Yazīd se retire dans une maison de la capitale, tandis que ses fidèles occupent,

¹⁹⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1784-1785 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 164b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 133-134.

¹⁹⁶ Sa'īd b. 'Abdalmalik b. Marwān est gouverneur de Filasṭīn pour le compte d'al-Walīd b. Yazīd. Plus tard, on le retrouve à la cour de Marwān b. Muḥammad. Voir aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index. Selon une notice rapportée par Ibn 'Asākir, il serait mort à l'avènement de Yazīd b. al-Walīd (ce qui contredirait les informations données par aṭ-Ṭabarī) ou dans le massacre des Umayyades à Nahr Abī Fuṭrus en 132/750. *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, VII, p. 310. La date de 132 est confirmée par Ibn Taḡrībī, *an-Nuḡūm az-zāhira*, Le Caire, [s. d.], I, p. 322.

¹⁹⁷ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1785-1787 (il est le seul à rapporter l'ensemble de la lettre, al-Balāḍurī n'en donne qu'une version abrégée ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq ne donne qu'un bref résumé de son contenu) ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 164b-165a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 134-135.

¹⁹⁸ Bišr, un des nombreux fils du calife al-Walīd b. 'Abdalmalik, menait plusieurs campagnes contre le territoire byzantin avant de s'allier à la conjuration contre al-Walīd b. Yazīd. Après l'assassinat de ce dernier, il devient gouverneur de la circonscription de Qinnasrīn où il est affronté par Marwān b. Muḥammad. Devenu calife, ce dernier le fait mettre en prison où il reste probablement jusqu'à sa mort. Cf. *EF*², I, col. 1244a, art. « Bišr b. al-Walīd », (L. Vecchia Vaglieri).

¹⁹⁹ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1787-1788 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, p. 86.

pendant la nuit, la grande mosquée et arrêtent les fonctionnaires du calife. Ensuite, plusieurs groupes provenant des environs de la capitale arrivent à la mosquée pour se rallier à la cause de Yazīd. Les insurgés réussissent à faire prisonnier le gouverneur de Damas pour le compte d'al-Walīd et à s'assurer du Trésor pour le remettre à Yazīd qui engage d'autres combattant pour sa campagne contre le calife²⁰⁰.

A ce point du récit, al-Madā'inī change de perspective : il quitte les événements à Damas autour de Yazīd pour se tourner vers le calife al-Walīd et ses compagnons. Le calife est avisé de la révolte dans la capitale par un de ses *mawālī* qui arrive à la cour après une chevauchée forcée. Le calife averti se montre bien ingrat en infligeant à ce messenger cent coups de fouet. Ensuite, il expédie un fidèle à Damas, mais celui-ci abandonne son maître en chemin et prête allégeance à Yazīd.

Au moment de la révolte, le calife séjourne à al-Azraq, près d'Amman. On lui conseille de se retirer dans la ville fortifiée de Homs. Durant sa fuite, on lui propose plusieurs lieux de refuge, parce que les persécuteurs s'approchent, mais le calife se refuse à se retirer dans aucun de ces lieux à cause de leurs noms sinistres, dont al-Baḥrā' (« la puante ») où il doit se réfugier, malgré tout, car ses adversaires ont déjà saisi son bagage. C'est à ce moment qu'un messenger de Yazīd arrive pour rappeler au calife les commandements du Livre de Dieu et de la sunna du Prophète (*kitāb Allāh wa-sunnat nabīyihī*), mais ce messenger est tué par un *mawla* d'al-Walīd. Puis, le calife fait hisser le drapeau dont Marwān b. al-Ḥakam s'est servi à al-Ġābiya. On se rappelle qu'à al-Ġābiya, près de Damas, Marwān b. al-Ḥakam, le premier calife marwānide (64/684-65/685), a obtenu l'allégeance de la majorité des tribus yamanites face au jeune Ḥālīd b. Yazīd b. Mu'āwiya, le prétendant sufyanide. A son exemple, al-Walīd essaie évidemment de se rallier les tribus yamanites sous son drapeau²⁰¹.

Dans la forteresse d'al-Baḥrā', al-Walīd attend le renfort d'al-'Abbās b. al-Walīd, mais celui-ci est arrêté en chemin par un contingent de Yazīd et forcé

²⁰⁰ aḡ-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, II, pp. 1788-1795 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 165a-166a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 135-138 ; Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 87-90.

²⁰¹ Cf. J. Wellhausen, *Das arabische Reich*, pp. 107-114 ; F. Buhl, « Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684 », in *ZfA*, XXVII (1912), pp. 50-64 ; R. Sellheim, « Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680-692) : Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft. », in *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main*, VIII (1969), pp. 102-103 ; G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg*, Wiesbaden, 1982, pp. 133-151.

de prêter allégeance à son frère. Quand les troupes de Yazīd hissent le drapeau d'al-'Abbās et proclament avoir pris le parti de Yazīd, al-'Abbās invoque « une ruse de Satan (*ḥud'a min ḥuda' aš-šayṭān*) » et prédit la fin des Banū Marwān. Dans les escarmouches entre les deux camps, les partisans de Yazīd font entendre le cri de guerre : « *uqtulū 'aduwu Allāh qatlat qawm Lūṭ!* (Tuez l'ennemi de Dieu comme le peuple de Lot fut tué !) ». Lorsque 'Abdal'azīz, le commandant de la troupe de Yazīd, assiège le château, al-Walīd demande à parler à un homme de noble origine et de probité reconnue et Yazīd b. 'Anbasa as-Saksakī se met à sa disposition. Le calife lui demande s'il n'a pas couvert de bienfaits les habitants de Syrie, mais Yazīd b. 'Anbasa réplique qu'on ne le blâme pas pour ses mesures politiques mais pour son style de vie personnel, donc pour son attachement à ce que Dieu a prohibé (*intihāk mā ḥarrama Allāh*), pour sa consommation de vin (*šurb al-ḥamr*), pour ses relations sexuelles avec les femmes de son père (*nikāḥ ummahāt awlād abīka*) et pour son dédain des commandements de Dieu (*istihfāfika bi-amr Allāh*). Al-Balāḍurī et le *Kitāb al-'uyūn wa-l-ḥadā'iq* ajoutent encore ses relations avec les garçons (*ityānika d-ḍukūr*). Al-Walīd réfute ces accusations et se retire à l'intérieur du château où il ouvre un exemplaire du Coran. Par ce geste, il fait référence à l'assassinat de 'Uṭmān b. 'Affān, le troisième calife, et l'exprime par sa propre voix : « *yawmun ka-yawm 'Uṭmān* ([Ceci est] un jour comme le jour de 'Uṭmān) »²⁰².

Montés sur le mur de la forteresse, les assaillants trouvent le calife en train de lire le Coran. Le premier à l'atteindre veut le faire prisonnier mais les autres se jettent sur le calife et le mettent à mort. Ils lui coupent la tête et la remettent à Yazīd avec la nouvelle de la victoire. A la demande de Yazīd, Yazīd b. 'Anbasa as-Saksakī lui répète sa conversation avec al-Walīd et lui rappelle le présage du calife : « La discorde entre vous ne sera jamais guérie, ni le désarroi mis en ordre, ni ne se mettront d'accord vos langues (*lā yurtaqu fatqukum wa-lā yulammu ša'aṭukum wa-lā taḡtami'u kalimatukum*) ! »²⁰³

Ce *ḥabar* tend nettement à considérer le meurtre d'al-Walīd comme le prélude à la révolution 'abbāsīde. Sans que les 'Abbāsīdes ou leur propagande soient

²⁰² aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1797-1800 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 166b ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 140-141 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, pp. 91-93.

²⁰³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1800-1801 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 166b-167a ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 141-142 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, p. 93.

mentionnés, les personnes engagées dans l'affaire sont montrées comme étant bien conscientes du danger qu'une discorde à l'intérieur de la famille marwânide risquerait de provoquer la chute de la dynastie. Ce sont, bien sûr, ceux qui prennent le parti d'al-Walīd qui ne cessent de mettre en garde contre une telle discorde. Mais ces avertissements gagnent leur importance seulement après-coup, c'est-à-dire après la chute des Umayyades et l'établissement du califat 'abbāsīde, sans ce fait, ils ne mériteraient pas d'être cités. Rappelons-les brièvement : c'est d'abord al-Walīd lui-même, apprenant les machinations de Yazīd à Damas, qui prédit la chute des Banū Marwān (chez aṭ-Ṭabarī, II, p. 1785) ; ensuite, Marwān b. Muḥammad intervient, en alléguant dans sa lettre que toute discorde représente un danger mortel pour la famille régnante (aṭ-Ṭabarī, II, p. 1786) ; al-'Abbās b. al-Walīd refuse de s'allier à Yazīd avec l'argument qu'il craint la perte des Banū Marwān (aṭ-Ṭabarī, II, pp. 1787-1788) et il répète cette appréhension au moment où il est forcé de joindre les troupes de Yazīd (aṭ-Ṭabarī, II, p. 1799). Mais le plus frappant est le fait que le *ḥabar* se termine par la reproduction d'un tel avertissement énoncé par al-Walīd peu de temps avant sa mort (aṭ-Ṭabarī, II, p. 1801). Il n'est certainement pas exagéré, par ailleurs, de considérer que la lecture du Coran par le calife assassiné et la référence au meurtre de 'Uṭmān b. 'Affān sont destinées à annoncer la guerre civile (*fitna*) qui éclate après l'assassinat d'al-Walīd, comme se fut le cas après le meurtre de 'Uṭmān.

Aṭ-Ṭabarī (sous l'autorité d'al-Madā'inī < 'Amr b. Marwān al-Kalbī), comme en partie aussi *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, fait par la suite un deuxième rapport des événements qui se déroulent autour de la marche d'al-Walīd vers le château d'al-Baḥrā'. Ce rapport est écrit du point de vue d'un combattant qui s'est fait recruter par le calife et le narrateur ne paraît connaître que les événements dans le camp d'al-Walīd. Il rapporte les mouvements des troupes, l'arrivée des auxiliaires d'al-Walīd et les escarmouches entre les deux camps. En ce qui concerne le rôle d'al-'Abbās b. al-Walīd, il parle d'un messenger du calife qui est intercepté par 'Abdal'azīz b. al-Ḥaḡḡāḡ et forcé de remettre à al-'Abbās l'avertissement de ne plus s'avancer. Entre-temps, 'Abdal'azīz attaque les troupes d'al-Walīd, lui rappelant les commandements du Livre de Dieu et de la sunna du Prophète et exigeant de soumettre la question du califat à un conseil d'arbitres (*šūrā*). Pour sauver sa tête, al-Walīd propose à 'Abdal'azīz de le nommer gouverneur de la



circonscription de Homs, mais 'Abdal'azīz refuse. Enfin, la forteresse est prise d'assaut ; al-Walīd est tué et décapité²⁰⁴.

L'élément méritant l'attention dans ce récit est le rappel des commandements du Coran et de la sunna, rappel qui est lié à l'invitation de soumettre la décision du califat à une *šūrā*²⁰⁵. Dans une lettre que Yazīd b. al-Walīd adresse au peuple de l'Irak après son accession au califat, il souligne que son général a appelé al-Walīd à accepter une *šūrā*, ce qu'il a refusé (*fa-da'awbū ilā an yakūna l-amr šūrā yanẓuru l-muslimūn li-anfusibim man yuqallidūnabū mimman ittafaqū 'alayhi fa-lam yuḡib 'aduwu Allāh ilā dālīka wa-abā*). En raison de ce refus, Dieu l'a fait mourir²⁰⁶. L'appel à convoquer une *šūrā* est important pour l'interprétation du personnage de Yazīd parce qu'il démontre que le nouveau souverain cherche une légalisation du régicide au-dessus des manquements moraux et religieux du calife et c'est seulement l'appel à se repentir et à remettre le pouvoir entre les mains des Musulmans qui peut fournir cette légalisation.

Après l'assassinat, on apprend le sort de la dépouille mortelle d'al-Walīd. Al-Madā'īni raconte que sa tête et sa main coupées sont remises à son cousin Yazīd b. al-Walīd qui ordonne de ficher la tête sur une lance et de l'exposer au peuple sans faire attention à l'objection qu'on ne traite de cette façon que les Ḥārīgites. Puis la tête est remise à Sulaymān b. Yazīd, un frère du calife assassiné, qui prend cependant ses distances à l'égard d'al-Walīd, en le qualifiant de buveur invétéré, de débauché et de libertin (*ašbadu annabū kāna šarūban li-l-ḥamr māḡīnan fāsīqan*), et en prétendant qu'al-Walīd aurait tenté de le tuer, affirmation qui est pourtant contestée par une esclave d'al-Walīd²⁰⁷.

²⁰⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1801-1807 ; *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, pp. 142-143.

²⁰⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1804 ; *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 142. Pour le développement du concept de la *šūrā*, voir T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn, 1972, pp. 107-116. Sur les conséquences du rappel des commandements de la sunna, du *Kitāb Allāh* et de l'appel de convoquer une *šūrā*, cf. P. Crone & M. Hinds, *God's caliph*, pp. 63, 68, 106.

²⁰⁶ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1844 (sous l'autorité d'al-Madā'īni).

²⁰⁷ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1807-1808 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 167b ; *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, pp. 143-144.



d) L'apport d'*al-Madā'inī*

Dans son récit, *al-Madā'inī* essaie de combiner la description des événements historiques avec l'appréciation morale des protagonistes. Les valeurs morales font partie du niveau paradigmatique auquel certains éléments de l'histoire renvoient. Mais le renvoi à ces valeurs reste lié à l'analyse historico-politique qui se manifeste dans l'explication de l'opposition au calife et dans le récit événementiel. Le jugement moral trouve son expression de deux façons: au moyen de techniques narratives et en faisant appel à des motifs.

La technique narrative la plus importante utilisée par *al-Madā'inī* est le dialogue entre les personnages du récit. Le récit sommaire des événements est garni de nombreuses scènes présentant les protagonistes par leurs dialogues. Dans ces derniers, les objectifs et les actions des protagonistes sont jugés par les autres personnages du récit, ce qui permet au narrateur de rester hors du récit et de mettre le jugement, qui est au fond le sien, dans la bouche des protagonistes. Par cette technique, *al-Madā'inī* garde ses distances et son récit obtient un degré d'objectivité qu'il n'aurait pas si le narrateur y exprimait explicitement un jugement moral²⁰⁸.

A côté du dialogue, la poésie est un moyen efficace de laisser les personnages exprimer leurs pensées. Ce moyen se prête d'autant plus à la caractérisation d'*al-Walīd* qu'il est connu comme poète doué. Le poème donne l'occasion d'exprimer, d'une façon très compacte, la conscience des personnages et de clarifier leur situation. *Al-Madā'inī* recourt souvent à ce moyen, par exemple pour mettre au point la configuration des personnages du calife *Hišām* et du prince héritier *al-Walīd*, lorsque ce dernier se plaint, dans un poème, de l'injustice du calife.

Un troisième élément est l'utilisation de motifs. En les employant, le narrateur fait allusion à une tradition narrative qui attribue aux personnages un rôle bien défini, sans qu'il ait besoin de l'expliciter. Souvent, ces motifs se rapportent à la période formative de l'islam, allant depuis *Muḥammad* et ses compagnons jusqu'aux premiers califes. Un très bon exemple de l'emploi de motifs est l'appel à soumettre la question du califat à une *šūrā*. Par son refus, *al-Walīd* se place automatiquement hors de l'ordre politique de l'islam, vu la sanction qu'a trouvée

²⁰⁸ Pour une analyse détaillée des techniques narratives employées par *al-Madā'inī*, voir *infra*, pp. 214-225.

la *šūrā* lors de son institution par ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Dans un autre contexte, al-Madā’ini porte un intérêt particulier à la *šūrā* qui élit ‘Utmān en se servant de ces événements pour illustrer le comportement exemplaire des responsables de cette décision et le rôle de l'ensemble de la communauté islamique²⁰⁹. D'autres motifs figurant dans notre récit sont le rappel des commandements du Livre de Dieu et de la sunna du Prophète ainsi que l'allusion à la notion de *fitna*²¹⁰. Tous les motifs mentionnés sont utilisés dans le récit d'une manière défavorable à al-Walīd. Or, nous trouvons aussi un motif qui est pour le moins ambigu: l'image du calife ‘Utmān b. ‘Affān en train de lire le Coran au moment où il est tué. L'action de lire le Coran en soi est certainement louable, mais l'image est, malgré tout, ambiguë non seulement parce que son interprétation dépend du rôle qu'on attribue à ‘Utmān (on se souviendra du reproche du népotisme, de son comportement du moins douteux dans le conflit avec la délégation égyptienne juste avant son assassinat et surtout de l'accusation portée par les Šī‘ites d'avoir supprimé dans sa rédaction du Coran des passages favorisant le califat de ‘Alī), mais aussi parce qu'elle fait allusion à la *fitna* qui éclate après son assassinat.

Pour résumer, on peut dire que l'apport d'al-Madā’ini à l'historiographie sur al-Walīd b. Yazīd est important en deux sens. D'abord, il arrange les traditions isolées sur le califat d'al-Walīd dans un récit continu et cohérent. Au niveau historique, il donne une explication plausible et complexe de l'opposition qui surgit contre le pouvoir d'al-Walīd. Au niveau moral, enfin, il exprime d'une façon subtile un jugement sur les protagonistes (Hišām, al-Walīd, Yazīd). Al-Walīd b. Yazīd se trouve au centre de l'intérêt, d'autres personnages jouent certainement des rôles importants, comme Hišām et Yazīd, mais leur action, même si al-Walīd y est rarement mentionné, est orientée vers lui. Al-Walīd est donc le protagoniste incontestable du récit d'al-Madā’ini.

Si l'on veut résumer l'intrigue de son récit, on peut la désigner comme l'opposition d'al-Walīd contre les machinations de son oncle et sa défaillance face à la charge du calife. Cette intrigue exige l'explication de trois faits: (1.) la persévérance d'al-Walīd face aux tentatives de Hišām de l'écarter de la

²⁰⁹ Cf. St. Leder, « The paradigmatic character of Madā’ini's *šūrā*-narration », pp. 35-54.

²¹⁰ Pour la notion de *fitna*, cf. A. as-Sirri, *Religiös-politische Argumentation im Islam (610-685) : Der Begriff Fitna*, Francfort, 1990.

succession, (2.) la formation d'une opposition à son règne et (3.) l'échec du calife face à cette opposition. La nécessité de trouver une explication de ce qui s'est produit naît donc de l'intrigue même du récit. De cette façon, l'intrigue implique une certaine conception de l'histoire : la responsabilité des actants, car les mesures politiques, ainsi que dans un moindre degré le comportement moral du calife, entraînent nécessairement des conséquences. Le récit de l'avènement et de la chute d'al-Walīd est donc l'expression d'une conception considérant l'histoire comme suite d'événements pour lesquels un actant – dans notre cas al-Walīd – porte la responsabilité.

Mais le règne d'al-Walīd est intégré dans une intrigue plus grande : la fin du califat umayyade et la prise de pouvoir des 'Abbāsides. L'intégration du règne d'al-Walīd dans cette intrigue n'est pas seulement réalisée au moyen des références à la révolution 'abbāsīde -nous les avons révélées plus haut-, la révolution 'abbāsīde apparaît elle-même comme une conséquence du règne d'al-Walīd et des désordres provoqués par son assassinat.

Enfin, il faut retenir qu'al-Madā'inī est le premier historien chez lequel nous pouvons saisir une véritable image d'al-Walīd, image qui apparaît parce qu'al-Madā'inī ne s'arrête pas à une collection de traditions sur le calife, mais en compose un véritable récit²¹¹. D'un tel travail de rédaction ne surgit pas seulement une image d'al-Walīd, la rédaction donne aussi à la composition d'al-Madā'inī un caractère particulier et propose une interprétation des événements.

Pour se faire une image de la présentation d'une telle collection de traditions sur le califat d'al-Walīd, on peut recourir au *Ta'riḫ* de Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ (m. en 240/854)²¹². Ḥalīfa rassemble des rapports différents, souvent des notices très brèves, et les met côte à côte. L'organisation de Ḥalīfa s'arrête là, il ne donne aucune interprétation des matériaux, ni en cherchant une explication pour les événements, ni en prononçant, de quelle manière que ce soit, un jugement sur les personnages. Pour nous, sa présentation est pourtant de valeur pour confirmer les faits historiques dont al-Madā'inī compose son récit. Indépendamment d'al-Madā'inī – à en croire les *ismāds* – Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ rapporte que Yazīd est chargé de la conduite de la révolte, que 'Abdal'azīz b. al-Ḥaḡḡāḡ est l'un des premiers à lui prêter allégeance, qu'al-'Abbās b. al-Walīd avertit son frère Yazīd pour être plus tard arrêté par

²¹¹ St. Leder a démontré un degré similaire d'élaboration narrative pour al-Hayṭam b. 'Adī (m. 207/822). Voir son *Das Korpus al-Haiṭam ibn 'Adī*, 141-195 ; aussi id., « Features of the novel in early historiography : The downfall of Xālid al-Qasrī », pp. 72-96.

²¹² Sur Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ, cf. *GAS*, I, p. 110 ; *ET*², III, coll. 938b-939a, art. « Ibn Khayyāṭ al-'Uṣfurī », (S. Zakkar) ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḫ al-'arabī*, I, pp. 234-236.

les partisans de ce dernier, et qu'al-Walīd se réfugie à al-Baḥrā' où il est attaqué et mis à mort²¹³.

2. *al-Balāḍurī*

a) *La relation entre al-Balāḍurī et al-Madā'inī*

Aḥmad b. Yaḥyā al-Balāḍurī est un élève d'al-Madā'inī ce qui explique la relation étroite qu'on peut noter entre les deux historiens dans la présentation d'al-Walīd. Al-Balāḍurī reprend le matériel que son maître a réuni, probablement dans son *Kitāb al-ḥulafā' al-kabīr*. Dans les *Ansāb al-ašrāf*, nous tenons entre les mains un texte transmis intégralement ; nous pouvons alors être sûrs que la composition du récit est celle d'al-Balāḍurī. Nous ne nous trouvons donc pas dans la situation précaire de devoir chercher des traditions éparses, comme nous devons le faire pour notre analyse du corpus d'al-Madā'inī. Comme al-Balāḍurī arrange son matériel selon des critères généalogiques, nous ne trouvons, dans le chapitre sur al-Walīd, que des traditions qui sont en relation étroite avec ce calife, contrairement à l'arrangement annalistique d'aṭ-Ṭabarī qui inclut aussi des événements sans relation avec le personnage du calife, mais qui se déroulent pendant son règne. Al-Balāḍurī organise la matière en deux chapitres : « le califat d'al-Walīd b. Yazīd (*ḥilāfat al-Walīd b. Yazīd*) » et « l'assassinat d'al-Walīd b. Yazīd (*maqṭal al-Walīd b. Yazīd*) ».

L'œuvre d'al-Madā'inī n'est pourtant pas la seule source d'al-Balāḍurī ; il y ajoute maintes traditions remontant à d'autres autorités : tout d'abord al-Hayṭam b. 'Adī (130/747-207/822) et Hišām b. 'Ammār (153/770-245/859)²¹⁴ ; puis il se réfère, moins fréquemment, à Hišām b. al-Kalbī (m. en 204/819). Pour rendre évidente la mesure dans laquelle al-Balāḍurī utilise ces sources, nous indiquerons dans la présentation suivante, en notes, la provenance des traditions. Le récit d'al-Balāḍurī est la source principale du *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq*, écrit au VI^e/XII^e siècle ; son chapitre sur al-Walīd b. Yazīd ne mérite pas d'être qualifié

²¹³ Ḥalifa b. Ḥayyā, *Ta'riḥ*, pp. 236-237.

²¹⁴ Traditionniste originaire de Damas. Cf. *GAS*, I, pp. 111-112.



d'indépendant et n'apporte aucune contribution particulière à l'élaboration du récit²¹⁵.

b) Le califat d'al-Walīd b. Yazīd

Ce qui distingue la présentation d'al-Balāḍurī de celle d'al-Madā'īnī est l'apparition de Salmā, la femme aimée par al-Walīd. Al-Madā'īnī a rapporté aussi des anecdotes concernant Salmā, mais il ne semble pas les avoir associées à son récit sur les relations entre al-Walīd et Hišām. Non seulement l'absence totale d'*ahbār* sur Salmā chez aṭ-Ṭabarī, mais également l'analyse des *isnāds* chez Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī justifie cette supposition, car dans les *Aġānī*, les *ahbār* sur Salmā provenant d'al-Madā'īnī sont transmis sans maillons intermédiaires, à une exception près²¹⁶. Le matériel que nous avons commenté plus haut, en revanche, a pris dans son ensemble le même chemin de transmission : al-Madā'īnī > Aḥmad b. al-Ḥarīṭ al-Ḥarrāz (m. en 258/872) > al-Ḥasan b. 'Alī (m. en 291/903) > Abū l-Faraġ²¹⁷. Cette hypothèse est appuyée aussi par les ruptures à l'intérieur du récit d'al-Balāḍurī : le récit d'al-Madā'īnī < Abū Muḥammad al-Qurašī sur le prince héritier dans le désert est interrompu par la notice sur al-Mahdī et une anecdote sur Salmā; ensuite al-Balāḍurī reprend par le terme *qālū* (f. 158b) le récit transmis par al-Qurašī, après quoi on lit une autre notice sur Salmā (f. 160a sq.).

Il est donc évident que la liaison entre le récit d'al-Madā'īnī sur le jeune al-Walīd et les épisodes sur Salmā sont la contribution d'al-Balāḍurī. On pourrait

²¹⁵ *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, pp. 112-147. Déjà en 1884, M. J. de Goeje a fait remarquer la dépendance du *Kitāb al-'uyūn wa-l-ḥadā'iq* d'al-Balāḍurī pour un épisode qui se déroule pendant le califat de Hišām et d'al-Manṣūr, « Al-Belādhori's Ansāb al-aschrāf », pp. 393-394. De même F. Gabrieli pour l'histoire des Muhallabites, « La rivolta dei Muhallabiti nel 'Irāq e il nuovo Balāḍurī », in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei lincei*, s. VI, XIV (1938), p. 202.

²¹⁶ Muḥammad b. Abī l-Azhar < Ḥammād b. Iṣḥāq < le père de celui-ci < al-Madā'īnī et Muḥammad b. Sallām (maladie du père de Salmā et première rencontre entre Salmā et al-Walīd, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 33-34).
Ibn Sallām et al-Madā'īnī (al-Walīd déguisé en vendeur d'huile, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 36-37).
Al-Madā'īnī et Ibn Sallām (le père de Salmā refuse le mariage, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 38-39).
Al-Madā'īnī (Salmā meurt quarante jours après le mariage, Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 40-41).

²¹⁷ Voir les *isnāds* pour les épisodes Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, VII, pp. 6-8, pp. 10-11, pp. 11-12, pp. 14-16, pp. 21-24, pp. 54-56, pp. 56-57, p. 71, pp. 75-76, p. 80, pp. 80-81, pp. 82-83.

même dire que l'amour de Salmā représente, au niveau métaphorique, le désir d'al-Walīd pour le califat. Tout comme il doit patienter longtemps avant de pouvoir s'unir à la femme aimée, il doit attendre longtemps la mort de Hišām pour obtenir le califat. Dans une tradition, c'est même Hišām en personne qui lui refuse Salmā, comme c'est lui qui essaie de l'empêcher de devenir calife. Le lien entre le pouvoir et la femme aimée est établi par al-Walīd lui-même dans l'un de ses poèmes, où il déclare vouloir renoncer librement au règne (*mulk*) si l'on lui laisse son aimée. Aussi la mort rapide de Salmā, peu après le mariage, pourrait-elle être une allusion au fait que le califat lui échappe rapidement, car il est dit qu'al-Walīd se perd dans son amour jusqu'à ce qu'il soit éveillé par la rébellion des Yaman (f. 155b).

L'histoire du prince al-Walīd est la suivante: il grandit à la cour de son père Yazīd b. 'Abdalmalik où il s'amollit et se livre à l'oisiveté et à la débauche (*'alā t-tatarruf fa-mağana wa-tabattaka*). Pendant le règne de son oncle Hišām, il se montre prodigue avec un penchant pour la licence, la boisson et les amusements (*fa-kāna musrifan 'alā nafsibi mu'linan li-l-fusūq wa-š-šurb wa-l-laddāt*). Hišām essaie de le rappeler à la raison, mais en vain. Enfin, il tente d'exclure al-Walīd de la succession. Le prince qui s'est épris de Salmā, une fille de Sa'īd b. Ḥālīd²¹⁸, déclare dans un poème vouloir renoncer volontiers au trône (*mulk*), en échange de son aimée. Or, elle est hors de son atteinte, car al-Walīd compte déjà une fille de Sa'īd parmi ses femmes. Bien qu'il divorce d'elle pour demander la main de Salmā, son père n'accepte pas. Al-Walīd compose alors des poèmes sur son aimée qu'il fait chanter par ses intimes, au point que la fille en est déshonorée²¹⁹.

Après son accession au califat, al-Walīd force Sa'īd à lui donner sa fille Salmā en mariage. Mais pendant le voyage qu'elle entreprend de Médine pour rencontrer son futur mari, elle tombe malade et meurt la nuit même où elle est introduite chez le calife. Ce dernier ne se remet plus de ce choc jusqu'à l'insurrection des Yaman, laquelle finit par provoquer l'assassinat d'al-Walīd et la prise de pouvoir de Yazīd²²⁰.

²¹⁸ Du nom complet Sa'īd b. Ḥālīd b. 'Amr b. 'Uṭmān b. 'Affān, donc un descendant du troisième calife. Sur lui, al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, IV/1, pp. 476-477, 603-604.

²¹⁹ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 155a-155b (al-Hayṭam b. 'Adī).

²²⁰ *Ibid.*, f. 155b (al-Hayṭam b. 'Adī et al-Madā'īnī).

Lorsque al-Walīd atteint l'âge de la majorité, son père Yazīd regrette d'avoir fait prêter serment d'allégeance à son frère Hišām et s'excuse auprès d'al-Walīd. Au début de son règne, Hišām est bienveillant à l'égard d'al-Walīd, mais quand il apprend les excès dans lesquels celui-ci persiste, même durant le pèlerinage, Hišām songe à l'exclure de la succession au profit de son fils Maslama. Or, al-Walīd n'est pas prêt à renoncer à ses droits et Maslama n'est pas plus qualifié pour le califat car il mène une vie n'étant pas moins licencieuse que celle d'al-Walīd²²¹.

Dans le cénacle de Hišām, al-Walīd est exposé aux railleries des intimes du calife. Même Hišām déclare qu'al-Walīd aurait apostasié et se moque de ses intimes. Ces railleries continuent jusqu'à ce qu'al-Walīd quitte la cour et se retire avec ses fidèles à al-Azraq. Suit le récit sur les événements autour des personnages de 'Abdaššamad, le précepteur d'al-Walīd, et de 'Abdallāh b. Suhayl, l'un de ses fidèles resté à la cour de Hišām, que nous avons déjà retracé dans le chapitre sur la présentation d'al-Madā'īnī²²². Après ce récit, al-Balāḍurī insère une notice très courte sur le calife al-Mahdī. Quand al-Walīd est mentionné en sa présence, on dit qu'il était un hérétique (*zindīq*). Mais al-Mahdī déclare que le califat de Dieu (*ḥilāfat Allāh*) est trop élevé pour que Dieu le confie à un hérétique. Nous pensons que cette notice est une tentative de déculpabiliser al-Walīd des blâmes de ses adversaires qui exagèrent dans la description de sa vie licencieuse et le font paraître comme un incroyant. Le calife al-Mahdī est bien qualifié pour une telle déculpabilisation parce qu'il est connu pour avoir persécuté les hérétiques (*zindīq*) avec beaucoup de zèle. Un acquittement de sa bouche est donc particulièrement précieux²²³.

Après cette notice, al-Balāḍurī reprend l'histoire de Salmā. Il rappelle les circonstances de leur première rencontre, la divorce d'al-Walīd et sa demande en mariage. Or cette fois, Hišām est la personne qui incite le père de Salmā à la lui refuser. Le récit se déroule comme suit :

²²¹ *Ibid.*, ff. 155b-156a (al-Hayṭam b. 'Adī et al-Madā'īnī).

²²² *Ibid.*, ff. 156a-157b (al-Madā'īnī).

²²³ *Ibid.*, f. 157b (al-Madā'īnī) ; sur al-Mahdī et sa politique religieuse voir *El*², V, col. 1238b, art. « al-Mahdī », (H. Kennedy) ; H. Kennedy, *The early 'Abbāsīd caliphate*, pp. 97-98 ; M. Chokr, *Zandaqa et zindīqs au second siècle de l'hégire*, Damas, 1993, pp. 21-26 et 71-82 ; G. Vajda, « Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbāsīde », in *RSO*, XVII (1937), pp. 173-229 ; S. Moscati, « Studi storici sul califfato di al-Mahdī », in *Orientalia*, XIV (1945), pp. 300-354 ; F. Omar, « Some observations on the reign of al-Mahdī », in *Arabica*, XXI (1974), pp. 140-144.

Al-Madā'inī raconte : Umm 'Abdalmalik bint Sa'īd b. Ḥālīd b. 'Amr b. 'Uṭmān b. 'Affān était auprès d'al-Walīd. Lorsque Sa'īd tomba malade durant un séjour dans le désert, al-Walīd b. Yazīd lui rendit visite. Il entra chez lui, mais personne ne le reconnut. Il vit alors la sœur d'[Umm 'Abdalmalik], Salmā, sans voile. Elle conquiert directement son cœur de sorte qu'il divorça de sa sœur et demanda [Salmā] en mariage, mais son père n'accepta pas de la lui donner. La sœur de [Salmā], Umm 'Uṭmān bint Sa'īd, était chez Hišām. Hišām envoya alors à Sa'īd [le message suivant]: « Garde-toi de la lui donner en mariage, ou veux-tu qu'al-Walīd soit l'étalon de tes filles, il divorce de l'une et épouse l'autre ? » Par conséquent, il ne la lui donna pas. [Al-Walīd] écrivit alors à son père:

Abū 'Uṭmān, veux-tu entreprendre une oeuvre pour atteindre, par ta manière d'agir, la bonne voie quant à mon union [avec ta fille] ?

Je te rends grâce de tes faveurs, car tu as donné la vie, ô Abū 'Uṭmān, à une femme et un homme morts.

'Abdaṣṣamad b. 'Abdal'a'lā, qui était auprès de lui avec Layṭ et d'autres personnes de son entourage, lui dit alors : « Pourquoi espères-tu toujours l'avoir ? Son père te l'a refusée. Tu ne l'épouseras qu'après la mort de Hišām. » [Al-Walīd] répondit :

Abū Wabb et Layṭ me tourmentent, et Mālīk et Abū Rukayn me blâment.

Mais je leur dis : Vos paroles sont une ruse. Laissez-moi en paix avec vos paroles, laissez-moi !²²⁴

Puis, al-Balāḍurī rapporte une anecdote où al-Walīd se déguise en vendeur d'huile pour s'approcher de son aimée, mais il est reconnu et renvoyé. Pour

²²⁴ al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, ff. 157b-158a (al-Madā'inī).

donner au lecteur une impression du caractère de ces anecdotes, nous la reproduisons en traduction française:

Abū l-Yaqzān raconte : Al-Walīd sortit à Faddayn où se trouvait la maison de Saʿīd b. Ḥālīd. Près de la maison de Saʿīd, il vit un homme qui vendait de l'huile. [Al-Walīd] prit ses vêtements et se les mit, puis il mena l'âne avec l'huile jusqu'au château (*qaṣr*) de Saʿīd, en criant : « Qui veut acheter de l'huile ? » Les servantes sortirent et regardèrent [la marchandise]. L'une des servantes dit à Salmā : « Madame, je n'ai jamais vu un homme qui ressemble plus à al-Walīd que ce vendeur d'huile, le fils d'une femme ignoble. Regarde-le ! » Salmā se leva, puis elle dit à la servante : « Malheur à toi, c'est al-Walīd, par Dieu, et il m'a vue ! Dis-lui : Sors d'ici, vendeur d'huile, nous ne voulons pas de ton huile ! ». Il sortit, mais il l'avait vue sans voile et récita:

*J'ai vu une personne au visage beau et agréable. Je portais de mauvais habits, une robe de laine et un manteau rêche, et je vendais de l'huile, sans faire de profit*²²⁵.

Après avoir rapporté ces récits sur la relation entre al-Walīd et Salmā, al-Balāḍurī reprend le récit d'al-Madāʿinī sur les circonstances par lesquelles la nouvelle de la mort de Hišām atteint al-Walīd dans le désert²²⁶ et sur les premières mesures politiques prises par le nouveau calife²²⁷. Ensuite, il revient sur Salmā; ce récit qui porte sur le mariage avec elle se concentre sur des questions légales. Ce qui nous importe est de constater la remarque du narrateur que la conduite d'al-Walīd dans cette affaire sert d'exemple pour les croyants (*ittabaḍa n-nās ḍālika sunnatan fa-amsaka*) parce qu'il était leur imam (*anta imām*)²²⁸. Il est en effet rare de voir al-Walīd dans le rôle d'exemple pour les croyants; l'épisode montre d'une part l'importance du califat et d'autre part le fait qu'al-Walīd fût largement

²²⁵ *Ibid.*, f. 158a (Abū l-Yaqzān).

²²⁶ *Ibid.*, ff. 158b-159a (al-Madāʿinī).

²²⁷ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 159a (al-Madāʿinī) et f. 159b (al-Madāʿinī > al-Hayṭam b. ʿAdī et Maslama).

²²⁸ *Ibid.*, ff. 160a-160b (al-Madāʿinī wa-ḡayruhū).

accepté comme tel, malgré ses manquements.

Sous l'autorité d'al-Hayṭam, al-Balāḍurī rapporte par la suite plusieurs épisodes qui se produisent à Kūfa dans le cercle des intimes d'al-Walīd. D'abord, al-Walīd demande à Šurā'a b. az-Zandabūḍ²²⁹ son opinion sur des boissons différentes, mais Šurā'a ne fait l'éloge que du vin, en le qualifiant de l'ami de son âme et sa vie (*ṣadīqat rūḥī wa-ḥayāt nafsi*). Puis, Ḥammād ar-Rāwiya²³⁰ essaie en vain d'amuser al-Walīd avec de la poésie arabe ancienne, seul un poème de peu d'esprit (*ṣaḥīf*) amuse le calife. Abū Muslim, en revanche, le dirigeant militaire du mouvement 'abbāside au Ḥurāsān, raconte Ḥammād, estima la *qaṣīda* qu'il lui récitait. Ici, l'estime de Ḥammād pour les adversaires d'al-Walīd devient évidente. Par la suite, al-Balāḍurī cite un certain nombre de poèmes bachiques d'al-Walīd, puis quelques poèmes sur Salmā et une élégie en l'honneur de son fils al-Mu'min, ainsi que des épisodes avec des chanteurs et poètes. La passion d'al-Walīd pour les amusements est résumée par l'un des rapporteurs dans les termes suivants : « al-Walīd s'appliquait entièrement aux plaisirs, de sorte qu'il négligeait les affaires politiques pour se livrer au vin dès le matin durant quarante jours environ durant lesquels personne ne le voyait sauf ses commensaux, ses intimes et ses domestiques (*wa-kāna l-Walīd munḥamikan 'alā laddātibi mašgūlan 'an umūr an-nās yaṣṭabiḥu l-arba'in yawman wa-aqall wa-aktar fa-lā yarābū illā nudamā'uhū wa-ḥawāṣṣubū wa-ḥadamubū*). »²³¹

Pour donner une appréciation générale sur le chapitre d'al-Balāḍurī sur le califat d'al-Walīd, nous pouvons dire qu'il est structuré d'après le récit d'al-Madā'inī que nous avons présenté plus haut. Al-Balāḍurī ajoute à cette histoire des traditions qui proviennent d'autres sources et les insère chronologiquement. Ces interpolations ne sont pas toujours avantageuses pour le récit homogène d'al-Madā'inī, car les anecdotes et poèmes qui y sont implantés interrompent

²²⁹ Šurā'a b. az-Zandabūḍ est connu comme l'un des libertins de Kūfa (*muḡḡān al-Kūfa*) et se trouvait donc en compagnie de Ḥammād 'Aḡrad, Muḥī' b. Iyās et Yahyā b. Ziyād al-Ḥārīṭī. Cf. Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, XI, p. 367, XIII, p. 354, XIV, p. 328.

²³⁰ Ḥammād ar-Rāwiya (75/694-695-155 ou 156/772-773) est réputé comme spécialiste de la poésie ancienne et est particulièrement connu pour sa collection des *mu'allaqāt*. Cf. *Et*², III, coll. 136a-136b, art. « Ḥammād al-Rāwiya », (J. W. Fück) ; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, I, Paris, 1980, pp. 103-107.

²³¹ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 160b-163b (diverses autorités : al-Madā'inī, al-Kalbī, Ibn al-Kalbī et al.). Cf. Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, VII, pp. 58-59.

souvent la suite de l'histoire sans y ajouter un élément nécessaire à la compréhension ou contribuant à la structure narrative. D'autre part, al-Balāḍurī raccourcit souvent les dialogues ou les transpose en discours indirect, ce qui enlève un peu de la vivacité du récit, si l'on le compare à celui d'al-Madā'inī.

c) L'assassinat d'al-Walīd

Comme nous l'avons déjà noté, al-Balāḍurī consacre un chapitre à part à l'assassinat d'al-Walīd, *maqtal al-Walīd b. Yazīd*²³². Pour ce chapitre, il s'appuie presque exclusivement sur la tradition d'al-Madā'inī, seuls quelques compléments sont tirés d'al-Hayṭam b. 'Adī²³³, Hišām b. 'Ammār²³⁴ et Hišām b. al-Kalbī²³⁵, une tradition remonte à un certain Dāwūd b. 'Abdalḥamīd, cadi de la ville de Raqqa²³⁶. Ces compléments servent à éclairer davantage certains points de l'histoire ou représentent une autre version des événements sans avoir pourtant la même portée que la tradition d'al-Madā'inī. Il n'est donc pas besoin de répéter ici l'ensemble de l'histoire. Il suffira de faire mention de deux éléments : la phrase introductive et une allégorie sur la victoire de Yazīd b. al-Walīd sur le calife.

En ce qui concerne la phrase introductive, une tradition anonyme rapporte que les gens disaient au temps de Yazīd b. 'Abdalmalik²³⁷ qu'al-Walīd était le martyr des Banū Marwān (*šabīd Banī Marwān*)²³⁸. Ce que cela signifiait au temps de Yazīd b. 'Abdalmalik, le père d'al-Walīd, n'est pas clair; or, il est évident que chez al-Balāḍurī, ceci représente une nette accusation élevée contre les assassins du calife, car le terme de *šabīd* ne serait pas employé si l'assassinat n'était pas un crime²³⁹. Quant à l'allégorie, elle se trouve au milieu du chapitre. Quand Yazīd b.

²³² al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, ff. 163b-169a.

²³³ *Ibid.*, f. 167a.

²³⁴ *Ibid.*, ff. 163b, 165b-166a, 167a-167b.

²³⁵ *Ibid.*, ff. 163b, 167b.

²³⁶ *Ibid.*, ff. 168a-168b.

²³⁷ Ce nom, Yazīd b. 'Abdalmalik, est confirmé par *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 130. On s'attendrait au nom de Yazīd b. al-Walīd b. 'Abdalmalik.

²³⁸ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 163b.

²³⁹ Pour la notion de *šabīd*, voir *Et*², IX, coll. 203b-297a, art. « *Shahīd* », (E. Kohlberg). Cf. sur ce passage, M. Muranyi, « Al-Balāḍurī's *Ansāb al-Ašraf* und das *Kitāb al-'Uyūn wal-ḥadā'iq fi aḥbār al-ḥaqā'iq* (Bd. III) », in *ZDMG*, CXXIX (1979), pp. 98-101.

al-Walīd est sur le chemin vers Damas pour s'emparer de la ville, il tombe sur un loup. Il se jette sur lui et le met à mort. Un *mawlā* de Yazīd aperçoit dans cette action un signe (*mutafā'il*) qui lui prédit la victoire sur al-Walīd²⁴⁰.

d) La caractéristique de la présentation d'al-Balāḍurī: al-Walīd et l'amour 'udrite

Pour résumer ce chapitre, on peut dire que le récit d'al-Balāḍurī perd d'une part l'homogénéité de la narration d'al-Madā'inī. D'autre part, al-Balāḍurī ajoute avec habileté un nouvel élément à l'histoire avec le personnage de Salmā: l'élément de l'amour qui est lié au sujet du califat. Le concept d'al-Balāḍurī diffère de celui d'al-Madā'inī: contrairement à ce dernier, al-Balāḍurī essaie de présenter l'ensemble de la personnalité d'al-Walīd. C'est pourquoi il ne se limite pas à la transmission d'informations historico-politiques, mais s'engage à rapporter également un grand nombre de poèmes pour rendre hommage aux qualités poétiques d'al-Walīd. Les notices sur Salmā et sur l'amour d'al-Walīd illustrent, d'une part, une partie de la personnalité d'al-Walīd, mais elles sont, d'autre part, en relation étroite avec sa poésie, car beaucoup de ses poèmes sont dédiés à son aimée.

On peut se poser la question de savoir par quels moyens la personnalité et la psychologie d'al-Walīd sont présentées par al-Balāḍurī. La caractérisation narrative, donc proposée par la voix du narrateur, est rare. Plus importante est la caractérisation réalisée à l'aide de moyens mimétiques, la représentation d'actions et de paroles des personnages. Pour une grande partie, les personnages du prince al-Walīd et du calife Hišām sont caractérisés de cette manière. Quant à al-Walīd, une troisième technique permet de présenter sa psychologie: le monologue intérieur, si l'on veut considérer la poésie comme tel, car dans ses poèmes, al-Walīd exprime souvent ses sentiments et les rend ainsi manifestes pour le lecteur.

Quel genre de caractère ces traits sont-ils censés représenter? Il semble évident qu'al-Walīd n'est pas, pour al-Balāḍurī, un personnage exemplaire. S'impose, en revanche, l'idée que la figure d'al-Walīd, avec son amour passionné et

²⁴⁰ al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, f. 165b.

malheureux pour Salmā, s'inspire du modèle de l'amour 'udrite et de ses représentants classiques comme Qays b. Dariḥ, 'Urwa et Ġamil ou leur homologue 'āmirite Maġnūn²⁴¹. Dans la représentation d'al-Balāḍurī, al-Walīd lui-même n'est certainement pas une telle figure archétypique parce qu'il lui manque la profondeur psychologique et le développement romanesque qu'ont connus ses modèles. Al-Walīd est donc bien un représentant typique de l'amant 'udrite, mais sans avoir le caractère fondateur d'un archétype²⁴².

²⁴¹ Pour les histoires de ces amants malheureux, voir O. Rescher, *Abriß der arabischen Litteraturgeschichte*, I, pp. 197-218 ; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, III, Paris, 1966, pp. 649-660. Sur les débuts de la légende de Maġnūn, voir I. J. Kračkovskij, « Die Frühgeschichte der Erzählung von Maġnūn und Lailā in der arabischen Literatur », in *Oriens*, VIII (1955), pp. 1-50 ; A. Khairallah, *Love, madness and poetry. An interpretation of the Maġnūn legend*, Beyrouth, 1980, pp. 49-56. D'après le matériel réuni par Ibn Qutayba, on peut conclure qu'il existait déjà dans la deuxième moitié du III^e/IX^e siècle une image bien connue de Maġnūn. Cette supposition est confirmée par les avertissements d'al-Ġāḥiẓ et d'Ibn al-Mu'tazz que chaque poème qui mentionne une femme appelée Laylā est attribué à Maġnūn. Voir Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, II, p. 10 (pour al-Ġāḥiẓ) et Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqāt aš-šū'arā' al-muḥḍaṭīn*, éd. A. Eghbal, Londres, 1939, p. 34.

²⁴² Pour la notion de caractère, de type et d'archétype cf. R. Scholes & R. Kellogg, *The nature of narrative*, pp. 160-206.

3. aṭ-Ṭabarī

a) La caractéristique de la représentation par rapport à al-Madā'inī et al-Balāḍurī

L'œuvre d'al-Madā'inī est sans doute la source principale d'aṭ-Ṭabarī pour sa représentation d'al-Walīd b. Yazīd. Sous l'autorité d'al-Madā'inī, aṭ-Ṭabarī rapporte l'histoire d'al-Walīd avant son avènement au pouvoir (II, pp. 1741-1756), les événements qui se déroulent au Ḥurāsān pendant son règne (II, pp. 1765-1768) et son assassinat (II, pp. 1776-1809). Seule la rébellion de Yaḥyā b. Zayd est rapportée sous l'autorité d'Abū Miḥnaf (m. en 157/775) (II, pp. 1770-1774) et l'affaire de Ḥālid al-Qasrī sous celle d'al-Hayṭam b. 'Adī (II, pp. 1813-1822)²⁴³. L'objectif d'aṭ-Ṭabarī est de rassembler toutes les traditions politico-historiques sur le califat d'al-Walīd et de les organiser de façon annalistique. Or, pour ne pas fragmenter les traditions, aṭ-Ṭabarī les rapporte sous l'année de l'incident principal, de telle façon qu'il garde la cohérence des récits respectifs.

Si l'on compare la représentation d'aṭ-Ṭabarī à celle d'al-Balāḍurī, on remarque l'absence du personnage de Salmā et la rareté du matériel anecdotique. Aussi la poésie y est-elle beaucoup plus rare. D'autre part, l'histoire d'al-Madā'inī comme traitée ci-dessus y paraît de façon continue, organisée en deux parties: al-Walīd prince héritier et son élévation au trône, puis l'assassinat et les facteurs qui le provoquent. La suite de l'histoire n'est pas interrompue, comme chez al-Balāḍurī, par la citation de poèmes ou l'insertion d'anecdotes. De plus, on constate qu'à l'intérieur du récit, les dialogues sont plus développés chez aṭ-Ṭabarī que chez al-Balāḍurī ; la même remarque est valable pour les lettres.

b) Les commentaires d'aṭ-Ṭabarī

Ce qui est le plus intéressant pour la vision d'aṭ-Ṭabarī sur son sujet, ce sont les résumés qu'il donne au début des paragraphes. Ces résumés révèlent son attitude vis-à-vis des événements rapportés et peuvent se lire comme le commentaire de

²⁴³ Dans la description de l'insurrection de Yaḥyā b. Zayd, al-Walīd b. Yazīd ne paraît qu'en marge. C'est pourquoi, ce récit ne sera pas traité ici. Le récit sur l'affaire de Ḥālid al-Qasrī a été étudié par St. Leder, *Das Korpus al-Hayṭam ibn 'Adī*, pp. 141-195 ; id., « Features of the novel in early historiography : The downfall of Xālid al-Qasrī », pp. 72-96.

l'historien²⁴⁴. Ceci le distingue d'al-Balāḍurī où nous avons constaté l'absence de pareils commentaires. Dans la présentation d'aṭ-Ṭabarī, ces commentaires sont donc un signe visible de l'esprit historien du compilateur et ils guident le lecteur dans la multitude des traditions isolées. On peut donc constater qu'aṭ-Ṭabarī se permet plus d'interventions autoriales dans son œuvre. Tandis qu'al-Balāḍurī se limite à donner une suite de traditions rassemblées à travers les travaux de ses prédécesseurs, aṭ-Ṭabarī fait des résumés et des commentaires de sa propre voix narrative. Certes, les événements historiques proprement dits sont rapportés sous l'autorité d'autres historiens et aṭ-Ṭabarī les fait figurer comme de simples reproductions des *ahbār* dont il indique l'origine dans la chaîne de transmetteurs. Or, il n'hésite pas à ajouter des passages où il ne cache pas son rôle d'auteur. Bien que ce ne soient que des résumés et des rappels de ce qui a été rapporté par d'autres, la voix commentante et jugeante d'aṭ-Ṭabarī y apparaît clairement.

Le point de départ pour la critique d'aṭ-Ṭabarī est le style de vie d'al-Walīd. En ce qui concerne sa jeunesse, aṭ-Ṭabarī souligne que c'est la mauvaise conduite du prince qui est responsable des ressentiments de Hišām à son égard (*ḥattā zabara min al-Walīd b. Yazīd muḡūnun wa-šurb šarābin*)²⁴⁵. Selon l'avis d'aṭ-Ṭabarī, ce comportement est aussi la raison de la rébellion contre son califat. Aṭ-Ṭabarī rappelle dans son introduction au récit d'al-Madā'inī qu'al-Walīd se livre à la débauche et à la frivolité et manifeste de la mésestime pour la religion (*ḥalā'atubū wa-muḡūnubū... tabāwunubū wa-stiḥfāfubū bi-amr dīnibī*). Même après son élévation au califat, il persévère en se livrant aux plaisirs, aux amusements, à la chasse et à la boisson et en cherchant la compagnie des libertins (*min al-labw wa-l-ladda wa-rukūbin li-š-ṣayd wa-šurb an-nabīd wa-munādamat al-fussāq*). Mais aṭ-Ṭabarī souligne qu'il s'abstient de rapporter les histoires là-dessus de peur

²⁴⁴ T. Khalidi, en donnant trop de crédit aux remarques méthodiques qu'aṭ-Ṭabarī fait au début de son ouvrage, souligne qu'aṭ-Ṭabarī s'abstient de commenter ses sujets au profit d'une citation fidèle de ses sources. Or il est évident que l'appel aux autorités est, à l'époque d'aṭ-Ṭabarī comme aussi plus tard, une convention respectée pour ne pas s'exposer à l'accusation de *bid'a*, d'innovation illégitime. C'est notamment important pour aṭ-Ṭabarī en tant que traditionniste et commentateur du Coran. La remarque de T. Khalidi peut être correcte pour l'histoire des prophètes coraniques sur laquelle il base son étude. S'il avait prêté plus d'attention à l'histoire de l'époque islamique, il se serait certainement rendu compte que des commentaires de l'historien y sont fréquents. Voir T. Khalidi, *Arabic historical thought*, pp. 73-81.

²⁴⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1740-1741.



de trop prolonger son récit²⁴⁶. Font aussi partie du jugement négatif sur le personnage d'al-Walid des traditions qui ne sont pas citées par al-Balāḍurī, comme une conversation entre Hišām et Abū z-Zubayr²⁴⁷. Hišām lui demande s'il croit que les gens seront contents du califat d'al-Walīd. Abū z-Zubayr donne une réponse évasive (*bal yuṭīlu Allāh 'umraka* et *inna labū fi a'nāq an-nās bay'atun*). Hišām s'écrie alors de ne plus pouvoir croire en la vérité du *ḥadīṭ* que celui qui est calife au moins trois jours n'entrera jamais en enfer (*inna man qāma bi-l-ḥilāfa talāṭat ayyāmin lam yadhul an-nār*)²⁴⁸.

La relation étroite qu'aṭ-Ṭabarī établit entre la conduite morale d'al-Walīd et son assassinat donne un caractère exemplaire à la figure du calife. Al-Walīd est l'exemple du calife qui ne répond pas aux exigences de sa charge, c'est pourquoi il perd le califat et la vie. Sur la base de la matière d'al-Madā'inī, aṭ-Ṭabarī fait donc de sa présentation d'al-Walīd en même temps un récit historique et une exhortation morale, un aspect qui n'apparaît pas de cette façon chez al-Balāḍurī. Or, ce jugement reflète bien la vision du monde d'aṭ-Ṭabarī en tant qu'homme de religion.

L'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī devient classique dans la mesure où des historiens postérieurs se basent sur son récit. Pour le cas d'al-Walīd b. Yazīd, cela vaut pour Ibn al-Aṭīr (555/1160-626 ou 628/1228-31)²⁴⁹ qui s'appuie dans son *al-Kāmil fī t-ta'riḥ* presque exclusivement sur aṭ-Ṭabarī²⁵⁰, mais en abrégé et résumant son récit. Ce sont surtout les lettres citées *in extenso* par aṭ-Ṭabarī qu'Ibn al-Aṭīr passe sous silence. Ibn al-Aṭīr résume aussi la plupart des dialogues en les transposant en discours rapporté et contracte l'action en évitant des répétitions et en omettant des incidents secondaires. Par cette compression de l'action, le caractère d'al-Walīd paraît beaucoup moins développé. De plus, Ibn al-Aṭīr omet les chaînes de transmission et, par conséquent, transpose le récit des témoins oculaires, raconté à la première personne, à la troisième personne du narrateur-historien (il abandonne donc le narrateur intradiégétique). Ce qui est intéressant au niveau de

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 1775.

²⁴⁷ Personnage d'ailleurs inconnu.

²⁴⁸ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1747.

²⁴⁹ Cf. *GAL*, I, pp. 345-346, S I, pp. 587-588 ; *EI*², III, coll. 723b-725a, art. « Ibn al-Aṭīr », (F. Rosenthal) ; Š. Muṣṭafā, *At-Ta'riḥ al-'arabī*, II, pp. 111-116 ; Š. al-Munaḡḡid, *A'ḷām at-ta'riḥ*, III, pp. 59-86. Sur la relation entre son *al-Kāmil fī t-ta'riḥ* et l'œuvre d'aṭ-Ṭabarī, voir C. Brockelmann, *Das Verhältnis von Ibn-el-Aṭīrs Kāmil fit-ta'riḥ zu Ṭabarīs Aḥbār errusul wal mulūk*, Strasbourg, 1890.

²⁵⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī t-ta'riḥ*, IV, éd. 'A. 'A. Tadmuri, Beyrouth, ²1420 h. = 1999, pp. 284-308.

l'interprétation qu'Ibn al-Aʿīr avance au sujet du règne d'al-Walīd, est le fait qu'il donne un autre sens à l'épisode qui se déroule à la cour d'al-Mahdī. Tandis que chez al-Balāḍurī²⁵¹, les paroles du calife ʿabbāside servent à réhabiliter al-Walīd, chez Ibn al-Aʿīr c'est justement le contraire, car il dit *kāna zindīqan* (il était un hérétique) et un courtisan illustre cette affirmation en relatant le comportement de l'Umayyade dans la prière pour conclure: « *fa-bādā faʿāl man lā yuʿminu bi-Allāh* (c'est le comportement de celui qui ne croit pas en Dieu). »²⁵²

Ibn ʿAsākir (499/1105-571/1176)²⁵³, lui aussi, reprend le récit de l'assassinat d'al-Walīd de l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī (II, pp. 1795-1808)²⁵⁴. Pour le reste de la notice sur le calife, Ibn ʿAsākir puise dans d'autres sources, mais il ne montre pas de volonté de donner une forme à son matériel. Pour l'interprétation de l'image d'al-Walīd, il suffit de citer ici une tradition prophétique qu'Ibn ʿAsākir transmet en plusieurs versions. Le Prophète annonce un souverain nommé al-Walīd dont le règne sera plus dur pour son peuple que le règne de Pharaon (*buwa aḍarr ʿalā hādhibi l-umma min Firʿawn*)²⁵⁵. D'abord, cette prédiction est mise en relation avec le calife al-Walīd b. ʿAbdalmalik (86/705-96/715)²⁵⁶, mais plus tard, il s'avère qu'elle se réfère à al-Walīd b. Yazīd²⁵⁷. Le fait qu'Ibn ʿAsākir fasse mention d'une comparaison d'al-Walīd avec le Pharaon coranique (qui porte lui aussi, selon la tradition, le nom al-Walīd) rend évident le jugement de l'historien sur le calife, jugement qui ne peut guère être plus sévère.

²⁵¹ al-Balāḍurī, *Ansāb al-aʿrāf*, f. 157b. Cf. *supra*, p. 103.

²⁵² Ibn al-Aʿīr, *al-Kāmil fi t-taʿrīḥ*, IV, p. 308.

²⁵³ Sur Ibn ʿAsākir, cf. *GAL*, I, p. 331, S I, pp. 566-567 ; *ET*³, III, coll. 713b-714a, art. « Ibn ʿAsākir », (N. Elisséeff) ; D. S. Margoliouth, *Lectures*, pp. 151-153 ; S. al-Munaḡḡid, *Aʿlām at-taʿrīḥ*, II, pp. 81-140 ; Š. Muṣṭafā, *At-Taʿrīḥ al-ʿarabī*, II, pp. 240-243 ; J. E. Lindsay (éd.), *Ibn ʿAsākir and early Islamic history*, Princeton, 2001.

²⁵⁴ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq*, XVII, pp. 930-935. Cf. St. C. Judd, « Ibn ʿAsākir's sources for the late Umayyad period », in J. E. Lindsay (éd.), *Ibn ʿAsākir*, p. 93.

²⁵⁵ Pour le jugement coranique sur Pharaon, voir surtout Cor. 28:3-6. Sur Pharaon dans la tradition islamique en général, cf. *ET*², II, coll. 917a-918a, art. « Firʿawn », (A. J. Wensinck/G. Vajda).

²⁵⁶ Sur al-Walīd b. ʿAbdalmalik, cf. J. Wellhausen, *Das arabische Reich*, pp. 139-141 ; M. A. Shaban, *Islamic history*, I, pp. 117-119. Si la mention d'al-Walīd b. ʿAbdalmalik ne relève pas simplement de la propagande anti-umayyade, sa mauvaise réputation ne peut s'expliquer que par le gouvernement sévère d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf en Irak. Cette figure de gouverneur domine la mémoire de l'époque et al-Ḥaḡḡāḡ est souvent l'objet de blâme par la postérité.

²⁵⁷ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq*, XVII, pp. 922-923.

4. *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*

a) *Le récit*

Dans le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* d'un auteur anonyme, le récit sur le règne d'al-Walīd est intégré dans un récit plus large portant sur les dissensions qui mènent à la révolution 'abbāsīde (*bad' al-fitan wa-d-dawla al-'abbāsiyya*). Cette représentation est basée sur un récit remontant à al-Hayṭam b. 'Adī qui a composé un récit sur le sort de Ḥālīd al-Qasrī et dont l'auteur du *Kitāb al-imāma* donne une version abrégée et adaptée²⁵⁸. Conformément au texte d'al-Hayṭam, l'auteur du *Kitāb al-imāma* considère le califat d'al-Walīd surtout à la lumière de l'affaire Ḥālīd al-Qasrī. Mais tous les récits ne semblent pas se trouver dans la version d'al-Hayṭam. La version du *Kitāb al-imāma* n'est donc pas une simple reproduction abrégée du récit de sa source. Nous allons voir par la suite comment il adapte son matériel et quels sont ses ajouts.

Le récit sur le règne d'al-Walīd commence par la condamnation de son style de vie. Appuyé par sa famille et par une partie des Qurayš, al-Walīd se conduit d'une très mauvaise manière, provoque des incidents graves, verse du sang et touche à l'illicite (*asā'a s-sīra [...] wa-aḥdata l-aḥādīṭ al-'azīma wa-safaka d-dimā' wa-abāḥa l-ḥarīm*)²⁵⁹. Quand il arrive au califat, il ne reçoit pas les délégations qui viennent pour cette occasion, mais vaque à ses plaisirs et à ses badinages (*muštaḡilan bi-lahwibi wa-la'bib*)²⁶⁰. Ce passage ne se trouve pas dans la version d'al-Hayṭam et semble être un commentaire de l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* qui essaie d'adapter le texte d'al-Hayṭam à son propre objet qui n'est pas d'écrire l'histoire de Ḥālīd al-Qasrī, mais celle d'al-Walīd b. Yazīd où l'affaire de Ḥālīd doit trouver sa place.

L'affaire de Ḥālīd al-Qasrī constitue néanmoins le sujet principal qui domine tout le règne d'al-Walīd. Ḥālīd se présente d'abord avec les délégations, mais, tombé malade, il demande congé pour se retirer à Damas. Après un mois, al-Walīd exige de Ḥālīd de lui remettre la somme de 50 millions de *dirhams*. Ḥālīd

²⁵⁸ Cf. St. Leder, *Das Korpus al-Hayṭam ibn 'Adī*, p. 186. Pour l'ensemble du récit d'al-Hayṭam, voir pp. 141-195.

²⁵⁹ Ps. Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-s-siyāsa*, II, p. 150.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 151.

tient conseil avec ses fidèles pour savoir comment réagir. Ils avancent deux propositions: organiser une révolte à Damas ou se cacher. Ḥālīd refuse ces deux possibilités et décide de faire face aux événements. Il se rend donc à la cour et entre chez le calife, porté par des serviteurs, car il ne peut pas marcher à cause de sa maladie. Lors de l'audience, al-Walīd lui demande de dévoiler la cachette de son fils Yazīd, mais Ḥālīd ne la révèle pas si bien que le calife le soumet à la torture – sans résultat, Ḥālīd se tait. Enfin il le vend à son adversaire Yūsuf b. ʿUmar, le gouverneur de l'Irak, pour une somme que Ḥālīd doit au calife. Yūsuf b. ʿUmar l'humilie, l'emmène en Irak et le fait périr sous la torture²⁶¹.

Dans cette représentation, la cause de Ḥālīd paraît dans une lumière positive, alors que le comportement d'al-Walīd paraît très injuste. Retenons les éléments qui évoquent cette impression. 1. Le calife expose un malade à la torture. 2. Il vend un Arabe musulman comme esclave, ce qui n'est pas, bien sûr, conforme à la loi. 3. La loyauté de Ḥālīd qui refuse de tramer une révolte et sa fermeté face aux exigences du calife contrastent avec l'injustice d'al-Walīd. Tout cela fraie le chemin aux incidents qui s'ensuivent, à savoir la conjuration contre al-Walīd et son assassinat.

Ces événements sont racontés de la façon suivante. Yazīd, le fils de Ḥālīd al-Qasrī, rassemble sa famille autour de lui pour venger la cause de son père. Mais un traître le dénonce auprès d'al-Walīd qui le fait arrêter à Damas lors d'une razzia nocturne et menace de le livrer comme son père à Yūsuf b. ʿUmar. Yazīd promet de payer la somme dans les trois années ; al-Walīd accepte cette proposition et le garde en détention comme garant, mais les fidèles de la famille al-Qasrī, adhérant à la fédération tribale des Yaman, machinent un complot. Ils se révoltent à Damas, placent Yazīd b. al-Walīd à leur tête, prennent d'assaut le palais du gouverneur et arrêtent toute personne susceptible de s'opposer aux conjurés. Le calife est renseigné par un homme qui s'est sauvé de la ville. Al-Walīd exige alors de Yazīd b. Ḥālīd de retenir ses fidèles, mais ceux-ci ne prêtent pas l'oreille à ses tièdes admonestations. A la suite, un combat oppose les deux camps pendant lequel Yazīd b. Ḥālīd réussit à s'échapper et à rejoindre ses partisans. Les adversaires d'al-Walīd mettent sa tête à prix pour cent mille *dīnārs* et offrent un sauf-conduit à chacun des partisans du calife qui l'abandonnera. Al-Walīd, qui

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 151-153.

demande aux assaillants s'il ne les a pas bien dirigés dans leurs affaires, se voit répondre qu'il a vendu Ḥālid al-Qasrī et toléré son meurtre. Dans une dernière tentative de sauver sa vie, le calife propose de démissionner et d'accepter la personne de leur choix pour le califat. Mais les révoltés demandent sa tête, attaquent le château où il s'est retranché et le mettent à mort. Puis ils retournent à Damas pour prêter serment d'allégeance à Yazīd b. al-Walīd²⁶².

b) La caractéristique du récit: juxtaposition des caractères et appréciation morale

Une caractéristique de la représentation du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* est le rôle de Yazīd b. al-Walīd. Contrairement aux représentations des autres historiens, Yazīd reste à l'arrière plan et joue un rôle tout à fait passif. Ce n'est pas lui qui appelle à la vengeance de Ḥālid al-Qasrī, mais le fils de Ḥālid lui-même. Yazīd b. al-Walīd apparaît pour la première fois à un moment où la révolte a déjà éclaté. Les Yaman le sortent de sa maison et l'accompagnent au palais du gouverneur de Damas ; encore une fois, ce n'est pas Yazīd qui est actif. Il semble même qu'il n'est pas informé du complot. Pendant la campagne contre al-Walīd hors de Damas, on n'entend rien de lui, il n'apparaît qu'à la fin, quand les troupes sont rentrées à Damas et lui prêtent le serment d'allégeance en sa qualité de calife. Sur ses activités comme calife on n'apprend rien, même pas le sermon à l'occasion de la bay'a qui remplit une place importante dans le récit des autres historiens²⁶³. Nous sommes seulement renseigné sur le fait qu'il meurt après six mois de règne²⁶⁴. Ce rôle passif de Yazīd pourrait bien refléter une réalité historique. E. Orthmann a constaté que, vers la fin de l'époque umayyade, les princes umayyades étaient souvent les figures d'intégration des tribus syriennes révoltées. Dans ce contexte, elle a supposé que Yazīd b. al-Walīd, lui aussi, soit la figure d'intégration des tribus de la Ġuṭa de Damas et servait à l'expression de leur irritation²⁶⁵.

²⁶² *Ibid.*, pp. 153-155.

²⁶³ Sur ce *ḥuṭba*, cf. St. Dähne, *Reden der Araber*, pp. 95-102.

²⁶⁴ Ps. Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-s-siyāsa*, II, p. 155.

²⁶⁵ E. Orthmann, *Stamm und Macht*, pp. 398-399. L'auteur ne conteste point que Yazīd poursuit aussi des buts personnels, mais ce fait ne veut pas dire qu'il ne soit, tout d'abord, un instrument entre les mains des tribus.



Mais la caractéristique principale de la version du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* et son originalité à l'égard de la version d'al-Hayṭam est la confrontation d'al-Walīd et de Ḥālīd al-Qasrī. Selon les témoignages disponibles, l'intrigue du récit sur Ḥālīd al-Qasrī chez al-Hayṭam est constituée par la relation entre Ḥālīd et plusieurs califes umayyades. Tout en étant loyal à la dynastie, Ḥālīd s'oppose à l'installation d'une succession dynastique en ligne directe par les fils de ʿAbdalmalik. Celui-ci avait installé, en effet, quatre de ses fils comme héritiers au trône et ils ont tous régné, al-Walīd (r. 86/705-96/715), Sulaymān (r. 96/715-99/717), Yazīd (r. 101/720-105/724) et Hišām (r. 105/724-125/743), interrompus seulement par le bref interlude de ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz (r. 99/717-101/720). Pour éviter le développement d'un droit de succession du père au fils, Ḥālīd al-Qasrī conseille à Hišām de ne pas s'incliner face aux exigences de son frère Yazīd de renoncer à son droit de succession au profit d'al-Walīd b. Yazīd. Pour la même raison, Ḥālīd s'oppose plus tard à la désignation de Maslama par son père Hišām et enfin il refuse de prêter le serment d'allégeance aux fils d'al-Walīd²⁶⁶.

Dans le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, l'intrigue est une autre et le récit d'al-Hayṭam est remanié en ce sens. Les deux figures, Ḥālīd et al-Walīd, représentent deux attitudes morales opposées : Ḥālīd représente le sujet loyal du calife, alors qu'al-Walīd est le souverain injuste. De cette manière, le califat d'al-Walīd est conçu comme l'opposition de la loyauté et de l'injustice à l'aide d'une configuration du récit présentant deux figures à caractères opposés²⁶⁷. A partir de leurs caractères illustrés au début du récit et attribuant aux protagonistes le rôle d'exemple, se développe une histoire qui trouve sa fin par la mort du calife. L'histoire de Ḥālīd al-Qasrī remplit donc deux fonctions dans le récit du règne d'al-Walīd : d'une part, elle explique la raison de la rébellion contre le calife, rébellion qui naît de l'humiliation de Ḥālīd et de la réaction de sa tribu, les Yaman. D'autre part, l'histoire de Ḥālīd fournit un cadre moral qui permet d'exprimer un jugement sur les protagonistes.

²⁶⁶ St. Leder, *Das Korpus al-Hayṭam ibn ʿAdī*, p. 194.

²⁶⁷ La notion de caractère n'implique pas ici que les deux figures aient dans le récit une psychologie profonde. Il ne s'agit que d'un seul trait de caractère qui domine leur caractérisation et qui fonde leur rôle d'exemples.

5. *ad-Dīnawarī*

a) *Le récit*

Par les *Aḥbār aṭ-ṭiwāl* d'ad-Dīnawarī, nous sommes une fois encore en présence du récit d'al-Hayṭam b. 'Adī sur Ḥālīd al-Qasrī. Mais la version d'al-Hayṭam connaît ici une autre interprétation que celle donnée par l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*. Quand al-Walīd devient calife, il envoie le chef de sa garde pour arrêter Ḥālīd et lui soutirer ses biens sous la torture. Ḥālīd une fois emprisonné, un certain Ziyād b. 'Abdarrahmān aḍ-Ḍamrī, alléguant avoir un compte à régler avec lui, demande qu'on lui livre le prisonnier. Exposé à la torture par al-Walīd, Ḥālīd tient ferme. Fâché, le calife le livre aux mains de Yūsuf b. 'Umar, gouverneur de l'Irak. Ce dernier l'emmène avec lui en Irak et le torture à mort, sans que Ḥālīd lui ait dit où il a caché son argent²⁶⁸.

A la suite, al-Walīd compose un poème sur la mort de Ḥālīd et la faiblesse des Yaman, sa tribu, qui ne l'ont pas défendu. Ce poème provoque la colère des Yaman, si bien qu'ils appellent à la rébellion en Syrie. Al-Walīd, de son côté, s'appuie sur les Muḍar. Les Yaman occupent Damas et font sortir de prison Muḥammad, le fils de Ḥālīd al-Qasrī, qu'al-Walīd avait fait arrêter. Ils choisissent Muḥammad comme chef, mais celui-ci établit des contacts avec Yazīd b. al-Walīd à qui les Yaman prêtent alors allégeance et qui est même accepté nolens volens (*ṭaw'an wa-karhan*) par les dirigeants muḍarites. Al-Walīd est destitué et se barricade derrière les murs d'un château, mais les attaquants le prennent d'assaut à l'aide de cordes et crochets en criant : « *yā lūṭī, yā šārib al-ḥamr!* (O sodomite, ô buveur de vin !) » Le château conquis, al-Walīd est mis à mort²⁶⁹.

²⁶⁸ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, éd. V. Guirgass, Leyde, 1888, pp. 347-348.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 348-349.

b) La caractéristique du récit: l'importance de l'organisation tribale pour le califat

Dans la version d'ad-Dīnawarī, c'est al-Walīd lui-même qui provoque sa chute en négligeant les sensibilités des fédérations tribales dans sa brouille avec Ḥālīd al-Qasrī qui se développe, avec une certaine désinvolture paraît-il, en affaire d'Etat. La concentration d'ad-Dīnawarī sur le conflit entre Ḥālīd al-Qasrī et les Yaman d'un côté et le calife al-Walīd et les Muḍar d'un autre ne semble pas être un hasard. Dans l'ensemble du compte-rendu de la révolution 'abbāsīde, ad-Dīnawarī présente les tribus comme acteurs principaux. Son récit se distingue particulièrement par la citation d'un document de l'époque préislamique qui scelle une alliance entre les Yaman et les Rabī'a et qui est dit être remis en valeur au Ḥurāsān pour allier les deux tribus contre Naṣr b. Sayyār, le dernier gouverneur umayyade²⁷⁰. Il est donc évident que la mise en valeur de l'affaire Ḥālīd al-Qasrī et du conflit tribal qui en résulte reflète la conception qu'ad-Dīnawarī se fait de l'importance des tribus arabes. Cette conception présente, d'une part, les tribus comme principales unités de l'organisation sociale, concluant des alliances fermes à caractère universel; d'autre part, les tribus sont, dans cette conception, les principaux acteurs historiques. Pour ad-Dīnawarī ce concept est valable au moins pour la fin de l'époque umayyade ; pour le reste du règne des Umayyades et pour les débuts de l'époque 'abbāsīde, la validité de ce concept devrait être étudiée. En tout cas, cette conception de l'histoire n'est pas particulière à ad-Dīnawarī ; elle est très répandue dans l'historiographie arabe médiévale, notamment pour l'époque umayyade, mais les tribus apparaissent toutefois comme acteurs politiques jusque bien avant dans l'époque 'abbāsīde²⁷¹.

²⁷⁰ Sur ce document, qui ne se trouve que dans *al-Abḥār at-tiwāl* d'ad-Dīnawarī, et sur son caractère fictif, voir E. Orthmann, « Als Yaman und Rabī'a ihre Stirnlocken abschnitten », in *HBO*, XXV (1998), pp. 152-168, en particulier pp. 153-159 ; ead., *Stamm und Macht*, pp. 41-42.

²⁷¹ Cf. E. Orthmann, *Stamm und Macht*, pp. 24-78.

6. *Abū Zakariyā al-Azdī*

Abū Zakariyā al-Azdī commence son récit sur al-Walīd par un bref aperçu de son personnage. Il est amateur de chasse, de plaisirs, d'amusements et de vin (*ṣāhib ṣaydin wa-lahwin wa-laddātin wa-šarābin*), mais al-Azdī traite ce jugement avec réserve et ajoute la formule «*fīmā qīla*, d'après ce qui est dit». Cela nous indique que cet historien ne semble pas disposé à adopter l'opinion négative qu'ont la plupart des historiens sur ce calife umayyade. Il continue à expliquer qu'al-Walīd séjournait loin des villes et que son règne était lourd à supporter pour les sujets. Par conséquent, Yazīd b. al-Walīd complotait contre lui pour le renverser²⁷².

La désignation des deux fils mineurs d'al-Walīd comme princes héritiers est le début de l'affaire de Ḥālid al-Qasrī qui se trouve au centre du chapitre sur al-Walīd. A cause de leur âge, Ḥālid refuse de leur prêter serment d'allégeance, par conséquent, al-Walīd commence à le haïr. De plus, le calife fait démolir la maison de Hišām à Médine. Les gens (*al-qawm*) se réunissent alors pour renverser al-Walīd et s'adressent, à ce titre, à Ḥālid al-Qasrī. Mais ce dernier refuse de se rallier à leur cause et se rend auprès d'al-Walīd pour l'assurer de sa loyauté. Cependant, il ne veut pas révéler les noms des conspirateurs, de sorte que le calife le fait mettre en prison. Ensuite, Yūsuf b. 'Umar, le gouverneur de l'Irak, achète Ḥālid au prix de cinquante millions de *dirhams*, le fait conduire en Irak dans des conditions humiliantes et le fait mourir sous la torture, sans qu'il parle²⁷³. Il est intéressant de noter que la figure de Ḥālid n'est pas juxtaposée, dans la représentation d'al-Azdī, à celle d'al-Walīd. Le calife reste à l'arrière-plan du récit, n'y apparaît guère. Celui qui agit contre Ḥālid, est Yūsuf b. 'Umar, et c'est lui aussi qui paraît comme figure brutale et injuste. Vu la représentation de l'affaire Ḥālid al-Qasrī et les réserves que l'historien émet à l'égard de ce que l'on prétend sur le style de vie du calife, il est évident qu'al-Azdī ne veut pas reprendre l'image du calife injuste et débauché que d'autres historiens brossent d'al-Walīd. L'historien de Mossoul se défend surtout de prononcer un jugement sur al-Walīd, de telle façon que ce calife n'apparaît ni positivement ni négativement.

²⁷² al-Azdī, *Ta'riḥ al-Mawṣil*, p. 51.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 51-54.

La fin d'al-Walīd est vite racontée. Après l'assassinat de Ḥālīd par Yūsuf b. 'Umar, le fils de Ḥālīd commence à mettre en œuvre une rébellion contre le calife; mais il est mis en détention par al-Walīd. Ensuite, c'est Yazīd b. al-Walīd et les Yaman qui entreprennent la rébellion, s'assurent de la ville de Damas et attaquent le calife dans une forteresse près de Tadmur. Par le cri de combat « Tuez le Sodomite comme le peuple de Lot fut tué ! », les assaillants appellent à la mort du calife. Il meurt la tête coupée. Malgré l'objection que l'on n'expose en public que les têtes des Ḥārīgites, Yazīd fait piquer la tête d'al-Walīd sur une lance et la fait exposer sur une tour damascène²⁷⁴.

A la fin du chapitre, al-Azdī rapporte plusieurs prédictions concernant al-Walīd. La première et la troisième se rapportent au nom d'al-Walīd, le Prophète Muḥammad ayant averti les Musulmans qu'un homme portant ce nom se comportera comme Pharaon à l'égard de son peuple. La deuxième tradition remonte à Abū Hurayra, compagnon important du Prophète, qui aurait annoncé un grand malheur touchant les Arabes après 125 ans et étant lié à de grands bouleversements et au règne d'hérétiques (*zindīq, murrāq*)²⁷⁵. Le fait qu'al-Azdī ajoute ces traditions à sa représentation d'al-Walīd semble relever plutôt de sa profession de traditionniste (*muḥaddīṯ*) que d'une volonté de juger al-Walīd, car, dans sa représentation du règne de ce calife, une caractérisation d'al-Walīd en ce sens ne se trouve pas du tout. Or, la matière pour caractériser al-Walīd de cette façon existe et al-Azdī en avait certainement connaissance. Le fait qu'il ne l'inclut pas dans sa représentation confirme notre supposition qu'al-Azdī n'est pas intéressé à condamner al-Walīd. Il se limite, à l'inverse, à donner un aperçu sur son règne et explique sa chute par l'affaire de Ḥālīd al-Qasrī, par laquelle la tribu des Yaman est aliénée du calife et qui semble être le motif de Yazīd b. al-Walīd pour se révolter.

7. *al-Ya'qūbī*

a) *Le récit*

Pour al-Ya'qūbī, la chute d'al-Walīd b. Yazīd est provoquée par son insouciance à l'égard des affaires politiques. Pour l'illustrer, al-Ya'qūbī décrit dans un

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 56.

premier temps les incidents politiques qui ont lieu pendant le règne d'al-Walīd: la révocation de tous les gouverneurs qui étaient au service de Hišām sauf Yūsuf b. 'Umar en Irak, l'arrestation de Ḥālid al-Qasrī, l'institution des fils d'al-Walīd, al-Ḥakam et 'Uṣmān, comme princes héritiers, la fuite du rebelle 'alīde Yaḥyā b. Zayd²⁷⁶ de la prison au Ḥurāsān, sa nouvelle révolte, la campagne du pouvoir umayyade contre lui et sa mort au combat, la propagande (*da'wa*) hāšimite qui renversera enfin le califat umayyade, la désignation d'Abū Muslim comme dirigeant de la *da'wa*, les campagnes d'Abū Muslim au Ḥurāsān, les querelles tribales (*'aṣabiyya*) entre Muḍar et Yaman au Ḥurāsān, les difficultés de Naṣr b. Sayyār pour se maintenir comme gouverneur umayyade face aux conflits tribaux et le profit qu'en tire Abū Muslim, enfin des problèmes avec les gouverneurs de la province de Sind, située dans la vallée de l'Indus²⁷⁷.

Malgré tous ces désordres, al-Walīd ne se soucie guère de la politique ni ne prête attention au développement dans les provinces (*wa-ḏtarabat al-buldān kullubā wa-kāna l-Walīd muḥmilan li-amribi, qalīl al-'ināya bi-aṭrāfibi*). Au lieu de s'occuper de la gestion des affaires politiques, il se livre aux plaisirs,

²⁷⁶ La rébellion de Yaḥyā fait suite à celle de son père Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib à Kūfa. Dénoncé auprès du gouverneur de l'Irak, Yūsuf b. 'Umar aṭ-Ṭaqafī, Zayd doit appeler à la révolte avant la date initialement prévue et avant d'avoir achevé ses préparations. En 122/740, il tombe au combat contre les troupes syriennes du gouverneur. Son cadavre reste exposé à Kūfa jusqu'à la mort du calife Hišām. Al-Walīd b. Yazīd le fait brûler et disperser les cendres dans l'Euphrate. Voir *EI*², XI, coll. 473b-474b, art. « Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn », (W. Madelung). Yaḥyā réussit à s'échapper et s'enfuit au Ḥurāsān, après s'être caché en Irak pour un certain temps à cause de la persécution par Yūsuf b. 'Umar. Mais ce dernier est informé de la cachette de Yaḥyā à Balḥ et demande à Naṣr b. Sayyār, le gouverneur du Ḥurāsān, d'arrêter le fugitif. Le calife al-Walīd, cependant, donne l'ordre de mettre Yaḥyā en liberté. Mais sur le chemin vers l'Ouest, Yaḥyā décide près de Niḥapour de retourner au Ḥurāsān, ce qui alarme Naṣr b. Sayyār qui le fait poursuivre. En 126/743, Yaḥyā tombe au combat contre ses persécuteurs au Ğūzġān où il s'est enfui. La majorité de ses fidèles sont tués avec lui, et son cadavre est crucifié. Cf. *EI*², XI, coll. 249b-250a, art. « Yaḥyā b. Zayd », (W. Madelung).

²⁷⁷ al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 396-400. Le Sind dépendait du gouverneur de l'Irak qui y envoyait un lieutenant (*'āmil*). Selon al-Ya'qūbī, 'Amr b. Muḥammad b. al-Qāsim aṭ-Ṭaqafī, le fils du conquérant du Sind, et un certain Yazīd b. 'Izzān se disputaient la succession du *'āmil* al-Ḥakam b. 'Awāna, et ceci lors du califat de Hišām. Celui-ci donna l'ordre à Yūsuf b. 'Umar aṭ-Ṭaqafī, le gouverneur de l'Irak, de décider l'affaire, ce qu'il fit en faveur de 'Amr b. Muḥammad. Al-Walīd le destitua après pour nommer son rival Yazīd b. 'Izzān. Selon aṭ-Ṭabarī, ce n'est que lors du califat de Yazīd que le nouveau gouverneur de l'Irak, Maṣūb b. Ğumhūr, remplaça 'Amr par un certain Muḥammad b. 'Izzān al-Kalbī (personnage probablement identique à Yazīd b. 'Izzān mentionné par al-Ya'qūbī) qui fut envoyé vers l'Est pour assurer le serment d'allégeance au nouveau calife Yazīd. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1839.

s'entretient avec des esclaves chanteuses et manifeste un penchant à la violence et à la tyrannie, au vin et aux frivolités (*wa-kāna šāhib malābin wa-qiyānin wa-izbārin li-l-qatl wa-l-ğawr wa-tašāğulin ‘an umūr an-nās wa-šurbin wa-muğūnin*). Un exemple de ses frivolités (*min muğūnibi*) est de vouloir ériger sur la Kaaba une sorte de pavillon pour y donner une fête plaisante²⁷⁸.

Lorsque son caractère devient notoire et que se répandent les nouvelles du traitement qu'il a infligé à Ḥālīd al-Qasrī et à sa propre famille, en particulier aux fils de son prédécesseur Hišām, Yazīd b. al-Walīd, soutenu par plusieurs membres de sa famille, se décide à renverser son cousin al-Walīd. La famille de Ḥālīd al-Qasrī ainsi qu'une partie des Yaman le suivent dans ce projet et lui prêtent allégeance comme calife. Al-Walīd doit se retirer dans le château d'al-Baḥrā' où il est tué par les partisans de Yazīd²⁷⁹.

b) La caractéristique du récit: la perspective éthique

Le court chapitre sur al-Walīd chez al-Ya‘qūbī est marqué par le contraste entre les troubles politiques qui secouent le règne d'al-Walīd b. Yazīd et l'inactivité et la négligence du calife qui est captivé par son oisiveté. Tout le chapitre est centré sur la phrase qui met l'accent sur ce phénomène et que nous avons déjà citée (*wa-ḏḏarabat al-buldān kulluhā wa-l-Walīd muḥmilan li-amribi*, p. 400). L'évaluation erronée de la situation par le calife provoque enfin la révolte et la mise à mort d'al-Walīd. Al-Ya‘qūbī considère le règne d'al-Walīd exclusivement d'un point de vue éthique. Contrairement à al-Madā'inī qui essaie de trouver des raisons politiques à l'opposition qui se forme contre le calife, al-Ya‘qūbī explique la naissance de cette opposition uniquement par la dépravation morale d'al-Walīd et sa négligence des affaires politiques²⁸⁰.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 400.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 400-401.

²⁸⁰ Ce jugement est confirmé par le petit paragraphe consacré à al-Walīd b. Yazīd dans l'opuscule d'al-Ya‘qūbī, intitulé *Mušākalat an-nās li-zamānibim*. Le calife y est caractérisé comme buveur invétéré et amateur de musique et de chant. Ces plaisirs saisissent aussi les grands de l'Empire qui s'adonnent à la musique de luth. al-Ya‘qūbī, *Mušākalat an-nās*, p. 21.

8. *Ibn A'tam al-Kūfī*

Le chapitre d'Ibn A'tam al-Kūfī est basé sur la juxtaposition des personnages de Yaḥyā b. Zayd et d'al-Walīd b. Yazīd. Au début, Ibn A'tam décrit le sort du 'Alīde Yaḥyā b. Zayd et sa mort au champ de bataille au Ğūzġān. Nous rappelons ci-après brièvement l'histoire, même si celle-ci n'est pas, par elle-même, étroitement liée à al-Walīd. Ibn A'tam établit cependant ce lien par la suite en opposant la personnalité du 'Alīde, qui paraît sous une lumière très positive, à la frivolité du calife et son assassinat. Il est intéressant de noter que le texte d'Ibn A'tam est indépendant de la version d'Abū Miḥnaf²⁸¹, connu pour avoir rapporté des traditions sur des personnages de la famille de 'Alī et source des autres versions sur la révolte de Yaḥyā b. Zayd. La source d'Ibn A'tam reste inconnue parce qu'il ne l'indique pas.

a) *Le récit*

Le récit chez Ibn A'tam se déroule comme suit. Al-Walīd b. Yazīd écrit à Naṣr b. Sayyār de mettre le prisonnier Yaḥyā en liberté, de le traiter avec honneur et de le laisser aller où il veut (*fī ayy balad šā'a*). Naṣr le relâche, mais il lui explique que le calife lui aurait ordonné de se rendre en Irak. Yaḥyā promet d'obéir et quitte à la tête d'une centaine de fidèles la ville de Marw, le centre administratif du Ḥurāsān. Or, lorsque la troupe s'approche de la ville de Nichapour, le gouverneur de la ville suppose que Yaḥyā s'est enfui de prison et l'affronte avec la garde de la ville, environ vingt mille hommes. Yaḥyā essaie de lui expliquer qu'il ne vient pas avec de mauvaises intentions, mais que le calife lui-même a ordonné sa mise en liberté. Cependant, la garnison de Nichapour ne le croit pas, de telle sorte que les deux camps en viennent au combat. Malgré la supériorité numérique des Nichapouriens, ils prennent la fuite lorsque le frère de Yaḥyā assomme leur gouverneur. Or, le chemin vers l'Irak est fermé; c'est pourquoi Yaḥyā et ses fidèles décident de retourner au Ḥurāsān.

Lorsque Naṣr b. Sayyār apprend que Yaḥyā se dirige vers le Ğūzġān, il s'inquiète et détache une avant-garde pour poursuivre le fugitif qui a rassemblé

²⁸¹ Pour la version d'Abū Miḥnaf, voir aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1770-1774; Abū l-Faraġ, *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn*, éd. S. A. Ṣaqar, Beyrouth, 1408 h. = 1987, pp. 146-150.

autour de lui sept cents cavaliers, parmi les meilleurs (*min abl al-baṣā'ir wa-n-nağda wa-š-šugā'a*). Près d'un village au Ğūzğān, les deux côtés se livrent bataille. Beaucoup de partisans de Yaḥyā sont tués dans les combats et à la fin, Yaḥyā les laisse libres de l'abandonner pour sauver leur vie. Mais tous décident de rester avec lui et trouvent la mort au combat. Yaḥyā est le dernier à être tué, touché par une flèche. Son cadavre est laissé nu dans le désert du Ğūzğān et, plus tard, fiché sur la croix avec la dépouille mortelle de son frère. Ils restent là jusqu'à l'arrivée d'Abū Muslim qui les fait embaumer et enterrer. Ensuite, al-Walīd b. Yazīd donne instruction au gouverneur de l'Irak, Yūsuf b. 'Umar, de brûler les corps de Zayd b. 'Alī, le père de Yaḥyā, et de ses fidèles pour éparpiller leurs cendres dans l'Euphrate²⁸².

Dans la version de l'histoire présentée par Ibn A'ṭam al-Kūfī, Yaḥyā b. Zayd paraît extrêmement fidèle à sa parole. D'abord il assure Naṣr b. Sayyār de son obéissance aux ordres du calife (IV, p. 328). Quand le gouverneur de Nichapour lui barre le chemin, Yaḥyā lui fait savoir que Naṣr b. Sayyār l'a mis en liberté et propose même d'attendre que le gouverneur de la ville écrive à Naṣr pour s'assurer de la vérité de ses paroles (IV, p. 329). A ses propres partisans, Yaḥyā rappelle qu'ils agissent à leur corps défendant (IV, p. 329). Après la bataille, il souligne qu'ils avaient bien l'intention de se rendre en Irak selon l'ordre de Naṣr b. Sayyār, mais que la bataille a rendu ce projet impossible (IV, p. 330). Or sa loyauté n'est pas le seul élément à faire apparaître Yaḥyā sous une lumière positive. En chemin vers le Ğūzğān, ce sont les *abl al-baṣā'ir wa-n-nağda wa-š-šugā'a* qui le rejoignent, et non pas des brigands comme on aurait pu supposer (IV, p. 330). Pendant le combat entre lui et les troupes de Naṣr b. Sayyār, il demande un cessez-le-feu pour que les combattants puissent accomplir la prière de midi (IV, p. 331). Quand la situation devient très grave pour Yaḥyā, il délivre ses partisans du serment d'allégeance qu'ils lui ont prêté, pour qu'ils puissent sauver leur vie. Mais tous lui restent fidèles, même face à la mort (IV, p. 331). Ses adversaires, en revanche, paraissent moins vertueux, la violation des cadavres de Zayd et de ses partisans notamment est soulignée par l'historien. En accord avec cette caractérisation, Yaḥyā b. Zayd reçoit l'eulogie *raḥmat Allāh 'alayhi*, alors

²⁸² Ibn A'ṭam, *Kitāb al-futūḥ*, IV, Beyrouth, 1406 h. = 1986, pp. 328-332.

qu'al-Walid est maudit par les mots *batara Allāh 'amrahū* (IV, p. 332). Les poèmes cités dans le récit s'accordent avec cette image. A l'exception d'une élégie composée par Naṣr b. Sayyār à la mort du gouverneur de Nichapour, tous les poèmes sont récités par les partisans de Yaḥyā et invectivent ses adversaires; c'est le cas de la défaite honteuse des Nichapouriens numériquement supérieurs (IV, p. 330), de l'accusation portée contre les adversaires de Yaḥyā qui auraient trahi le Prophète (IV, p. 331), et de la menace contre les assassins de Yaḥyā de ne pas pouvoir se sauver des désordres apocalyptiques (*fiṣmat ad-dağğāl*; IV, p. 332).

A l'image positive de Yaḥyā b. Zayd est opposée la représentation négative d'al-Walid b. Yazīd. Elle se lit comme une liste des vices du prince héritier al-Walid : envoyé par le calife Hišām en pèlerinage, il emmène des chiens en cage et une sorte de pavillon mobile pour l'ériger au-dessus de la Kaaba. Mais ses compagnons le détournent de ce projet, craignant le courroux de la population. Les gens le soupçonnent d'hérésie (*zandaqa*), car son mépris de la religion (*tabāwun fi d-dīn wa-stiḥfāf*) devient notoire. Hišām essaie par conséquent de remplacer al-Walid par son propre fils Maslama au titre d'héritier présomptif²⁸³.

Al-Walid boit du vin et poursuit ses plaisirs jusqu'au point d'utiliser un exemplaire du Coran comme cible pour ses flèches et ses invectives en vers. Hišām le blâme alors en exprimant qu'il ne peut être assuré de sa foi, car il n'omet rien qui soit blâmable (*al-munkar*). Al-Walid réagit en prononçant des vers qui présentent Maslama b. Hišām comme son exemple et en affirmant qu'il est adhérent de la religion d'Abū Šākir, surnom de Maslama²⁸⁴. Après avoir donné un exemple de la force physique d'al-Walid, Ibn A'tam rapporte comment Hišām l'expulse dans le désert et lui réduit les pensions. C'est là que le message de la mort de Hišām l'atteint. Voyant arriver deux agents de la poste califale (*barid*), al-Walid n'attend rien de bon, mais lorsqu'ils le saluent du titre de calife, il se réjouit et fait augmenter les pensions des Syriens, améliorer les rentes pour les aveugles et les femmes et héberger les pèlerins sans rejeter aucune demande²⁸⁵.

Mais peu après, la discorde entre al-Walid et Yazīd b. al-Walid éclate à cause de la débauche d'al-Walid, de ses frivolités, de son mépris des hommes pieux,

²⁸³ *Ibid.*, p. 333.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 333-334.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 334.

de son égarement et de son attachement aux éternels amoureux (*li-ḥalāʿatibi wa-maḡānatibi wa-stiḥfāfibi bi-n-nussāk wa-tamādibi fi-l-ḥasāra wa-ḡ-dalāla wa-munādamatibi l-ʿuṣṣāq*). Ses frivolités vont même jusqu'à accuser dans un poème le Prophète d'avoir été un imposteur. Yazīd rassemble alors les Syriens et al-Walīd se réfugie à Damas (*sic* !). Quand son château est assiégé, il prend un exemplaire du Coran et déclare : « [Ceci est] un jour comme le jour de ʿUṭmān (*yawmun ka-yawm ʿUṭmān*) ». Yazīd b. ʿAnbasa as-Saksakī escalade le mur le premier et veut arrêter al-Walīd, mais d'autres hommes le saisissent, le mettent à mort et lui tranchent la tête pour la présenter à Yazīd b. al-Walīd en lui annonçant la mort du libertin (*fāsiq*). Yazīd y réagit comme Abū l-ʿAbbās as-Saffāḥ à l'annonce de la mort du dernier calife umayyade, Marwān b. Muḥammad²⁸⁶. Peut-être ce commentaire veut-il dresser une analogie entre le début de la *fitna* (la dissension de la communauté islamique) autour de la chute des Umayyades, qui commence par l'assassinat d'al-Walīd, et son achèvement par la mort de Marwān b. Muḥammad, ce qui, pour l'historiographie ʿabbāsīde, marque la fin définitive des prétentions umayyades²⁸⁷.

b) La caractéristique du récit: valorisation éthique

Ibn Aʿtam al-Kūfī se sert de deux moyens pour exprimer son jugement sur al-Walīd. D'abord, il juge le calife explicitement en le blâmant pour son style de vie licencieux. Mais ce jugement est renforcé par l'image positive du comportement et du caractère exemplaire de Yaḥyā b. Zayd qu'il dresse et qu'il confronte à la débauche de l'Umayyade. La configuration littéraire qui est la base de la représentation d'Ibn Aʿtam est donc la juxtaposition de deux personnages, comme dans le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*. L'histoire se déroule dans un cadre moral et des valeurs éthiques servent d'explication pour la chute d'al-Walīd. Nous pourrions donc répéter ici les remarques faites à propos du *Kitāb al-imāma*. La réalisation de cette conception, à l'inverse, est originale chez Ibn Aʿtam, car il ne juxtapose pas al-Walīd et Ḥālid al-Qasrī, mais le calife et Yaḥyā b. Zayd et raconte par là

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 335.

²⁸⁷ P. M. Cobb, *White banners*, pp. 50-51, fait remarquer que la *fitna* n'est en réalité pas finie avec la proclamation d'as-Saffāḥ, comme les historiens ʿabbāsīdes veulent le faire croire. Les problèmes de la stabilisation du régime ʿabbāsīde continuent, les révoltes en faveur de prétendants umayyades en Syrie en sont un indicateur.

l'histoire d'al-Walīd sous une perspective tout à fait différente. Cette juxtaposition de Yaḥyā et al-Walīd est donc ce qui distingue le récit d'Ibn Aṣṭam de celui des autres historiens.

9. *al-Mas'ūdī*

a) *Le récit*

Le chapitre sur al-Walīd commence par le récit d'un incident politique, presque le seul qui soit mentionné par l'auteur. Qu'il s'agisse là de l'histoire du 'Alīde Yaḥyā b. Zayd peut résulter de l'attitude šī'ite modérée d'al-Mas'ūdī qui rapporte systématiquement les circonstances de la mort des prétendants 'alīdes²⁸⁸. Al-Mas'ūdī retrace la démarche de Naṣr b. Sayyār, alors gouverneur du Ḥurāsān, et précise l'endroit de la bataille décisive. Yaḥyā est mis à mort, crucifié et décapité, et sa tête est présentée au calife al-Walīd. L'exposition du cadavre est levée seulement sur ordre d'Abū Muslim qui le fait enterrer. Dans les régions où la population est en sûreté contre le pouvoir umayyade, elle fait entendre des lamentations sur la mort de Yaḥyā et on ne trouve guère d'enfant mâle à qui ne soit donné le nom de Yaḥyā ou de son père Zayd. Explicitement, al-Mas'ūdī constate que Yaḥyā b. Zayd n'a pas commis d'injustice.

Dans le récit d'al-Mas'ūdī, la conduite du pouvoir umayyade paraît extrêmement négative. Rappelons brièvement les éléments qui évoquent ce caractère négatif. C'est tout d'abord la remarque soulignant que Yaḥyā n'a pas commis d'injustice. Deuxièmement, la dépouille mortelle de Yaḥyā n'est pas enterrée mais reste exposée sur la croix. Troisièmement, il est interdit de déplorer sa mort dans les contrées contrôlées par le pouvoir central, ce qui n'empêche pas la population de le faire quand même; de plus, leurs noms sont donnés à tous les fils nés en cette année. Enfin, on cite souvent une élégie d'al-Ḥansā', poétesse fameuse de l'époque préislamique et des débuts de l'islam, pour pleurer sa mort²⁸⁹.

²⁸⁸ Pour la conviction šī'ite d'al-Mas'ūdī, cf. Ch. Pellat, « Mas'ūdī et l'imamisme », pp. 69-90.

²⁸⁹ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 49-50, § 2237. Sur al-Ḥansā' qui mourut dans le califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ou de Mu'āwiya, cf. *ET*², IV, coll. 1027a-1027b, art. « al-Kḥansā' », (F. Gabrieli).

Ensuite, al-Mas'ūdī décrit la frivolité d'al-Walīd (*wa-kāna mutabattikan māğinan ḥalī'an*)²⁹⁰. Il s'adonne au vin, aux plaisirs et à la musique (*wa-kāna l-Walīd b. Yazīd šāhib šarābin wa-labwin wa-ṭarabin wa-samā'in li-l-ğinā*)²⁹¹. C'est lui qui introduit en premier à la cour les musiciens et les instruments de musique. Pendant son règne, la *ḥāṣṣa* comme la *'amma* sont gouvernées par la passion du chant (*wa-ğalabat šabwat al-ğinā' fi ayyāmibi 'alā l-ḥāṣṣ wa-l-'amm*)²⁹². Pour illustrer la frivolité d'al-Walīd, al-Mas'ūdī le décrit s'amusant dans une orgie, lorsque la nouvelle de la mort de son prédécesseur Hišām arrive d'ar-Ruṣāfa. Ensuite al-Walīd se vante dans un poème d'abuser des filles de Hišām alors qu'elles déplorent la mort de leur père²⁹³.

Les *aḥbār* suivants servent à souligner la prédilection d'al-Walīd pour le vin et la musique. Sur le plan de la technique narrative, on constate que le récit sommaire qui décrit d'abord le caractère d'al-Walīd est remplacé par des scènes et l'insertion de poèmes qui illustrent ce caractère²⁹⁴. Il n'est pas besoin de retracer ici en détail tous ces récits. Il suffit de noter qu'ils sont pour la plupart en relation avec les chanteurs et les musiciens et présentent le calife comme un personnage frivole qui manque de sérieux et de respect de la religion²⁹⁵.

La deuxième partie du chapitre illustre les circonstances de la succession d'al-Walīd et de son oncle Hišām. Yazīd b. 'Abdalmalik ne peut faire prêter serment d'allégeance à son fils al-Walīd parce que celui-ci est alors trop jeune. Yazīd désigne donc son frère Hišām. Ensuite, la succession à Yazīd ainsi que la question de la noblesse des familles umayyades sont mises en allégorie par les courses de chevaux organisés par al-Walīd. Dans un premier temps, al-Mas'ūdī rapporte que le meilleur cheval d'al-Walīd, nommé as-Sindī, est d'habitude plus

²⁹⁰ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-ḡabab*, IV, p. 50, § 2238.

²⁹¹ *Loc. cit.*

²⁹² *Loc. cit.* Sur les termes *ḥāṣṣa* et *'amma*, voir A. Cheikh-Moussa, « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran ? », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 171-175.

²⁹³ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-ḡabab*, IV, pp. 50-51, § 2239. Al-Mas'ūdī reprend ici presque mot à mot le paragraphe consacré à al-Walīd dans l'opuscule d'al-Ya'qūbi *Muṣākalat an-nās*, p. 21.

²⁹⁴ Ainsi al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-ḡabab*, IV, p. 50, § 2238 (récit sommaire), suivi des §§ 2239, 2240, 2242, 2247 (scènes) et §§ 2241, 2245 (poèmes). Similairement p. 55, § 2248 (récit sommaire), suivi de § 2250 (scène). Cette terminologie suit G. Genette, « Discours du récit », in *Figures III*, Paris, 1972, pp. 65-282.

²⁹⁵ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-ḡabab*, IV, pp. 51-55, § 2247.

lent qu'ad-Dā'id, le cheval de Hišām, et qu'il arrive seulement second au but. Cette remarque pourrait faire allusion au fait que Hišām devint calife avant al-Walīd qui dut patienter encore 19 ans²⁹⁶.

Ensuite l'historien nous fournit la description plus détaillée d'une course de chevaux que nous présentons ici d'après la traduction de Ch. Pellat :

C'est à ar-Rusāfa qu'al-Walīd donna une course qui ne comptait pas moins de mille chevaux. Tandis qu'il attendait l'arrivée d'adh-Dhā'id, ayant à ses côtés Sa'īd b. 'Amr b. Sa'īd b. al-ʿĀs, qui avait aussi parmi les coureurs engagés un cheval nommé al-Misbāh, il lui récita ces vers au moment où apparut le peloton :

*Mes chevaux, par le maître de la Ka'ba sacrée, dépassent ceux des hommes de basse origine,
Comme nous les dépassons nous-mêmes et arrivons seuls à la gloire.
Ainsi, depuis les âges reculés,
Nous avons été en possession des grandeurs et des plus hautes dignités.*

Un cheval nommé al-Waddāh appartenant à al-Walīd, tenait la tête et il approchait du but, quand son cavalier fut désarçonné; al-Misbāh, le cheval de Sa'īd, le suivait de près avec son cavalier; déjà Sa'īd, comptant sur la victoire, fredonnait aux oreilles d'al-Walīd:

*Nous avons battu aujourd'hui les chevaux des gens de basse origine : c'est à nous que Dieu a dévolu la gloire.
Ainsi, depuis les âges reculés, nous avons été en possession des grandeurs et des plus hautes dignités.*

Ces paroles firent sourire al-Walīd ; mais craignant de laisser la victoire à Sa'īd, il mit son cheval au galop, arriva au niveau d'al-Waddāh, s'élança sur [la selle vide] et arriva premier. C'est lui qui établit ce précédent et lui donna force de loi dans les courses; son exemple fut suivi, plus tard, par al-Mahdī, sous le règne d'al-

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 55, § 2248.

Mansûr, et par al-Hâdî, sous le règne d'al-Mahdî. Al-Walîd, passant en revue les chevaux engagés dans la seconde course et remarquant un cheval qui appartenait à Sa'îd, dit à celui-ci : « Abû 'Anbasa, nous nous garderons de te disputer la victoire depuis que tu as dit :

Nous avons battu aujourd'hui les chevaux des gens de basse origine.

« Non vraiment, Commandeur des Croyants, s'écria Sa'îd, ce ne sont pas mes paroles : j'ai dit seulement :

Nous avons battu aujourd'hui des chevaux de basse origine.

Al-Walîd sourit et l'embrassa en ajoutant : « Puisse Quraysh ne jamais manquer d'hommes qui te ressemblent ! »²⁹⁷

Les vers prononcés par les deux protagonistes reprennent une ancienne rivalité entre la famille des Marwânides et 'Amr b. Sa'îd b. al-'Āṣ (ou al-'Āṣī)²⁹⁸. Ce dernier s'est révolté contre 'Abdalmalik b. Marwân à Damas, en prétendant que Marwân b. al-Ḥakam l'aurait désigné comme successeur de 'Abdalmalik. Mais 'Abdalmalik ne voulait pas reconnaître ce droit. Il l'assiégea alors à Damas, lui accorda un sauf-conduit (*amān*) et le fit exécuter malgré les garanties données. Les chevaux symbolisent le conflit entre les deux familles : 'Amr b. Sa'îd essaie de désarçonner les Marwânides de la selle du califat, mais ceux-ci reprennent les rênes en réprimant la révolte de 'Amr²⁹⁹.

²⁹⁷ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, IV, pp. 55-57, § 2251. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, pp. 902-903.

²⁹⁸ Sa'îd b. 'Amr b. Sa'îd b. al-'Āṣī (ou al-'Āṣ), savant qurayšite de la famille umayyade de la troisième génération (*fī ṭ-ṭabaqa at-ṭālīṭa*) ; après la mort de son père il est envoyé par 'Abdalmalik au Ḥiğāz, puis il vit à Kūfa. Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, VII, pp. 329-332.

²⁹⁹ Cf. al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, IV/1, pp. 443-451 ; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, XIII, pp. 451-460 ; al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, III, pp. 303-306, §§ 1997-2001 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 783-796. En ce qui concerne l'origine des prétentions de 'Amr b. Sa'îd voir A. A. Dixon, *The Umayyad caliphate (65-86/684-705) (a political study)*, Londres, 1971, p. 19 et les sources qui y sont indiquées. Pour la révolte, A. A. Dixon, *op. cit.*, pp. 124-128 et G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg*, pp. 113-115, 164-169.



Qu'est-ce qui nous permet de considérer les courses comme une allégorie, ne pourraient-elles illustrer tout simplement l'amour d'al-Walīd pour l'art équestre ? N'est-ce pas le style de vie d'al-Walīd qui est reflété dans le récit d'al-Mas'ūdī, style de vie évoqué aussi dans d'autres sources, favorisant la solitude du désert syrien face aux villes, pratiquant la chasse et les courses³⁰⁰ ? Nous ne voulons certainement pas nier l'intérêt de l'auteur de nous donner un exemple vivant de la passion réelle d'al-Walīd pour les chevaux et les courses, mais il poursuit à notre avis aussi un autre but. Nos arguments sont les suivants. Premièrement, la description des courses suit immédiatement la notice d'al-Mas'ūdī sur les circonstances de la succession de Yazīd b. 'Abdalmalik. Sans lien avec les courses, cette notice resterait tout à fait isolée de son contexte. Deuxièmement, al-Walīd et Sa'īd b. 'Amr créent eux-mêmes, dans le poème, le lien entre la première position dans la course et le premier rang parmi les *abl al-'ulā*, les gens de haut rang. Troisièmement, dans un dialogue avec Hišām rapporté à un autre endroit de l'ouvrage d'al-Mas'ūdī, Maslama b. 'Abdalmalik se sert également d'une métaphore équestre pour désigner le califat (« *yā Hišām, a-taliya l-ḥilāfa wa-anta bi-ḥaylin ḡabānin ?* Hišām, aspirer-tu au califat, alors que tu [montes] un cheval lâche ? »)³⁰¹. Et quatrièmement enfin, le renvoi à al-Mahdī et al-Hādī peut être considéré non seulement comme un renvoi à leurs interventions dans les courses de chevaux, mais aussi comme un symbole de leur sort politique: tous les deux sont désignés héritiers du califat et doivent défendre leurs droits contre les prétentions de leurs rivaux. A la fin du chapitre sur Hišām b. 'Abdalmalik, al-Mas'ūdī établit explicitement un lien entre Hišām et al-Manṣūr et souligne que ce dernier suivit dans sa politique l'exemple de l'Umayyade³⁰².

La présentation des faits dans le livre *at-Tanbīh wa-l-išrāf*, le deuxième ouvrage d'al-Mas'ūdī, diffère considérablement du récit dans les *Murūḡ ad-dabab*. La conception est totalement différente : ce ne sont pas les plaisirs

³⁰⁰ L'interprétation de ce récit par Ḥ 'Aṭwān s'arrête là ; voir *al-Walīd b. Yazīd : 'arḍ wa-naqd*, pp. 270-271.

³⁰¹ al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-dabab*, p. 47, § 2233.

³⁰² *Ibid.*, pp. 47-48, §2234. Pour la succession d'al-Mahdī, cf. S. Moscati, « Nuovi studi sul califfato di al-Mahdī », in *Orientalia*, XV (1946), pp. 156-161 ; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, pp. 90-93. Pour la succession d'al-Hādī, cf. S. Moscati, « Le califat d'al-Hādī », in *Studia Orientalia*, XIII/4 (1946), pp. 5-7 ; H. Kennedy, *op. cit.*, p. 98. Tous les deux, al-Mahdī et al-Hādī, s'imposent à 'Īsā b. Mūsā qui était désigné par as-Saffāḥ pour succéder à al-Manṣūr.

d'al-Walid qui se trouvent au centre de la présentation, le récit suit plutôt une argumentation raisonnée qui s'appuie sur les faits politiques. Par sa sympathie pour la fédération tribale des Nizār (opposée aux Yaman) et ses mesures contre les Yaman et leur représentant Ḥālīd al-Qasrī, al-Walid soulève la haine des Yaman. Yazīd b. al-Walid profite de cette situation pour appeler à la destitution du calife ; les Yaman lui prêtent allégeance, occupent Damas pour son compte et prennent la route pour tuer al-Walid qui s'est retiré au château d'al-Baḥrā³⁰³.

b) La caractéristique du récit: illustration et discussion

Il est difficile de résumer la caractéristique du récit d'al-Mas'ūdī. Par rapport aux représentations d'al-Walid chez les autres historiens, le récit d'al-Mas'ūdī montre une certaine indépendance. Le plus frappant est certainement l'absence de la description du complot et de l'assassinat d'al-Walid³⁰⁴. De même, la relation entre Hišām et le prince al-Walid n'est mentionnée que brièvement. L'objectif d'al-Mas'ūdī ressemble à celui des autres auteurs ; comme eux, il compose, à partir des traditions disponibles, un récit qui lui est propre. Or, sa composition diffère des compositions des autres historiens dans la mesure où al-Mas'ūdī ne poursuit pas le but de composer un récit serré des événements politiques. Sa représentation se présente plutôt comme une collection de matériel narratif destinée à illustrer le caractère d'al-Walid. La remarque faite dans l'introduction à cette partie sur les critères de la composition est donc d'une importance particulière pour le récit d'al-Mas'ūdī. Il semble en effet que la continuité discursive soit pour al-Mas'ūdī d'une moindre importance. Pour l'analyse de son récit il est par conséquent nécessaire de mettre l'accent sur la proposition d'ensemble qui se construit par l'arrangement des unités narratives isolées. Les unités narratives choisies par al-Mas'ūdī sont subsumées sous la proposition d'ensemble, intentionnée par lui, qui est l'appréciation morale du calife al-Walid et la discussion des prétentions au califat des différentes familles. La sélection des *ahbār* ainsi que

³⁰³ al-Mas'ūdī, *Kitāb at-tanbīh wa-l-išraf*, éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1893, pp. 323-324.

³⁰⁴ On peut se poser la question de savoir si l'absence de traditions sur al-Walid, rapportées par al-Madā'īnī, est chez al-Mas'ūdī due au jugement négatif qu'il avance sur son prédécesseur dans ses *Murūğ ad-dabab*, V, p. 104, § 3146 : *wa-qad kāna Abū l-Ḥasan al-Madā'īnī kaṭīr al-kutub illā anna Abā l-Ḥasan al-Madā'īnī kāna yu'aaddī mā sama'a*. Cf. T. Kbalidī, *Islamic historiography*, p. 11.

leur subsomption sous la proposition d'ensemble, donc leur liaison à un niveau paradigmatique, sont l'apport original d'al-Mas'ūdī. Ce travail est aussi bien une œuvre d'auteur que l'effort, manifesté également par d'autres historiens, de construire une continuité discursive entre les éléments de l'histoire³⁰⁵.

10. *Ibn al-Ġawzī*

a) *L'originalité d'Ibn al-Ġawzī*

En regardant l'image qu'Ibn al-Ġawzī dresse à la fin du VI^e/XII^e siècle d'al-Walid b. Yazīd, on peut être surpris de sa vivacité. Malgré la distance temporelle entre l'époque d'Ibn al-Ġawzī et celle d'al-Walīd, il ne se limite point à reprendre une des descriptions existantes. Tout au contraire, la sienne est tout à fait originale dans le sens où il développe un sujet qui reste un peu à l'arrière plan dans les descriptions antérieures du calife. Ibn al-Ġawzī réalise ce développement à l'aide de sources non exploitées par ses prédécesseurs, notamment l'œuvre d'al-Wāqidī. Mais l'accès à cette source supplémentaire ne semble pas être le seul facteur à l'avoir poussé vers cet élargissement de la matière. Nous verrons que c'est la conception d'Ibn al-Ġawzī, homme de religion et prédicateur célèbre, qui lui suggère de développer ces sujets.

b) *Le récit*

Au début de son récit, Ibn al-Ġawzī rappelle que Yazīd b. 'Abdalmalik regrette d'avoir désigné comme successeur son frère Hišām, étant donné qu'al-Walīd atteint l'âge de la maturité avant la mort de son père. Hišām, en revanche, traite avec respect son neveu al-Walīd. Celui-ci, de son côté, manifeste de la frivolité en s'adonnant aux badinages et au vin (*wa-ḡahara min al-Walīd la'ibun wa-šurbun li-š-šarāb*) ; il emmène notamment des chiens au pèlerinage

³⁰⁵ Ce mode de description semble se répandre vers la fin du moyen âge islamique. Cf. l'étude d'O. Weintritt, *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung*, Beyrouth, 1992. Sur les rapports entre le style et l'histoire, entre la digression et le fil de l'histoire dans l'œuvre d'al-Mas'ūdī, ainsi que sur la manière de cet historien d'interpréter l'histoire à l'aide de matériaux anecdotiques, voir J. S. Meisami, « Mas'ūdī on love and the fall of the Barmakids », in *JRAS*, 1998, pp. 252-277.

et fait construire une sorte de pavillon pour l'installer sur la Kaaba. De plus, il rassemble des chanteurs à la Mecque et se fait divertir par des plaisirs (*fa-ğama'a l-muğannīn bi-Makka wa-tašāğala bi-l-labw*)³⁰⁶.

Dans la suite de son récit, Ibn al-Ğawzī rapporte des détails sur le pavillon mentionné. Quand le cortège d'al-Walīd atteint Médine, les docteurs de la loi et les hommes pieux (*al-fuqahā' wa-l-'ubbād*) s'indignent de ce pavillon ; à leur tête se trouve Sa'd b. Ibrāhīm b. 'Abdarrahmān³⁰⁷. Comme al-Walīd n'exauce pas leur demande d'abandonner son projet, les gens cassent le pavillon et l'incendient. Une deuxième tradition (remontant à al-Wāqidi) paraît présumer qu'al-Walīd est calife, car il institue ce même Sa'd b. Ibrāhīm en tant que cadī de Médine. Le récit est le suivant:

Al-Walīd institua Sa'd b. Ibrāhīm en tant que cadī de Médine. Lorsque al-Walīd voulut accomplir le pèlerinage, il fit apporter un pavillon, fait de voile, pour l'installer autour de la Kaaba afin qu'il puisse faire la circumambulation dans ce [pavillon], lui-même, ceux qu'il aime de sa famille, et ses femmes. Il était inhumain et tyrannique (*wa-kāna faẓẓan wa-mutağabbiran*), et prétendit vouloir circumambuler la Kaaba dans ce pavillon, tandis que le peuple circumambulait derrière lui. Il le fit donc transporter sur des chameaux de Syrie, accompagné par un officier syrien et mille cavaliers, et envoya avec ce dernier de l'argent pour le distribuer aux habitants de Médine. Arrivé [à Médine], le pavillon fut descendu sur la place de prière du Prophète - que Dieu le bénisse et le salue. Les habitants de Médine furent choqués et se rassemblèrent, en disant: «Auprès de qui pouvons-nous nous réfugier dans cette affaire ? » «Auprès de Sa'd b. Ibrāhīm!» se dirent-ils. Le peuple se rendit alors auprès de

³⁰⁶ Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 236.

³⁰⁷ Selon Ḥalīfa b. Ḥayyāt, Sa'd b. Ibrāhīm b. 'Abdarrahmān b. 'Awf (55/674-675-126 ou 127/743-745) était cadī et préfet de police de Médine au règne de Yazīd b. 'Abdalmalik. Selon aṭ-Ṭabarī, il fut révoqué, en 125/742-743 par le nouveau gouverneur de la ville pour le compte d'al-Walīd b. Yazīd, voir Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, p. 215 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 1768 ; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, XVII, p. 922 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, IV, p. 329 ; Ibn al-'Adīm, *Buğyat aṭ-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, éd. S. Zakkār, Damas, 1408-1409 h. = 1988-1989, IX, pp. 4221-4223.

celui-ci et l'informa de ce qui c'était produit. Il leur donna l'instruction de mettre feu au [pavillon], mais ils objectèrent: «Ce n'est pas possible, car un officier et mille cavaliers syriens l'accompagnent.» [Sa'd] appela alors l'un de ses clients [*mawlā*] et lui dit : «Apporte-moi le sac ! » Il apporta le sac dans lequel se trouvait la cuirasse que 'Abdarrahmān avait portée à la bataille de Badr. [Sa'd] la revêtit, puis il dit à son serviteur : « Amène ma mule! » La mule apportée, il la monta, et chaque Qurayšite ainsi que chacun des Anṣār le suivit ce jour. Ensuite, il dit : « Qu'on me donne du feu ! », et il incendia le [pavillon]. L'officier se mit en colère et voulut en faire l'objet d'un litige, mais on lui dit : « Celui-là est le cadī du Commandeur des Croyants, et le peuple est de son côté. Tu ne peux rien contre lui.» Il retourna alors en Syrie, et les esclaves des Médinois se rassasièrent du butin qu'ils avaient pris par l'épée.

Lorsque al-Walīd en fut informé, il écrivit à [Sa'd] : « Nomme un lieutenant pour la fonction de cadī et rends-toi auprès de nous ! » Il nomma alors un lieutenant pour la fonction de cadī et se rendit à cheval en Syrie. Il attendit une audience durant plusieurs mois, mais il ne fut pas reçu, jusqu'à ce qu'il eût dépensé tout son argent et que le séjour lui parût long. Un soir, alors qu'il était dans la mosquée, il vit un jeune homme, vêtu d'une robe jaune ; il était ivre. «Qu'est-ce que cela !» s'écria-t-il. « Celui-là, lui dit-on, est l'oncle maternel du Commandeur des Croyants. Il se promène ivre dans la mosquée.» Il dit alors à l'un de ses *mawālī* : « Donne-moi mon fouet ! » Le fouet apporté, il dit : « Qu'on m'amène celui-là ! » Puis, il lui donna, dans la mosquée, quatre-vingts coups de fouet. Ensuite, il monta sur sa mule et rentra à Médine. Lorsque le jeune homme fouetté arriva auprès d'al-Walīd, [le calife] lui demanda: « Qui t'a infligé cela ? » On lui répondit : «Un Médinois qui était dans la mosquée. » «Qu'on me l'amène » commanda-t-il. On l'atteignit à une station sur le chemin et l'amena devant le [calife]. Ce dernier dit : « Abū Ishāq, qu'est-ce que tu as fait, fils de ton frère ? » «Commandeur des Croyants, répondit-il, tu m'as chargé d'une fonction, et j'ai vu que les peines canoniques n'étaient pas appliquées (*wa-innanī ra'aytu ḥadd Allāh ṣā'i'an*),

lorsqu'un ivrogne se promenait dans la mosquée dans laquelle étaient présents aussi des délégations officielles et des notables. Je ne voulais pas que les gens se détournent de toi parce que tu laisses tomber en désuétude les peines canoniques. J'ai les ai donc appliquées.» «Que Dieu t'en récompense!» répondit [al-Walid] et, en lui assignant une somme d'argent, il le renvoya à Médine sans mentionner l'affaire du pavillon³⁰⁸.

Ibn al-Ġawzī cite cet épisode comme exemple d'un comportement louable face à un souverain inhumain et tyrannique (*wa-kāna faẓẓan wa-mutaġabbiran*), qualification d'al-Walid b. Yazīd dans la deuxième tradition. Le motif du souverain tyrannique et injuste est d'ailleurs très répandu dans la tradition ḥanbalite. Face à ce calife, le comportement de Sa'd b. Ibrāhīm est exemplaire à deux niveaux: d'abord, il s'oppose au projet d'al-Walid de transporter à la Mecque le pavillon de plaisir; et plus tard, il applique les peines canoniques contre l'ivrogne. Mais ce qui est le plus intéressant est la référence à la bataille de Badr. Cette bataille ne marque pas seulement le point tournant en faveur du parti du Prophète dans les engagements militaires avec les Mecquois, Badr est aussi le lieu par excellence où le Prophète et les polythéistes se font face. Le Coran fait, à plusieurs reprises, allusion à la victoire des Musulmans, numériquement inférieurs, sur les Mecquois; cette victoire est due, dans la vision du Coran, à l'intervention de Dieu en faveur de Sa communauté. Dans toutes les allusions coraniques, Badr apparaît comme un avertissement pour ceux qui ne croient pas ou comme une exhortation pour ceux qui croient. La bataille de Badr est donc, déjà dans le Coran, un exemple de l'intervention divine en faveur des Musulmans et une exhortation aux croyants de se confier, dans leur combat contre les incroyants, à Son assistance³⁰⁹. Sa'd b. Ibrāhīm est le petit-fils de 'Abdarrahmān b. 'Awf, combattant de Badr et compagnon du Prophète. Par le geste de Sa'd de porter la cuirasse de son grand-père, le conflit avec le parti d'al-Walid atteint une dimension coranique. Sa'd b. Ibrāhīm revendique pour son parti le rôle de Muḥammad et des Musulmans, alors qu'al-Walid se retrouve dans le rôle des polythéistes mecquois. N'oublions pas

³⁰⁸ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*, VII, pp. 237-238.

³⁰⁹ Sur la vision du Coran sur la bataille de Badr et les autres combats entre Muḥammad et les Mecquois, voir R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart, 1991, pp. 131-135.

qu'al-Walid appartient, en tant qu'Umayyade, à la même famille qu'Abū Sufyān, le dirigeant des Mecquois à l'époque du Prophète³¹⁰. Si al-Walid est associé par le motif de la bataille de Badr aux polythéistes mecquois, les implications sont évidentes: al-Walid n'est pas seulement l'exemple d'un souverain impitoyable (*fazz*)³¹¹ et orgueilleux (*mutağabbir*)³¹², comme il l'est dit dans l'introduction de ce récit, il est aussi, à l'instar des Mecquois, le représentant par excellence du refus de l'islam.

Il n'est donc que logique qu'Ibn al-Ġawzī rapporte par la suite le dédain de la religion (*tabāwun bi-d-dīn*) affiché par le prince héritier al-Walid, dédain qui fait douter son oncle Hišām de sa foi. Al-Walid répond à cette accusation par le poème sur Abū Šākīr, le fils de Hišām, comme nous l'avons vu dans les autres sources³¹³.

Après avoir rapporté la retraite d'al-Walid dans un château du désert et les circonstances de la mort de Hišām³¹⁴, Ibn al-Ġawzī cite une prédiction du Prophète Muḥammad qui s'accomplit en al-Walid b. Yazīd. Cette prédiction annonce un nommé al-Walid comme Pharaon de sa communauté (*la-yakūnanna fī bāḍibi l-umma rağulun yuqālu labū l-Walid huwa šarrun 'alā bāḍibi l-umma min Fir'awn li-qawmihī*). Al-Walid b. Yazīd est ce Pharaon puisqu'il est connu pour son refus de l'islam, son acharnement provocant et son rejet de la religion (*wakāna l-Walid b. Yazīd mašbūran bi-l-ilḥād, mubārizan bi-l-'inād, muṭarriḥan li-d-dīn*)³¹⁵. Cette notice fait référence à la tradition prophétique (*ḥadīth*), aussi

³¹⁰ Les Marwānides auxquels appartient al-Walid b. Yazīd ne descendent pas en ligne directe d'Abū Sufyān. Al-Ḥakam, le père de Marwān, premier calife marwānide et éponyme de cette lignée, n'est que le cousin d'Abū Sufyān. Cependant, l'ensemble du clan umayyade est lié étroitement au comportement d'Abū Sufyān à l'égard des premiers Musulmans.

³¹¹ La qualité de *fazz*, dur de cœur ou impitoyable, est le contraire de la qualité manifestée par le Prophète selon le Coran (Cor. 3:159) pour faire valoir son autorité : « Si tu avais été rude, dur de cœur (*fazzan*), ils auraient fait sécession, autour de toi. »

³¹² Le terme *mutağabbir*, lui aussi, a un sens religieux et désigne la rébellion de l'homme, serviteur de Dieu, contre son Seigneur, en s'arrogeant le pouvoir de Dieu. La forme *mutağabbir* n'est pas coranique, mais la racine apparaît, sous d'autres formes, à plusieurs reprises dans le Coran.

³¹³ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, VII, pp. 238-239.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 239-240.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 241. Dans la littérature historiographique ce *ḥadīth* se trouve aussi chez al-Basawī, *Kitāb al-ma'rifa wa-t-ta'riḥ*, III, éd. A. Ḍ al-'Umarī, Beyrouth, 1401 h. = 1981, pp. 349-350 ; Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, XVII, pp. 922-923. Sur le Pharaon coranique (*Fir'awn*) en tant que souverain typique, voir H. Busse, « Herrschertypen im Koran », in U. Haarmann & P. Bachmann (éd.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beyrouth, 1979, pp. 67-71.

bien qu'au Coran. Pharaon, en tant que figure coranique, est le souverain orgueilleux et tyrannique classique qui n'accepte pas de se soumettre à Dieu, soumission à laquelle il est appelé par le prophète Mūsā. Avons-nous vu al-Walīd dans le rôle des polythéistes mecquois dans le récit sur le pavillon, nous le retrouvons ici dans le rôle de Pharaon qui refuse l'obéissance aux commandements de Dieu³¹⁶.

Alors qu'il conclut l'année 125/742-743 par plusieurs incidents du règne d'al-Walīd³¹⁷, Ibn al-Ġawzī rapporte, sous l'année 126/743-744, deux grands événements : la mort de Ḥālīd al-Qasrī et l'assassinat d'al-Walīd. Le récit sur la mort de Ḥālīd al-Qasrī suit, dans ses grandes lignes, le récit d'al-Hayṭam que nous avons déjà trouvé chez d'autres auteurs ; il n'est donc pas besoin de le rappeler ici³¹⁸. L'assassinat du calife, en revanche, est intéressant parce qu'Ibn al-Ġawzī résume le raisonnement d'al-Madā'inī quant aux facteurs qui l'ont provoqué. Ce résumé révèle les priorités d'Ibn al-Ġawzī : al-Walīd est occupé par badinages et plaisirs et est déjà avant son califat opposé à la religion. Son règne est dur pour les sujets et, par conséquent, ils le détestent. En plus, il maltraite les fils de Hišām et les Yaman, la faction la plus importante en Syrie. Il fait fouetter et exiler Sulaymān b. Hišām et s'irrite contre Ḥālīd al-Qasrī. Les Banū Hāšim lui reprochent l'apostasie, l'hérésie et l'abus des femmes de son père (*kāna muštaḡilan bi-l-la'ba wa-l-lahw, mu'riḡan 'an ad-dīn qabla l-ḥilāfa fa-lammā waliyahā zāda dālīka fa-taqla amrubū 'alā ra'iyatibi wa-karībūbū, tumma ḍamma ilā dālīka annabū fasada amrubū ma'a banī 'ammibi wa-ma'a l-Yamaniyya wa-biya a'zam ḡund aš-Šām, fa-ḍaraba Sulaymān b. Hišām [...] wa-ḡaḍiba l-Walīd 'alā Ḥālīd b. 'Abdallāh [...] wa-ramābū Banū Hāšim bi-l-kufr wa-z-zandaqa wa-ḡiṣyān ummahāt awlād abihī*). C'est Yazīd b. al-Walīd qui s'engage avec le plus d'acharnement dans l'opposition contre le calife et les gens ont confiance en lui parce qu'il se montre dévot.

Le rapport de l'assassinat est concis et correspond, sur le plan du contenu, au récit d'al-Madā'inī. Le seul détail à être rapporté est la réponse qu'on donne

³¹⁶ L'importance de la légende coranique de Mūsā et de Pharaon pour la propagande hāšimite contre les Umayyades a été montrée par T. Nagel, *Untersuchungen*, pp. 117-120.

³¹⁷ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*, VII, pp. 241-244.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 247-248. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1813-1822 ; Ps. Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-s-siyāsa*, II, pp. 150-153 ; ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, pp. 347-349.

à al-Walīd lorsqu'il se défend par le fait d'avoir rémunéré les malades et augmenté les pensions: on l'accuse exclusivement de crimes moraux, à savoir son dédain de la religion, la consommation du vin et l'abus des femmes de son père (*nanqimu 'alayka fi ntikāk mā ḥarrama Allāh wa-šurb al-ḥamr wa-nikāḥ ummahāt awlād abika wa-stihfāfika bi-amr Allāh*). Al-Walīd se retire alors, prend un exemplaire du Coran et s'écrie: « [Ceci est] un jour comme le jour de 'Uṭmān »³¹⁹.

c) L'exemplarité d'al-Walīd

Pour Ibn al-Ġawzī, l'histoire d'al-Walīd b. Yazīd est un exemple: l'image qu'il donne est celle d'un souverain qui rompt constamment les prescriptions de l'islam et néglige ses obligations comme chef de la communauté religieuse. Comme al-Walīd est l'exemple du mauvais souverain, la réaction des autres acteurs est aussi exemplaire par la manière dont ils s'opposent à son règne: Sa'd b. Ibrāhīm en tant que cadī et les assassins en tant que « vengeurs » de la foi. Le récit de l'assassinat du calife est dépourvu de détails, sauf le dialogue où l'on explique à al-Walīd que c'est pour des raisons morales qu'on s'oppose à lui. Ibn al-Ġawzī garde expressément ce motif pour mettre l'accent sur l'obligation des croyants de s'opposer à un souverain dont l'orthodoxie est douteuse.

Le développement du sujet du pèlerinage d'al-Walīd naît de la conception de l'histoire d'Ibn al-Ġawzī en tant qu'homme de religion. Son intention est de faire d'al-Walīd un exemple, l'exemple du souverain injuste. Mais le comportement d'al-Walīd n'est pas le seul à servir d'exemple, c'est aussi la réaction de la foule qui sert d'exemple du comportement face à un tel tyran. La présentation d'Ibn al-Ġawzī fait deux fois référence à l'histoire prophétique: dans l'évocation de Pharaon et dans l'allusion à la bataille de Badr. Dans les deux cas, al-Walīd apparaît comme représentant du parti qui rejette l'islam. Al-Walīd est donc pour Ibn al-Ġawzī un souverain orgueilleux à dimension coranique; les croyants ont alors l'obligation religieuse de s'opposer à son règne. Mais cette interprétation d'Ibn al-Ġawzī n'est pas destinée à rester l'interprétation d'un personnage historique. La figure d'al-Walīd sert plutôt d'exemple aux croyants de l'époque de l'historien, elle est une exhortation à suivre le chemin de ceux qui ne se sont pas inclinés face au pouvoir injuste d'al-Walīd. C'est pourquoi, la structure du récit sur

³¹⁹ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, VII, pp. 248-249.

al-Walīd ressemble à un sermon et on peut y remarquer l'influence du prédicateur Ibn al-Ġawzī sur la matière historique.

11. Conclusions

Pour conclure ce chapitre, il nous reste à rappeler les formes de mise en intrigue et les conceptions de l'histoire qui sont à la base des récits commentés ci-dessus. Nous nous intéresserons également aux objectifs poursuivis par les historiens, car ces derniers sont en relation étroite avec les intrigues et les conceptions de l'histoire.

En étudiant les manières de présenter l'histoire, on trouve chez les auteurs trois courants majeurs : la rationalisation, la personnalisation, liée étroitement à la moralisation, et enfin l'exemplification. Al-Madā'inī est sans doute le représentant le plus important de la rationalisation. Dans sa présentation du règne d'al-Walīd b. Yazīd, il essaie toujours de trouver les forces et les causes qui sont à la base des événements politiques. Pour al-Madā'inī, ce n'est pas un incident seul qui provoque l'assassinat du calife, mais toute une série de facteurs qui font surgir l'opposition à al-Walīd. L'opposition n'est pas constituée uniquement d'individus, mais de plusieurs groupes, si bien que l'histoire paraît moins personnalisée que chez d'autres historiens. La même remarque est valable pour le comportement moral du calife. Il joue un rôle, certes, mais il ne se trouve pas au centre de sa description. Chez al-Madā'inī, la raison principale de l'insurrection des différents groupes est une série de décisions politiques prises par le calife. La valeur morale de ces décisions n'est pas jugée par al-Madā'inī de telle manière que nous ayons raison de croire que c'est leur portée politique qui provoque l'opposition.

Contrairement à la représentation rationnelle de l'histoire, nous trouvons chez plusieurs auteurs une personnalisation de l'histoire. La caractéristique de cette manière de représenter l'histoire est le rétrécissement de l'explication complexe, comme nous l'avons trouvée chez al-Madā'inī, et la concentration sur un élément isolé de cette explication. Par le rétrécissement, l'historien fait œuvre d'interprétation, en se déclarant pour l'un des facteurs comme facteur principal³²⁰.

³²⁰ Sur le rapport entre interprétation et explication, voir P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 436-448, surtout pp. 443-445. Pour P. Ricoeur, l'interprétation est au niveau de la subjectivité le corollaire de ce qui est l'explication/compréhension au niveau de l'objectivité.

Cet élément de l'explication est, dans le cas de la personnalisation, la rivalité entre deux personnages. Chez ad-Dīnawarī, c'est la rivalité entre le calife al-Walīd d'une part, et Ḥālid al-Qasrī de l'autre. Il en est de même pour l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, mais dans la description de ce dernier s'ajoute un autre élément qui ne se trouve pas avec cette intensité chez ad-Dīnawarī : l'appréciation morale du comportement des deux figures. Les actions des protagonistes et leurs propos constituent pour le lecteur un cadre qui le rend en mesure de juger de façon morale le calife et son adversaire. Ibn Aṭam fait la même démarche en opposant al-Walīd b. Yazīd au 'Alīde Yaḥyā b. Zayd. Dans ces présentations personnalisantes, les notions de justice et d'injustice apparaissent beaucoup plus clairement que chez les représentants de l'historiographie rationalisante. Cela ne veut pas dire que ces historiens ne cherchent pas d'explication pour les événements du passé, mais qu'ils cherchent cette explication au niveau des personnages historiques et de leur comportement moral.

La troisième façon d'écrire l'histoire sur al-Walīd est l'exemplification. Nous la trouvons pour la première fois dans les commentaires d'aṭ-Ṭabarī concernant les traditions historiques qu'il rassemble au sujet d'al-Walīd. En liant dans ses commentaires le comportement moral du calife à son assassinat, aṭ-Ṭabarī ne se limite pas à fournir un cadre pour que le lecteur puisse juger lui-même le calife, l'historien présente plutôt le calife comme exemple pour son lecteur. Cette méthode de représentation apparaît de façon plus prononcée encore chez Ibn al-Ġawzī au VI^e/XII^e siècle. Ibn al-Ġawzī dépasse en effet la représentation d'aṭ-Ṭabarī dans la mesure où il n'établit pas seulement le lien entre l'attitude morale du calife et son assassinat mais qu'il fait deux fois référence au fait religieux, par la figure de Pharaon et par la bataille de Badr. Par là, al-Walīd paraît comme un tyran exemplaire qui s'oppose à la volonté de Dieu – tout comme Pharaon et les polythéistes mecquois. En même temps, Ibn al-Ġawzī ne se borne pas à présenter comme exemplaire la figure d'al-Walīd, mais il exemplifie aussi la réaction des sujets qui s'opposent aux infractions religieuses du calife.

C'est toutefois l'opération historiographique dans son cours entier (répartie par P. Ricoeur en trois phases: la phase documentaire qui est l'archivage de la mémoire, l'explication/compréhension et la représentation historique, voir *ibid.*, pp. 167-369) qui exhibe la corrélation entre subjectivité et objectivité en histoire, et non seulement la phase de la représentation.

Les formes de mise en intrigue diffèrent tout comme les conceptions de l'histoire. Al-Madā'inī développe en détail les événements historiques en les enchaînant dans une suite causale. Dans sa représentation de l'assassinat d'al-Walīd, l'intrigue n'est pas centrée sur un protagoniste, ni sur le calife, ni sur l'un de ses adversaires, même Yazīd b. al-Walīd n'est que le dirigeant qui regroupe en sa personne tous les courants oppositionnels. Pour al-Madā'inī, l'intrigue se trouve dans l'ensemble des facteurs qui provoquent l'opposition au calife. C'est pourquoi, l'intrigue paraît moins développée que chez les historiens qui focalisent leur récit sur deux protagonistes, comme ad-Dīnawarī, le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* (al-Walīd et Ḥālid al-Qasrī) et Ibn A'ṭam (al-Walīd et Yaḥyā b. Zayd). Chez eux, l'histoire est mise en intrigue par l'opposition de ces deux figures et par leur rivalité. Chez les représentants de l'historiographie d'exemplarité, c'est le comportement moral du calife et la réaction de ses sujets qui constituent le niveau paradigmatique du récit.

Les objectifs des historiens sont également différents : description des événements et explication chez al-Madā'inī et aṭ-Ṭabarī ; appréciation et jugement des protagonistes chez ad-Dīnawarī, Ibn A'ṭam al-Kūfī et dans le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* ; discussion des prétentions et divertissement chez al-Mas'ūdī, puis divertissement d'une certaine manière chez al-Balāḍurī, par sa prédilection pour les anecdotes plaisantes et les poèmes ; instruction chez aṭ-Ṭabarī et, plus encore, chez Ibn al-Ġawzī. Il est évident que les modes de la mise en intrigue et de la conceptualisation historique d'une part et les objectifs poursuivis par les historiens d'autre part sont interdépendants et se déterminent mutuellement. Ainsi l'explication demande-t-elle une description détaillée des faits politiques ; le jugement peut être exprimé par la confrontation de deux personnages ; l'exemplification se prête très bien à l'instruction du lecteur. Déterminée par le but de l'historien et la conception qu'il se fait, l'histoire d'al-Walīd b. Yazīd est mise en intrigue d'une façon particulière. Par là, chaque représentation du calife umayyade acquiert sa spécificité.

II. LA REPRÉSENTATION D'AL-AMĪN

Presque soixante-dix ans s'écoulaient entre la mort d'al-Walid b. Yazīd et l'avènement au pouvoir d'al-Amīn. Les circonstances ont profondément changé. Le pouvoir des Umayyades est renversé et al-Amīn appartient à la dynastie des 'Abbāsides, sortie victorieuse des troubles qui accompagnèrent la chute des califes des Banū Umayya. Al-Amīn est le sixième calife de la famille des 'Abbāsides et il hérite un empire qui semble être en bonne condition grâce à la politique de ses prédécesseurs. Le règne d'al-Manšūr a vu la fondation de Bagdad, la nouvelle capitale, qui remplace Damas et les résidences alternantes des Umayyades dans le désert syrien. La nouvelle capitale, appelée par ses fondateurs *Madīnat as-Salām* (« la Ville de la Paix »), connaît un essor rapide avec un premier apogée jusqu'au règne de Hārūn ar-Rašīd et les Barmakides où elle est devenue le centre administratif et culturel de l'Empire. Quand al-Amīn succède à son père ar-Rašīd, le pouvoir du calife semble consolidé. Dans l'administration, il s'appuie sur un système bien organisé de bureaux spécialisés (*diwān*). Les provinces sont sous le contrôle ferme du pouvoir central et versent des sommes considérables d'impôts au fisc califal à Bagdad. Le *ğund*, l'armée syrienne des Umayyades, qui dépendait fortement de l'équilibre tribal, est remplacé par une armée composée de guerriers d'origine ħurāsānienne, étroitement liés à la famille 'abbāsīde. Pourtant, après à peine quatre ans de règne, le pouvoir d'al-Amīn est complètement décomposé, son armée battue et dissoute, ses conseillers politiques et ses fonctionnaires administratifs se sont dispersés et la ville de Bagdad est tombée en ruines. Ce sont donc des développements dramatiques qui se présentent aux historiens médiévaux et qui demandent une explication³²¹. Dans ce qui suit, nous allons voir comment les historiens essaient de résoudre les questions résultant du règne d'al-Amīn et du conflit avec son frère al-Ma'mūn. La réponse à ces questions n'est pas toujours la même, bien sûr, et dépend du parti pris des historiens. Nous verrons, dans les pages suivantes, par quels moyens le conflit fratricide entre al-Amīn et al-Ma'mūn est mis en intrigue par les différents historiens et quelles sont les conceptions de l'histoire qui se trouvent derrière ces configurations.

³²¹ Sur le problème du régicide, voir T. El-Hibri, « The regicide of the caliph al-Amīn and the challenge of representation in medieval Islamic historiography », in *Arabica*, XLII (1995), pp. 347-350.



1. *Ibn Aʿtam al-Kūfī*

a) *Le récit*

Nous commençons notre analyse par la présentation du califat d'al-Amīn de la plume d'Ibn Aʿtam al-Kūfī. Sous le règne de Hārūn ar-Rašīd, Ibn Aʿtam note le pèlerinage du calife en l'année 186/802, pendant lequel il institue son fils Muḥammad al-Amīn en tant qu'héritier présomptif et ʿAbdallāh al-Maʿmūn comme successeur de son frère. Par la suite, à un moment non précisé, ar-Rašīd fait suivre dans l'ordre de sa succession un troisième fils à lui, al-Qāsim, auquel il donne le nom de règne al-Muʿtaman. Ibn Aʿtam souligne qu'al-Amīn est choisi par son père pour détenir l'ensemble du pouvoir (*wa-afrada bnaḥū Muḥammadan bi-l-amr*). Ce n'est qu'après le retour du pèlerinage qu'ar-Rašīd attribue à al-Maʿmūn la province du Ḥurāsān et lui garantit l'autorité entière sur ces contrées (*wa-afradabū biḥā*)³²².

Le plan du chapitre sur Muḥammad al-Amīn montre qu'Ibn Aʿtam a plutôt des sympathies pour ce calife. Nous verrons comment il essaie de restreindre la responsabilité d'al-Amīn dans le conflit avec son frère et de le déculpabiliser. Au début de son règne, al-Amīn prend les mesures suivantes : il relâche les prisonniers de Hārūn ar-Rašīd et choisit al-Faḍl b. ar-Rabīʿ comme vizir et le fils de celui-ci, al-ʿAbbās, comme chambellan (*ḥāḡib*) ; il nomme Ismāʿīl b. Ṣubayḥ³²³ à un poste de secrétaire (*kātib*) et, enfin, il désigne son fils Mūsā comme héritier du califat et lui donne le nom honorifique d'an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq. Celui-ci n'a

³²² Ibn Aʿtam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 422-423. Cette version soutient la thèse de R. A. Kimber qui maintient qu'ar-Rašīd régla d'abord seulement la succession du califat. Ce n'est que plus tard, qu'il restreint le pouvoir d'al-Amīn en instituant al-Maʿmūn comme gouverneur autonome du Ḥurāsān. Kimber ne paraît pourtant pas connaître la version d'Ibn Aʿtam. R. A. Kimber, « Hārūn al-Rašīd's Meccan settlement ».

³²³ Ismāʿīl b. Ṣubayḥ al-Ḥarrānī est préposé par al-Mahdī au contrôle du *diwān* du foncier. Sous al-Hādī, il est nommé au contrôle de la Syrie et sert, en même temps, à Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī et à Hārūn d'agent chargé de les renseigner sur les intentions du calife à l'égard de la succession. Lors du califat de Hārūn ar-Rašīd, Ismāʿīl se partage avec al-Faḍl b. ar-Rabīʿ la direction de l'administration et part avec le calife en campagne contre Rāfiʿ b. al-Layḥ. Sous al-Amīn, il continue de diriger l'administration en tant que chef du cabinet particulier (*diwān as-sirr*). Voir D. Sourdel, *Le vizirat ʿabbāsīde*, index.

pourtant pas encore atteint l'âge de la majorité, c'est pourquoi il est mis sous la tutelle de 'Alī b. Mūsā [*sic* !, il faut lire 'Alī b. 'Īsā] b. Māhān.

La figure dominante à la cour d'al-Amīn est son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī'. C'est lui qui ramène l'armée à Bagdad après la mort de Hārūn ar-Rašīd en campagne militaire et remet à al-Amīn les insignes du califat, le manteau du Prophète (*al-burda*), le sceptre (*al-qaḍīb*) et le sceau (*al-ḥātam*). Après qu'il eut été institué calife, al-Amīn nomme al-Faḍl au poste de vizir, chargé de l'ensemble de l'administration et du contrôle des provinces (*ṣāhib amrihi wa-a'mālihi*). C'est donc al-Faḍl b. ar-Rabī' qui conduit l'ensemble des affaires publiques (*wa-kānal-Faḍl b. ar-Rabī' huwal-mutawallī li-ḡamī' al-umūr wa-asbāb al-mulk wa-tadbīrihā*), tandis que le calife se retire et tient rarement séance publique³²⁴.

Plusieurs anecdotes illustrent, dans la suite du récit d'Ibn A'tam, la vie oisive d'al-Amīn (*fa-ḥaliya li-l-laḥw wa-l-la'b wa-n-nuzḥa*) et sa négligence des affaires de l'Etat. Invité par son secrétaire Ismā'īl b. Šubayḥ, le calife tient une audience publique, mais au lieu d'être consacrée à l'administration publique, la séance est dominée par le poète Abū Nuwās qui profite de l'occasion pour réciter un de ses poèmes bachiques. Dans une deuxième anecdote, al-Amīn est présenté en présence d'une esclave en tenue négligée. Alors qu'elle ne satisfait pas aux désirs du calife, en alléguant des prétextes, al-Amīn fait venir trois poètes, dont Abū Nuwās, et leur demande de décrire la situation en vers. Dans la troisième anecdote, al-Amīn compose un poème sur son esclave favori Kawṭar dans lequel il fait l'éloge de sa beauté. Enfin, le récit présente les bateaux d'apparat en forme de lion et d'aigle dont le calife se sert pour des promenades sur le Tigre³²⁵.

Le reste du chapitre d'Ibn A'tam est consacré au conflit entre les deux frères qui commence en 194/809-810 par la mention du fils d'al-Amīn dans la prière du vendredi. A cause de cette affaire, les relations entre les frères se détériorent et chacun des deux essaie de duper l'autre (*wa-fasada baynahū wa-bayna l-Ma'mūn wa-makara kull wāḥidin minhumā bi-ṣāhibihī*). Il est évident que ce n'est pas seulement al-Amīn qui trahit son frère, mais qu'al-Ma'mūn, lui non plus, ne s'abstient pas de faire des démarches contre le calife à Bagdad. La responsabilité d'al-Amīn, pourtant, est alléguée par le narrateur qui affirme qu'al-Amīn est

³²⁴ Ibn A'tam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 432-433.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 433-437.

décidé à remplir ses engagements à l'égard de son frère (*kāna 'azmuhū l-wafā' li-ahībi*). C'est al-Faḍl b. ar-Rabī' qui l'excite contre al-Ma'mūn en embellissant à ses yeux la destitution de celui-ci en ces termes : « Que le Commandeur des Croyants n'attende pas [le règne de] 'Abdallāh et d'al-Qāsim ! Destitue-les ! (*mā yantaẓir amīr al-mu'minīn bi-'Abdallāh wa-l-Qāsim ! Iḥla'humā !*) ». Al-Faḍl est soutenu par 'Alī b. 'Īsā b. Māhān, as-Sind [as-Sindī b. Šāhik]³²⁶ et Bakr b. al-Mu'tamir³²⁷ qui harcèlent le calife de leurs demandes de destituer al-Ma'mūn jusqu'à ce qu'il s'y plie. Il est évident que ce passage est destiné à exonérer al-Amīn de la responsabilité de la guerre civile et à en charger les conseillers.

La première mesure d'al-Amī est de supprimer le nom d'al-Ma'mūn dans la prière et de faire mentionner à sa place le nom de Mūsā an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq, donc de son propre fils. Al-Amīn demande ensuite à al-Ma'mūn de lui céder deux circonscriptions du Ḥurāsān et il envoie un agent pour être tenu au courant des événements à la cour d'al-Ma'mūn à Marw. Lorsque ces nouvelles y arrivent, al-Ma'mūn est irrité et consulte son ministre al-Faḍl b. Sahl qui lui conseille de réagir avec réserve aux exigences d'al-Amīn et de contrôler attentivement les routes vers l'Irak³²⁸.

A Bagdad, al-Amīn prend les premières dispositions pour un conflit militaire avec son frère, mais ses préparatifs sont observés par un agent secret d'al-Ma'mūn qui en renseigne son maître au Ḥurāsān. Al-Ma'mūn réagit par le recrutement d'une armée qui est mise sous les ordres de Ṭāhir b. al-Ḥusayn et envoyée à la ville de Rayy, située près du Téhéran moderne. Al-Amīn, pour sa part, expédie d'abord une armée à la ville de Hamadān, dans l'Ouest de l'Iran, mais ensuite 'Alī b. 'Īsā, un officier vétéran au service des 'Abbāsides, réussit à convaincre le calife que la population du Ḥurāsān l'accueillerait chaleureusement s'il était

³²⁶ As-Sindī b. Šāhik apparaît pour la première fois au service du prince héritier al-Hādī au moment de la mort d'al-Mahdī (169/785). Sous les Barmakides, il est préfet de police et reste dans cette charge après leur chute. Lors du règne d'al-Amīn, il se trouve parmi les intimes du calife. Après la mort de ce dernier, on retrouve as-Sindī d'abord au service d'al-Ḥasan b. Sahl, mais en 202/817, il prête allégeance à Ibrāhīm b. al-Mahdī. Selon Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*, éd. S. 'A. al-Ḥusaynī, Le Caire, 1415 h. = 1994, p. 187, il meurt en 204/819-820, quatre mois après l'arrivée d'al-Ma'mūn à Bagdad. Voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde*, index ; P. Crone, *Slaves on horses*, pp. 194-195 ; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, index ; D. Sourdel, *L'état impérial*, p. 98.

³²⁷ Bakr b. al-Mu'tamir est d'abord envoyé par al-Amīn à Ṭūs avec des messages secrets à délivrer aux officiers après la mort de Hārūn ar-Rašīd. Après l'avènement d'al-Amīn, Bakr devient assistant du vizir al-Faḍl b. ar-Rabī' pour le sceau. Voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde*, I, pp. 189-190.

³²⁸ Ibn A'tam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 437-438.



envoyé dans la province. En vérité, 'Alī b. 'Īsā est détesté au Ḥurāsān à cause de sa sévérité à l'époque où il administrait la province au nom de Hārūn ar-Rašīd. Ar-Rašīd dut le remplacer par Harṭama b. A'yan et le mettre en prison, parce que sa dure politique fiscale souleva la révolte de Rāfi' b. al-Layṭ³²⁹. Al-Amīn lui fait confiance, tout de même, lui assigne la partie occidentale de l'Iran (Nihāwand, Hamadān, al-Ġibāl, Qom et Ispahan) et l'envoie contre al-Ma'mūn à la tête d'une armée composée de quarante milles cavaliers. Or, près de Rayy, 'Alī b. 'Īsā est vaincu et tué par l'armée de Ṭāhir³³⁰.

Par la suite, une deuxième armée, envoyée contre Ṭāhir sous le commandement de 'Abdarrahmān b. Ġabala, subit une défaite désastreuse. Après cet échec, al-Ḥusayn, un fils de 'Alī b. 'Īsā se révolte à Bagdad contre al-Amīn. Il fait mettre en prison le calife et sa famille et fait prêter serment d'allégeance à al-Ma'mūn. Mais la révolte échoue après peu de jours seulement; al-Amīn est sorti de sa prison et replacé sur le trône mais sans que son pouvoir soit consolidé, car Ṭāhir avance sans cesse vers Bagdad. Quand il arrive sous les murs de la capitale, le désordre se répand dans la ville et la position d'al-Amīn devient de plus en plus faible. Ses soldats désertent, ainsi que plusieurs de ses fidèles qui demandent un sauf-conduit (*amān*) à Ṭāhir. Le calife est enfin encerclé dans la Ville Ronde de Bagdad (*madīnat Abī Ġa'far*), dépourvu de soutien extérieur³³¹.

C'est le moment pour Ibn A'ṭam de relater une anecdote qui se déroule lors du siège de Bagdad, alors que la situation est devenue assez grave pour al-Amīn. Le calife fait venir le prince 'abbāsīde Ibrāhīm b. al-Mahdī dans son palais pour

³²⁹ Rāfi' b. al-Layṭ est le petit-fils du dernier gouverneur umayyade du Ḥurāsān, Naṣr b. Sayyār. En 190/806, il appelle à Samarkand à l'insurrection contre le gouverneur 'abbāsīde, 'Alī b. 'Īsā b. Māhān. L'insurrection se développe en rébellion générale à la Transoxiane pour laquelle Rāfi' obtient le soutien des tribus turques. Le calife Hārūn ar-Rašīd expédie d'abord Harṭama b. A'yan pour rétablir l'ordre, mais en 193/809, la portée de la révolte amène le calife à intervenir personnellement à la tête d'une armée. Ar-Rašīd meurt pourtant en chemin, dans la ville de Ṭūs. Ce n'est qu'après la mort d'ar-Rašīd que Rāfi' se soumet au gouverneur de l'Est, al-Ma'mūn, qui lui accorde son pardon (*amān*). Cf. *EI*², VIII, coll. 385-386b, art. « Rāfi' b. al-Layṭ b. Naṣr b. Sayyār », (C. E. Bosworth) ; B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, pp. 54-55 ; E. L. Daniel, *The political and social history of Khurasan*, pp. 170-175 ; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, 130-133, 138. Pour la réaction de la population du Ḥurāsān au règne de 'Alī b. 'Īsā, voir aussi J. Paul, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*, Beyrouth, 1996, pp. 195-196.

³³⁰ Ibn A'ṭam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 439-440

³³¹ *Ibid.*, pp. 440-442.

qu'il lui tienne compagnie et qu'il dissipe ses soucis. Lors de cette soirée, al-Amīn invite une chanteuse à leur donner un exemple de son art. Mais celle-ci ne porte pas seulement un nom qui peut être interprété comme un mauvais augure (elle s'appelle en effet Ṣa'b, « dur »), elle chante de plus des vers sinistres et brise la coupe de vin du calife. A la fin, une voix en provenance du Tigre déclame un verset coranique annonçant un malheur. Trois jours après, le calife est mort³³².

La fin d'al-Amīn est précédée par le récit de sa dernière occasion de s'échapper de la ville assiégée. Plusieurs fidèles lui proposent de s'enfuir avec ses dernières troupes, mais Ṭāhīr en est averti par ses agents et menace Sulaymān b. Abī Ġa'far³³³, Muḥammad b. 'Īsā b. Nahik³³⁴ et as-Sindī b. Šāhik, trois intimes d'al-Amīn, de confisquer leurs domaines ruraux et de les tuer s'ils ne réussissent pas à détourner leur maître de ce projet. Ils font alors croire au calife que ceux qui lui proposent de tenter une sortie ne rechercheraient qu'un moyen d'obtenir le pardon (*amān*) de Ṭāhīr, en faisant tomber le calife entre ses mains. Ne voyant plus d'issue, al-Amīn décide enfin de se rendre auprès de Harṭama b. A'yan, le deuxième commandant au service d'al-Ma'mūn. Il ne veut pas négocier sur sa capitulation avec Ṭāhīr parce qu'il le redoute à cause d'un rêve dans lequel il s'est vu sur un mur, au pied duquel se tenait le général ma'mūnien, frappant avec un instrument contre le mur, jusqu'à ce qu'il s'effonde, de sorte que le calife tombe et perd son bonnet (*qalansuwa*)³³⁵.

³³² Ibn A'ṭam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 442-444. La même anecdote se trouve chez aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 908-911 ; al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 266-268, §§ 2631-2634.

³³³ Sulaymān, fils du calife Abū Ġa'far al-Manṣūr, était gouverneur de Bassora pour le compte d'ar-Rašīd. Sous ce dernier et encore sous al-Amīn il est gouverneur de la Syrie et de la Ġazīra, charge dans laquelle il doit affronter l'insurrection du Sufyānī (cf. supra, p. 68, n. 123). Lors du siège de Bagdad, Sulaymān se trouve à la cour d'al-Amīn, mais peu avant la défaite définitive du calife, il quitte la ville. Plus tard, quand l'Irak est administré par al-Ḥasan b. Sahl, on retrouve Sulaymān en tant que gouverneur de Kūfa. Il meurt en 199/814. Voir Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, pp. 305, 307 ; al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, III, pp. 276-277 ; Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, VII/2, éd. E. Sachau, 1918, p. 42 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 740, 830, 977 ; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ Baġdād*, IX, p. 25 ; Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāhīz*, Paris, 1953, pp. 281-282.

³³⁴ Muḥammad b. 'Īsā b. Nahik, fils d'un haut fonctionnaire au service d'al-Manṣūr (voir Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, p. 287 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 131), est chef de police d'al-Amīn et est envoyé par ce calife à Marw pour remettre à al-Ma'mūn la missive qui est à l'origine du conflit entre les frères. Vers la fin du siège de Bagdad, il abandonne al-Amīn et demande un sauf-conduit à Ṭāhīr. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index.

³³⁵ Ibn A'ṭam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 444-445 ; cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 913 ; al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq, pp. 338-339. Sur ce rêve, voir *infra*, p. 273.

La tentative du calife de sortir de la ville assiégée pour gagner le camp de Harṭama finit par échouer, car Ṭāhir fait attaquer le navire sur lequel al-Amīn veut traverser le Tigre. Le calife se sauve d'abord vers la rive du Bustān Mūsā (sur le bord contrôlé par Harṭama), mais il soupçonne que l'attaque était une ruse de Harṭama et nage vers l'autre bord. Là, il est arrêté par les troupes de Ṭāhir, amené sur un cheval dans une maison près de la porte de Kūfa où il est tué et décapité. Ṭāhir fait exposer la tête du calife sur une tour du mur d'un jardin près de la porte d'al-Anbār³³⁶, ce qui est évidemment la réalisation du rêve d'al-Amīn. Ensuite Ṭāhir envoie la tête à al-Ma'mūn, mais al-Faḍl b. Sahl, son conseiller le plus intime, se met à pleurer, lorsqu'il reçoit la nouvelle de la mort d'al-Amīn, et il blâme Ṭāhir d'avoir tué le calife, alors qu'il aurait dû l'envoyer comme prisonnier³³⁷.

b) Le jugement sur al-Amīn

Il est évident qu'Ibn A'ṭam essaie de présenter une image d'al-Amīn où ce calife est déchargé du moins partiellement de la responsabilité de la guerre civile qui conduit au siège de Bagdad et entraîne des destructions considérables. Ibn A'ṭam réalise cela de deux manières: d'une part, al-Amīn est déchargé de la culpabilité unilatérale de la guerre civile, d'autre part, il est montré comme calife infortuné. D'après Ibn A'ṭam, ce n'est pas al-Amīn seul qui essaie de destituer son frère, c'est aussi ce dernier qui n'est pas tout à fait loyal au calife. De plus, al-Amīn confie les affaires publiques à son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī', et c'est explicitement lui, soutenu par d'autres mauvais conseillers, qui incite al-Amīn à rompre le contrat avec son frère, alors que le calife est décidé à tenir ses engagements.

Pour ce qui est de l'image du calife infortuné dressée par Ibn A'ṭam, al-Amīn est en effet poussé par son entourage à faire des démarches qu'il ne soutient pas, du moins au début, de bon cœur. Mais de plus, il apparaît comme une figure infortunée dupée par ses ministres qui ne cherchent que leur avantage personnel sans se soucier du sort du calife. De cette façon, 'Alī b. 'Īsā prétend jouir de la sympathie de la population du Ḥurāsān. Cette affirmation est clairement mensongère et ce comportement contribue à l'infortune d'al-Amīn qui est poussé de plus en plus à poursuivre une politique agressive contre al-Ma'mūn sans se

³³⁶ Ibn A'ṭam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 445-446.

³³⁷ *Ibid.*, p. 446.



rendre compte des risques qu'elle entraîne. Dominé par ses conseillers, ignorant la vérité sur la situation politique, le calife succombe aux insinuations de son entourage. Non seulement que les conseillers renseignent mal leur maître, mais encore au moment du danger, ils le quittent, voire le livrent à son adversaire le plus acharné qui le met à mort. La sortie forcée de la ville assiégée est la dernière possibilité pour al-Amīn de sauver sa vie; les conseillers le savent. Mais leur avantage personnel leur est plus cher que la vie de leur maître. Pour enlever au calife sa dernière chance d'échapper à son sinistre destin, ils mentent et diffament ses véritables fidèles qui veulent l'aider à s'évader de la ville. Al-Amīn succombe à leur perfidie, s'en remet à leur conseil insincère, et se laisse séparer de ses vrais amis. C'est dans cette situation qu'il raconte son rêve sinistre qui ne tarde pas à trouver sa réalisation sur le mur d'un jardin de la capitale.-----

Le *Kitāb al-futūḥ d'Ibn A'tam* est le seul exemple d'une écriture de l'histoire présentant une attitude pro-amīnienne. D'autres historiens sont décidément hostiles à al-Amīn, nous le verrons, et chez aṭ-Ṭabarī, nous constaterons un courant historiographique favorable à al-Amīn et un autre qui lui est défavorable. Dans l'ouvrage d'Ibn A'tam, en revanche, on ne trouve que des traditions favorables au calife, puisqu'il n'est jamais rendu responsable de la guerre fratricide et sa loyauté à l'égard de son frère est même expressément soulignée. Les scènes avec les poètes évoquent de la sympathie pour al-Amīn et sa fin infortunée domine l'intrigue du récit.

Si l'on se pose la question de l'origine de cette tradition historique, il faut probablement chercher la réponse à l'époque du califat éphémère d'Ibrāhīm b. al-Mahdī (début 202/817-203/819)³³⁸. A cette époque, al-Ma'mūn n'a pas encore fait sa rentrée à Bagdad et la ville est entre les mains d'un anti-calife s'opposant à la prise de pouvoir d'al-Ma'mūn. La représentation du conflit fratricide par Ibn A'tam serait donc le reflet de la propagande anti-ma'mūnienne attaquant la légitimation d'al-Ma'mūn basée sur l'affirmation que la responsabilité du conflit incombe exclusivement à al-Amīn parce qu'il n'aurait pas respecté les

³³⁸ Dans une réaction des Bagdadiens à la désignation du 'Alide 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā comme héritier présomptif, Ibrāhīm b. al-Mahdī (162/779-224/839) est proclamé calife et se maintient au pouvoir contre le gouverneur pour le compte d'al-Ma'mūn, Ḥasan b. Sahl, jusqu'à la mort de 'Alī ar-Riḍā et l'abandon de la succession 'alīde en 203/819. Cf. *EI*³, III, coll. 987b-988a, art. « Ibrāhīm b. al-Mahdī », (D. Sourdel) ; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, pp. 158-162.

engagements définis dans le protocole de la Mecque. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point et de le préciser dans la discussion des deux attitudes, celle en faveur d'al-Amīn et celle en faveur d'al-Ma'mūn³³⁹.

2. *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*

En plus du livre d'Ibn A'tam, le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* est un des premiers ouvrages dans lequel nous trouvons un récit sur le calife al-Amīn, mais un récit qui interprète les événements historiques et les personnages autrement que le *Kitāb al-futūḥ* d'Ibn A'tam et qui nous donne une autre image de ce souverain.

Nous connaissons la notice de Ḥalīfa b. Ḥayyāt (m. en 240/854), mais elle ne consiste qu'en phrases isolées résumant les événements les plus importants du règne d'al-Amīn. Ibn Ḥayyāt paraît empêtré dans des considérations politiques ; n'oublions pas qu'à l'époque où il écrit son *Ta'riḥ*, le courant ma'mūnien est au comble de son pouvoir. Il ne mentionne jamais le nom de règne « al-Amīn », mais il lui attribue toujours l'épithète d'*al-maḥlū'* (le déchu). Ḥalīfa b. Ḥayyāt se sert de cette épithète si systématiquement qu'al-Amīn figure même dans le compte-rendu du renouvellement du serment d'allégeance à la Mecque en 186/802 sous le nom de *Muḥammad al-maḥlū'* (*wa-ḡaddada l-bay'a li-bnaybi Muḥammad al-maḥlū' wa-'Abdallāh al-Ma'mūn*)³⁴⁰. La notice d'Ibn Ḥayyāt ne veut pas interpréter les événements; cependant, elle reflète une opinion politique sur al-Amīn: celle de ses adversaires triomphants.

Le chapitre sur al-Amīn dans le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* présente une interprétation très originale de ce calife, interprétation qui diffère considérablement de celle des autres historiens, comme nous le verrons. Cela se fait sentir dès le début du chapitre où l'auteur anonyme juge très sévèrement les califes qui règnent après Hārūn ar-Rašīd. Pour lui, ils ne sont que des garçons manquant d'expérience, dominés par les hérétiques de l'Irak qui les incitent à faire des folies et leur arrachent la foi; ils ne s'intéressent point aux savants religieux ni aux traditions du Prophète, s'occupent de leurs plaisirs et surévaluent leurs propres qualités (*wa-ṣāra mulkubum ilā ṣabyatin aḡmārin, ḡalaba 'alayhim zanādiqat al-'Irāq, fa-ṣafūḥum ilā kull ḡunūnin, wa-adḥalūḥum ilā l-kufr, wa-lam yakun*

³³⁹ Voir *infra*, p.189.

³⁴⁰ Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, p. 302.

labum bi-l-‘ulamā’ wa-s-sunan ḥāḡatun wa-ṣṭaḡalū bi-labwihim, wa-staḡnaw bi-ra’yihim)³⁴¹.

a) Le récit

Dans le conflit entre al-Amīn et al-Ma’mūn, l’auteur du *Kitāb al-imāma* ne cache pas sa partialité. Tout en exemptant Hārūn ar-Rašīd de toute responsabilité, il révisé les faits historiques comme ils sont rapportés dans les autres sources à notre disposition, car le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* rapporte en effet qu’ar-Rašīd se décide à nommer al-Ma’mūn comme son successeur. Mais lorsque Zubayda, la mère d’al-Amīn, apprend cela, elle intercède auprès d’ar-Rašīd en faveur de son fils:

Au début de l’année 194, [Hārūn ar-Rašīd] était marqué par [la maladie], son corps était épuisé et il souffrait de ses douleurs pénibles. Il fit alors rappeler le serment d’allégeance pour son fils al-Ma’mūn. Lorsque Zubayda en eut connaissance – son fils avec [Hārūn] était Muḥammad al-Amīn – elle se retira de lui et fit semblant de ne pas se soucier de lui, car cette [affaire] l’affligea et lui causa des chagrins. Lorsque son état devint évident et que les traces de l’amertume se manifestèrent sur son visage, elle entra auprès de [Hārūn] pour lui faire de graves reproches et le blâmer violemment. Ar-Rašīd lui dit alors : « Hélas ! Elle est la mère de Muḥammad, mais Dieu – élevé soit-Il – m’a imposé de garder son troupeau (*wa-ri‘āyat man istar‘ānī Allāb ta‘ālā muṭawwaqan bi-‘unqī*). Je sais ce qu’il y a entre mon fils et le tien. Ton fils, Zubayda, n’est pas digne du califat et n’est pas bon pour le règne (*wa-lā yaṣluḡu li-r-ri‘āya*). » Mais elle répondit : « Par Dieu, mon fils est meilleur que le tien et il est bon pour ce que tu lui demandes ! Il n’est ni grand et sot, ni petit et débile. Son âme est plus généreuse que celle de ton fils et son cœur est plus courageux. » Mais Hārūn répliqua : « Hélas, ton fils te paraît bon comme l’enfant paraît [toujours] bon aux yeux des parents. Mais crains Dieu ! Par Dieu, j’aime mieux ton fils, mais personne n’est

³⁴¹ Ps. Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-s-siyāsa*, II, p. 231.

bon pour le califat, sauf celui qui en est digne et qui le mérite! Nous sommes responsables de ces hommes et l'humanité nous a été confiée. Il ne convient pas de revenir à Dieu en les ayant laissés dans [l'état de] la faute et du péché. Installe-toi pour que je te montre ce qu'il est de mon fils et du tien ! » Elle s'installa avec lui sur un tapis et il fit venir son fils 'Abdallāh al-Ma'mūn. Arrivé à la porte de la salle d'audience, il salua son père comme calife. Quand [Hārūn] lui eut fait signe de s'asseoir, il s'installa. Sur l'invitation de [son père], il commença à parler en louant Dieu de ce qu'il lui avait accordé de voir son père et en le priant de lui faire part de sa joie. Puis il demanda à son père la permission de s'approcher. Il s'approcha sans lever les pieds et baisa la paume de ses mains. Ensuite il se tourna vers Zubayda et se mit à l'embrasser sur la tête et sur la poitrine pour finir par se plier à ses pieds. Après quoi il retourna à sa place. Ar-Rašīd dit alors : « Mon fils, j'ai l'intention de te nommer à la fonction d'imam et de t'installer comme calife, car je suis persuadé que tu en es digne et que tu es la bonne personne pour cette [charge]. » 'Abdallāh al-Ma'mūn se mit à pleurer et demanda Dieu en sanglotant de l'en dispenser et Le pria de l'épargner de se voir séparé de son père. Il lui dit alors : « Mon fils, je vois dans quel état je me trouve, et toi, tu es tout à fait digne. Remets-toi à Dieu, sois content de Lui et demande Son soutien ! Je dois régler ma succession encore aujourd'hui. » « O mon père, reprit 'Abdallāh al-Ma'mūn, mon frère est plus digne que moi et il est le fils de Madame. Tous les augures montrent qu'il est plus apte à cette affaire que moi. » Puis [Hārūn] lui donna congé et [al-Ma'mūn] se leva pour se retirer. Ensuite Hārūn fit appeler son fils Muḥammad. Il arriva d'un pas fier et balançant, entra avec ses chaussures et oublia même de saluer. Il ne fit pas attention à ses paroles par fierté et par orgueil, par démesure, infatué de lui-même. Il s'approcha jusqu'à se trouver avec son père sur le même tapis. Hārūn lui dit alors : « Que dirais-tu, mon fils, si je te nommais successeur ? » « Commandeur des Croyants, répondit-il, qui en est plus digne que moi ? Je suis ton fils aîné et la prunelle de tes yeux ! » Hārūn reprit : « Retire-toi ! ». Ensuite il dit à

Zubayda : « Quel est donc ton avis à propos de mon fils et du tien ? »
 « Ton fils est plus digne de la [charge] que tu veux [lui assigner]. »
 répondit-elle. [Hārūn] fit donc écrire l'acte de succession au nom de
 'Abdallāh al-Ma'mūn et au nom de Muḥammad al-Amīn après lui³⁴².

Il est évident que ce *ḥabar* veut délégitimer les prétentions au califat d'al-Amīn, non seulement par le fait que Hārūn ar-Rašīd installe al-Ma'mūn comme premier héritier du trône, mais aussi par le comportement de Muḥammad al-Amīn. Ses manières ne sont pas du tout dignes d'un calife, il ne respecte pas l'étiquette et néglige même les règles les plus simples de la politesse. Il est orgueilleux et présomptueux, infatué de sa position auprès de son père. Son demi-frère al-Ma'mūn est exactement le contraire ; il est modeste et respectueux, il est touché par la maladie de son père et accepte son conseil. Dans le récit, il est toujours appelé fils d'ar-Rašīd (*ibnuka/ibnī*, en fonction de la personne qui parle, Zubayda ou ar-Rašīd), tandis qu'à Muḥammad al-Amīn est fait référence comme fils de Zubayda. C'est évidemment un moyen pour rapprocher plus al-Ma'mūn du grand Hārūn ar-Rašīd, tout en écartant al-Amīn. La supériorité d'al-Ma'mūn est démontrée par un examen. L'examen des princes est un sujet qui revient fréquemment dans les sources. Nous le retrouverons dans la présentation d'ad-Dīnawarī en liaison avec al-Amīn et al-Ma'mūn³⁴³. Dans ce récit, c'est un philologue qui met à l'épreuve l'éducation des deux princes, mais on trouve encore d'autres califes et d'autres princes en rapport avec ce sujet. On rapporte par exemple un cas semblable à l'occasion de l'institution de Yazīd par son père Mu'āwiya: pour trancher la question de savoir qui de ses fils sera capable de remplir les fonctions de calife, Mu'āwiya met à l'épreuve ses deux fils Yazīd et 'Abdallāh en offrant à chacun de lui exaucer un vœu. 'Abdallāh demande à son père de lui acheter un chien et un âne. Mu'āwiya est indigné de ce vœu et blâme 'Abdallāh d'être lui-même un âne. Yazīd par contre fait l'éloge de la générosité de son père et demande à être nommé successeur. Cette réponse plaît à Mu'āwiya et il exauce son vœu³⁴⁴.

³⁴² *Ibid.*, pp. 231-233.

³⁴³ Cf. ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, p. 384 ; voir aussi *infra*, pp. 165-166.

³⁴⁴ Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, XVIII, p. 392. Cf. J. E. Lindsay, « Caliph and moral exemplar ? 'Alī Ibn 'Asākir's portrait of Yazīd b. Mu'āwiya », in *Islam*, LXXIV (1997), pp. 265-266.

Sur le conflit entre les frères, l'auteur du *Kitāb al-imāma* ne donne qu'un aperçu. Au moment de la mort de son père, al-Ma'mūn est en campagne militaire. Les pires gens de l'Irak (*qawmun min širār abl al-'Irāq*) se rassemblent alors autour d'al-Amīn pour l'inciter à l'insurrection contre son frère (*fa-dfa' fi naḥr aḥīka l-Ma'mūn*), soutenu par sa mère Zubayda. Al-Ma'mūn réussit pourtant à faire al-Amīn prisonnier, mais il échappe de sa prison avant d'être définitivement appréhendé et mis à mort³⁴⁵.

b) La vision de l'auteur

Pour l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, le conflit entre les frères est précédé et occasionné par celui entre ar-Rašīd et sa femme Zubayda. Il semble que l'historien s'intéresse beaucoup plus à ce conflit qu'à la guerre fratricide. Cet intérêt est évident dans la brièveté par laquelle le conflit armé est traité. La guerre civile n'est que la conséquence nécessaire de l'intervention de Zubayda dans la question de succession, car, au début du récit, elle intercède auprès de son mari Hārūn en faveur de son fils al-Amīn. Ar-Rašīd connaît pourtant le caractère de ses fils et prend la bonne décision en instituant al-Ma'mūn. Cependant, après la mort d'ar-Rašīd, Zubayda est, de nouveau, parmi ceux qui soutiennent al-Amīn dans sa révolte contre le calife légitime al-Ma'mūn. On a l'impression que c'est l'intervention d'une femme dans les affaires politiques qui est, pour l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, la raison de la guerre civile.

Une deuxième caractéristique de la présentation du *Kitāb al-imāma* est qu'il est le seul ouvrage à présenter al-Ma'mūn comme calife légitime dès la mort de Hārūn ar-Rašīd et al-Amīn comme prétendant illégitime. De cette façon, l'auteur du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* évite totalement le problème de la destitution d'un calife légitime et s'attache étroitement à la cause d'al-Ma'mūn³⁴⁶.

³⁴⁵ Ps. Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-s-siyāsa*, II, p. 233-234.

³⁴⁶ Ceci est un indice que le *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* ne fut pas composé beaucoup plus tard que le milieu du III^e/IX^e siècle, parce que l'historiographie de la fin de ce siècle est plus préoccupée de résoudre le problème du régicide. L'auteur du *Kitāb al-imāma*, à l'inverse, a une vision des choses proche de celle de Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ (mort 240/854).

3. *al-Ya'qūbī*

a) *Le récit*

Le chapitre sur al-Amīn dans le *Ta'riḥ* d'al-Ya'qūbī demande d'être lu à la lumière des événements autour du pèlerinage accompli par Hārūn ar-Rašīd en 186/802. L'historien rapporte mot à mot les documents qu'al-Amīn et al-Ma'mūn écrivent de leur propre main pour garantir la succession comme leur père l'a arrangée³⁴⁷. Nous verrons que le récit d'al-Ya'qūbī sur le conflit fratricide est structuré selon ce contrat, c'est pourquoi nous donnons d'abord le texte de l'exemplaire rédigé par al-Amīn:

Au nom de Dieu, le bienfaiteur miséricordieux. Ce document est destiné au serviteur de Dieu, Hārūn, le Commandeur des Croyants, écrit par Muḥammad, fils de Hārūn, sans contrainte et en pleine possession des ses facultés mentales et physiques.

Le Commandeur des Croyants, Hārūn, m'a institué comme successeur et a imposé à l'ensemble des Musulmans ce serment d'allégeance. Il a institué mon frère 'Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants, successeur et calife après moi-même. Il l'a chargé de toutes les affaires de l'Etat musulman avec mon consentement, donné de plein gré et sans contrainte aucune. Il lui a assigné le Ḥurāsān avec ses régions frontalières et ses districts, ses armées, ses impôts, ses manufactures d'étoffes (*ṭirāz*), son service postal (*barīd*), son Trésor (*buyūt amwālibā*), ses aumônes légales (*ṣadaqāt*), ses dîmes et toutes ses provinces, de son vivant comme après sa mort. Je jure la fidélité à ce que Hārūn, le Commandeur des Croyants, a assigné à mon frère 'Abdallāh au nom de ce serment d'allégeance, relatif à la succession, au règne, au califat et aux affaires de l'Etat musulman après moi-même ; je lui céderai tout cela conformément à tout ce que [Hārūn] a assigné à ['Abdallāh]: l'administration du Ḥurāsān, de ses provinces et de tout ce que Hārūn, le Commandeur des

³⁴⁷ al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 502-509. Al-Azraqī, *Aḥbār Makka*, éd. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858, pp. 159-168, rapporte aussi le pèlerinage d'ar-Rašīd ainsi que le texte des deux documents. Le texte correspond au texte d'al-Ya'qūbī à quelques variantes près.

Croyants, lui a attribué comme terres (*qaṭī'a*), concessions (*'uqda*) ou domaines (*ḍay'a*) ou de tout ce qu'il acquerra comme domaines et concessions. [Je préserverai] ce que [Hārūn] lui a légué, de son vivant, comme bien, bijoux, joyaux, meubles, robes et esclaves (*raqīq*), quelle qu'en soit la valeur. [Tout] cela appartiendra à mon frère 'Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants, ce sera sa propriété et son dû. Je reconnais que tout cela lui reviendra en propre, quels qu'en soient la nature et l'emplacement.

Si jamais moi-même et mon frère 'Abdallāh, le fils de Hārūn, divergions en quelque point [de ce contrat], la décision de mon frère 'Abdallāh prévaudra. Je n'entamerai pas, ni de peu, ni de beaucoup, ses biens, ni son commandement sur le Ḥurāsān ou sur ses provinces. Je ne lui disputerai aucune partie du [Ḥurāsān], ni ne l'y substituerai par aucun autre. Je ne l'exclurai pas de la succession du califat, ni n'accorderai la préséance à aucun autre. Je n'attenterai pas à sa vie, ni à ses affaires, ni en particulier, ni en général. [Je ne porterai préjudice] ni à son administration, ni à ses biens, ni à ses terres, ni à ses concessions. Je ne modifierai rien à son détriment, pour quelque raison que ce soit. Je ne prendrai en otage aucun de ses secrétaires, de ses agents fiscaux ou de ses lieutenants étant avec lui et servant dans l'administration du Ḥurāsān et de ses provinces et dans tout de ce que Hārūn, le Commandeur des Croyants – de son vivant et en pleine possession de ses facultés – lui a assigné: la perception des impôts, les biens, les manufactures d'étoffes, le service postal, les aumônes légales, les dîmes et le reste de l'administration du [Ḥurāsān]. Je n'attribuerai, ni concéderai tout cela à aucun autre, ni ne me proposerai de procéder contre lui. Je ne le prierai pas de [me céder] sa propriété foncière, ni ne réduirai ce que Hārūn, le Commandeur des Croyants, de son vivant et durant son califat et son règne, lui a assigné et légué et ce qui est mentionné dans ce document. [Hārūn] a reçu le serment d'allégeance de moi-même et de l'ensemble des Musulmans. Je ne soutiendrai personne qui tenterait de révoquer ['Abdallāh al-Ma'mūn] ou qui s'opposerait à lui. Je ne prêterai l'oreille, ni en secret, ni ouvertement, à quiconque me proposerait

[de le destituer], ni n'accepterai sa proposition. Je ne le soutiendrai pas, ni corroborerai son entreprise. Je n'accepterai d'aucune personne, pie ou impie, honnête ou menteur, sincère ou trompeur, proche ou lointain, aucun des fils d'Adam, mâle ou femelle, ni conseil, ni ruse, ni stratagème, ni véritable, ni faux, à quel propos que soit, ni en secret, ni ouvertement, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, pour quelque raison que ce soit, afin de reprendre ce que j'ai accordé de plein gré à 'Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants Hārūn. Par ce document, je m'engage fermement et déclare [ce qui suit]: Si quelqu'un, nourri de mauvaises intentions, voulait, en groupe ou tout seul, en secret ou ouvertement, révoquer [al-Ma'mūn] ou lui faire la guerre, en en voulant à sa vie ou à son sang, à sa famille ou à ses biens, à son pouvoir ou à son règne, je prêterai assistance à [al-Ma'mūn]. Je le protégerai et le défendrai comme je défends ma propre vie, mon âme, mon sang, mes cheveux, ma chair, ma famille et mon pouvoir. Je lèverai des armées pour le soutenir contre tous ceux qui lui causeraient des problèmes et s'opposeraient à lui. Mes affaires et les siennes seront les nôtres tant que je vivrai. Je ne l'abandonnerai jamais, ni ne le quitterai, ni ne le laisserai seul. Si Hārūn, le Commandeur des Croyants, meurt, en notre présence ou en notre absence ou en l'absence de l'un de nous, et si 'Abdallāh, le fils de Hārūn, est absent de sa province du Ḥurāsān, je laisserai rentrer au Ḥurāsān 'Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants Hārūn, en lui cédant toutes ses provinces et circonscriptions et toutes ses armées. Je ne l'empêcherai pas, ni ne le retiendrai, ni auprès de moi, ni dans aucun autre pays hors du Ḥurāsān. Je l'acheminerais rapidement au [Ḥurāsān] comme gouverneur, plénipotentiaire sur toutes les circonscriptions de sa juridiction. J'acheminerais avec lui tout ce que le Commandeur des Croyants [Hārūn] lui a attribué: officiers, armées, compagnons, secrétaires, clients, domestiques et sa suite de toutes les classes sociales (*wa-man taba'abū min šunūf an-nās*) avec leurs biens et leurs familles, je ne retiendrai aucun d'entre eux. Je ne lui adjoindrai personne et n'enverrai aucun de mes administrateurs (*amīn*), ni secrétaires, ni inspecteurs fiscaux (*bundār*). Je

ne soustrairai rien, ni de peu, ni de beaucoup, à ce qui lui revient. De mes engagements à leur égard et de tout ce que je mentionne et écris dans ce document, je donne un testament devant Dieu, garanti par le Commandeur des Croyants [Hārūn], par moi-même, par mes aïeux et par les croyants, au Commandeur des Croyants Hārūn et à ‘Abdallāh, le fils de Hārūn. Ce testament, cet engagement et ce serment sont les plus fermes de ce que Dieu a jamais conclu avec tous les Prophètes, tous les Envoyés, et tous les hommes. Dieu a ordonné de le tenir ferme, de ne pas le rompre, ni de le modifier. Si je rompais une partie des engagements que j’ai pris devant Hārūn et ‘Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants Hārūn, si je le modifiais ou si je me proposais de négliger une partie de mes obligations, si j’acceptais cela de quelqu’un d’autre, que je me sépare de Dieu, de Son autorité, de Sa religion et de Muḥammad, l’envoyé de Dieu, et que je rencontre Dieu au Jour du Jugement comme un incroyant et comme un polythéiste. Que toutes mes femmes actuelles et celles que j’épouserai dans les trente ans à venir soient légalement et irrévocablement déliées. Que, pieds nus, j’accomplisse trente fois le pèlerinage au Sanctuaire de Dieu. Que Dieu soit le garant de ma sincérité. Que tous les biens que je possède aujourd’hui ou dans les trente ans à venir soient donnés à la Sainte Kaaba, et chaque esclave que je possède aujourd’hui ou dans les trente ans à venir soit affranchi devant Dieu – Il est puissant et grand. Tout ce que je concède au Commandeur des Croyants et à ‘Abdallāh, le fils du Commandeur des Croyants, tout ce que j’écris et m’impose à leur égard, tout ce que je garantis par mon serment et que je mentionne dans ce document, je promets d’y rester fidèle et de ne pas le concéder, ni le garantir à personne d’autre. Si je le concède ou le garantis à une autre personne, que toutes les obligations de ce testament et de ce serment me soient imposées et que les officiers du Commandeur des Croyants, ses armées, les habitants de toutes les contrées et l’ensemble des Musulmans soient déliés de leur serment d’allégeance à mon égard, à l’égard de mon califat et de ma succession. Qu’il leur soit permis de me destituer et de me révoquer du pouvoir, de sorte que

je devienne le dernier des sujets (*ḥattā akūna sūqatan min as-sūq wa-ka-raḡulin min 'arḍ an-nās*) et que je n'aie aucun droit de régner sur eux, comme c'est garanti par leur serment d'allégeance. Qu'ils soient déliés du serment qu'ils m'ont prêté et qu'ils soient exemptés du fardeau et de l'engagement, ici-bas comme dans l'au-delà. Écrit de la main de Muḥammad, fils de Hārūn. Assermenté par Sulaymān, fils du Commandeur des Croyants al-Manṣūr etc.³⁴⁸.

L'authenticité de ce contrat est l'objet de plusieurs études modernes et il n'est pas nécessaire de la traiter ici³⁴⁹ ; nous pouvons donc avancer directement au récit d'al-Ya'qūbī. Avant de noter la manière dont al-Amīn annule les prescriptions de ce document, il faut noter que l'historien ne rend pas seulement le calife responsable de cette rupture. Ce sont aussi deux personnages de son entourage qui y jouent un rôle important : 'Alī b. 'Īsā et al-Faḍl b. ar-Rabī'c. Ils incitent al-Amīn à la destitution de son demi-frère al-Ma'mūn pour désigner son propre fils Mūsā comme héritier.

La première mention de la mauvaise influence des conseillers sur le calife se trouve juste après le compte-rendu des démarches d'al-Ma'mūn contre le rebelle Rāfi' b. al-Layṭ, compte-rendu qui souligne la loyauté d'al-Ma'mūn vis-à-vis son frère à qui est donné préséance, ce qui fait que le contraste entre ce rapport et l'incitation de 'Alī b. 'Īsā et al-Faḍl b. ar-Rabī'c (*fa-afṣada qawmun qalb Muḥammad 'alā l-Ma'mūn wa-awqa'a baynabumā š-šarr*) paraît d'autant plus grand. Les deux flattent al-Amīn pour qu'il institue son fils comme successeur aux dépens d'al-Ma'mūn (*zayyanā labū an yubāyi'a li-bnihi*). Le calife accepte leur proposition, fait prêter allégeance à son fils Mūsā et brûle le protocole de la Mecque³⁵⁰. Par cette action, al-Amīn rompt à la fois trois stipulations du protocole : la disposition de ne pas prêter l'oreille à ceux qui l'incitent à la révocation de son frère mais de défendre al-Ma'mūn activement contre tous ceux qui veulent le léser dans ses droits³⁵¹ ;

³⁴⁸ al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 502-506.

³⁴⁹ Cf. A. G. Chejne, *Succession to the rule in Islam*, pp. 95-103 ; R. A. Kimber, « Hārūn al-Rashīd's Meccan settlement », in *OPSAS*, I (1986), pp. 55-73 ; T. El-Hibri, « Harun al-Rashid and the Mecca protocol of 802 », in *IJMES*, XXIV (1992), pp. 461-480.

³⁵⁰ al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, pp. 528-529.

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 503-504.

deuxièmement, l'interdiction de destituer al-Ma'mūn de son rang d'héritier d'al-Amīn et, troisièmement, de nommer, de sa propre autorité, un héritier à le succéder³⁵².

Les hostilités une fois ouvertes, al-Amīn demande à al-Ma'mūn de se présenter devant lui avec l'ensemble de ses chefs militaires. Al-Ma'mūn refuse et les commandants de l'armée ḥurāsānienne, auxquels al-Amīn s'adresse également, posent la condition que le calife se montre loyal envers al-Ma'mūn et refusent, eux aussi, d'obéir. En donnant cet ordre, le calife viole de nouveau le protocole de la Mecque, car ce document garantit la province du Ḥurāsān avec l'ensemble de ses armées, des chefs d'armée et des fonctionnaires à al-Ma'mūn³⁵³. Par la suite, al-Amīn demande à la femme d'al-Ma'mūn de lui remettre un joyau (*ğawbar*). La demande refusée, il fait piller son palais à Bagdad et prend ainsi possession du bijou; un procédé interdit explicitement par le contrat qui garantit à al-Ma'mūn la propriété de tous ses biens immobiliers, bijoux, joyaux (*ğawbar*), mobiliers et étoffes³⁵⁴.

Ensuite, al-Amīn envoie une première expédition contre al-Ma'mūn, mais le commandant refuse de franchir la frontière du territoire assigné à al-Ma'mūn; pour al-Amīn, c'est un dernier avertissement de ne pas rompre le protocole de la Mecque³⁵⁵. Le calife expédie par contre une deuxième armée sous la direction de 'Alī b. 'Īsā, chargé de conduire al-Ma'mūn et son entourage en chaînes à Bagdad. Il va sans dire que le contrat interdit d'emprisonner al-Ma'mūn ou ses proches ou de leur refuser de se rendre au Ḥurāsān³⁵⁶. En tout cas, 'Alī b. 'Īsā tombe dans une bataille près de Rayy et son armée prend la fuite. A Marw, al-Ma'mūn est proclamé calife et ses troupes triomphent près de Hamadān sur une autre armée d'al-Amīn, envoyée sous l'ordre de 'Abdarrahmān b. Ğabala³⁵⁷.

En conséquence, des émeutes éclatent dans toutes les provinces: en Syrie apparaît un prétendant umayyade, à Bagdad se révolte un officier, en Egypte

³⁵² *Ibid.*, p. 503.

³⁵³ *Ibid.*, p. 502, 504.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 502.

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 530.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 504.

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 530-532.

l'armée n'accepte pas le nouveau gouverneur d'al-Amīn et demande de prononcer la prière au nom d'al-Ma'mūn, au nord de la Syrie éclatent des guerres civiles entre les partisans d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn et à Bagdad la population se divise en deux camps. Dans la capitale, un coup d'Etat échoue après que les conspirateurs eurent destitué et emprisonné al-Amīn et sa famille. Ne pouvant pas rémunérer les soldats, les insurgés perdent leur confiance et l'armée sort le calife de la prison en se déclarant de son parti³⁵⁸.

Alors que la situation est désespérée pour al-Amīn et que la ville de Bagdad est encerclée et bombardée par des catapultes et des balistes, le calife entreprend une tentative pour se sauver sur l'autre bord du Tigre dans le camp de Hartama b. A'yan. Mais des nageurs de Ṭāhir arraisonnent le bateau ; le calife est arrêté sur la rive et mis à mort sur ordre de Ṭāhir qui en informe son maître al-Ma'mūn³⁵⁹.

Dans l'énumération des fonctionnaires d'al-Amīn qui clôt ce chapitre, on retrouve encore une fois ceux qui portent une partie de la responsabilité de cette catastrophe: al-Amīn est dominé par (*kāna l-ġālib 'alaybi*) Ismā'il b. Ṣubayḥ al-Ḥarrānī (au début du chapitre 'Alī b. 'Īsā était l'incitateur) et al-Faḍl b. ar-Rabī³⁶⁰. Et pourtant, al-Ya'qūbī se donne tant de peine pour montrer que c'est effectivement al-Amīn qui a violé le protocole de la Mecque, que le fait qu'il ait été poussé par les autres ne peut constituer une excuse pour le calife; en effet, tout le chapitre est construit autour de la violation systématique de ce contrat. Ainsi, par les sanctions prévues par ce document et le serment qu'il s'impose, al-Amīn perd son droit au califat, car le protocole de la Mecque affirme que les chefs d'armée, les combattants, les habitants des provinces et des villes ainsi que l'ensemble des Musulmans sont exonérés de leur serment d'allégeance (*wa-quwwād amīr al-mu'minīn wa-ḡunūdubū wa-abl al-āfāq wa-l-amṣār wa-'awāmm al-muslimīn burā' min bay'atī*)³⁶¹. La fin d'al-Amīn apparaît de cette manière comme la juste conséquence de sa trahison.

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 532-534.

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 535-536.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 537.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 506.

b) La caractéristique du récit: la rupture du protocole de la Mecque comme fil conducteur

L'objectif principal d'al-Ya'qūbī est de donner une explication au sujet de la chute d'al-Amīn et de sa mise à mort. Chez al-Ya'qūbī, cette question n'a pas de rapport avec le rôle de Hārūn ar-Rašīd et l'arrangement de sa succession. Pour lui, cette question ne se pose simplement pas; or cela ne va pas de soi, car les autres historiens, tout d'abord son contemporain ad-Dīnawarī, manifestent un intérêt particulier à exempter ar-Rašīd de la responsabilité de la guerre civile, comme nous le verrons. Al-Ya'qūbī, en revanche, en reste là et n'étend pas la responsabilité jusqu'au père d'al-Amīn. Pour lui, la réponse à la question est évidente: c'est la rupture du règlement de la succession dressé par Hārūn ar-Rašīd qui provoque la guerre civile et c'est al-Amīn qui en est responsable, incité et soutenu par deux conseillers. La rupture du protocole de la Mecque, qui garantit la succession d'ar-Rašīd, est le fil conducteur du récit d'al-Ya'qūbī. Ce sujet revient sans cesse dans le chapitre et sert d'explication pour la fin d'al-Amīn et le régicide.

4. ad-Dīnawarī

a) Le récit

Le récit d'ad-Dīnawarī commence par une série de scènes qui ont lieu à la cour de Hārūn ar-Rašīd. D'abord, ad-Dīnawarī nous relate, sous l'autorité d'al-Kisā'ī, à quel sort était voué l'arrangement de succession dressé par Hārūn ar-Rašīd³⁶². Le célèbre philologue et grammairien al-Kisā'ī³⁶³ raconte comment il est préposé

³⁶² ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-tiwāl*, pp. 383-384.

³⁶³ Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ḥamza al-Kisā'ī (env. 119/737-189/805) était un célèbre philologue et lecteur du Coran. Il est considéré, par la philologie classique, comme l'un des fondateurs de l'école grammaticale de Kūfa et il a établi la septième des lectures canoniques du Coran (*qirā'āt*). Dès son installation à Bagdad, il entretient des relations étroites avec la cour 'abbāsīde et le calife al-Mahdī lui confie l'éducation du jeune prince Hārūn, le futur ar-Rašīd, dont il devient plus tard un confident intime. C'est par ar-Rašīd aussi qu'il est préposé à l'éducation des princes al-Amīn et al-Ma'mūn. Cf. *GAL*, I, p. 115, S I, pp. 177-178 ; *GAS*, VIII, p. 117, IX, pp. 127-131 ; *El*², V, coll. 174a-175b, art. « al-Kisā'ī », (R. Sellheim).

à l'éducation des deux princes et avec quelle rigueur il accomplit cette tâche. Un jour arrive une servante de Zubayda pour transmettre à al-Kisā'i le vœu de sa maîtresse qui désire que le précepteur ne traite pas avec trop de dureté son élève Muḥammad. Pour motiver cette demande, la servante raconte une histoire vécue par Zubayda: un rêve que celle-ci a fait la nuit où elle a donné naissance à Muḥammad, le futur al-Amīn. Quatre femmes arrivèrent, s'assirent autour d'elle et annoncèrent un roi de courte durée de vie, d'un règne injuste et faible et d'un caractère prodigue, scélérat et traître. Citons les désignations les plus importantes pour le protocole de la Mecque : *malikun [...] šadīd al-ğadr [...] qaṭū' ar-riḥm. [...] malikun ġaddārun*³⁶⁴. Il va sans dire qu'il s'agit là d'un présage concernant le règne d'al-Amīn. Mais ce rêve accomplit deux fonctions. Premièrement, il est la prédiction des événements à venir ; cela va jusqu'au détail, comme le montre l'exemple de la coupure du lien familial (*riḥm*) avec son frère. Deuxièmement, le rêve peint l'image d'un roi-tyran exemplaire dont al-Amīn est la personnification. En même temps, ce personnage typique et exemplaire sert d'instruction morale. Par là, l'exemplification d'al-Amīn est une réponse aux questions de savoir pourquoi la guerre fratricide a éclaté et pourquoi le calife est tellement injuste. La signification de son injustice est justement de servir d'exemple et d'avertissement³⁶⁵.

Dans un deuxième récit, le narrateur est le savant et philologue al-Aṣma'ī³⁶⁶. Nous le donnons en traduction française :

J'entrai auprès d'ar-Rašīd après avoir passé deux ans loin de lui à Bassora. Il me fit signe de m'installer près de lui. Je m'assis alors pour un moment, puis je me levai [pour me retirer]. Mais il me fit signe de me rasseoir. Je restai donc assis jusqu'au moment où il n'y eut plus que peu de gens. Il me dit alors : « O Aṣma'ī, ne

³⁶⁴ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, p. 383. Une autre version de ce rêve est rapportée par al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍabab*, IV, pp. 261-263, §§ 2621-2623.

³⁶⁵ Pour une analyse détaillée de ce rêve, cf. *infra*, pp. 267-269.

³⁶⁶ Al-Aṣma'ī, célèbre philologue mort en 213/828, est connu pour ses relations avec Hārūn ar-Rašīd. Dans la littérature se trouvent de nombreux épisodes qui se déroulent entre ce calife et le savant. Cf. *GAL*, I, pp. 104-105, S I, pp. 163-165 ; *Et*², I, coll. 717b-719a, art. « al-Aṣma'ī », (B. Lewin); Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien*, pp. 134-135.

voudrais-tu pas voir Muḥammad et ‘Abdallāh ? » « Bien sûr, o Commandeur des Croyants, répondis-je, je veux bien et j’aimerais bien me lever en leur honneur pour les saluer. » « Cela suffit. » dit-il et il continua : « Qu’on fasse venir Muḥammad et ‘Abdallāh ! » Le messager se retira et tous deux furent amenés devant le Commandeur des Croyants. Ils s’approchèrent comme le soleil et la lune du ciel (*ka’annabumā qamarā ufqin*). Ils marchaient respectueusement et tenaient leurs yeux baissés vers le sol. Lorsqu’ils furent devant leur père, ils le saluèrent comme calife. Sur son signe, ils s’approchèrent de lui et il fit Muḥammad s’installer à sa droite et ‘Abdallāh à sa gauche. Ensuite, il m’invita à entrer en conversation avec eux. Je ne trouvai rien dans [toutes] les branches de l’*adab* auquel ils n’aient pas pu répondre avec habileté. [Ar-Rašīd] me demanda alors : « Quel est ton avis à propos de leur *adab* ? » « O Commandeur des Croyants, répondis-je, je n’ai rencontré personne qui leur soit égal en habileté de l’esprit, en entendement et en intelligence. Que Dieu prolonge leur vie et qu’Il accorde à la communauté musulmane les fruits de leur bonté et de leur bienveillance ! » [Ar-Rašīd] les attira alors sur sa poitrine et une première larme coula de ses yeux pour donner suite à un flot de pleurs. Ensuite, il donna congé [à ses fils]. Lorsqu’ils se furent levés et retirés, il dit : « Qu’en serait-il, si l’hostilité et la haine se montraient entre les deux et si le malheur tombait parmi eux jusqu’au versement de sang, de sorte que beaucoup de vivants préféreraient être morts ? » « O Commandeur des Croyants, répliquai-je, est-ce un [présage] que les astrologues ont déterminé au moment de leur naissance ou une [prédiction] que les savants ont transmise à leur propos ? » Il répondit : « C’est une [prédiction] à leur propos que les savants (*al-‘ulamā’*) ont transmise des awṣiyā’ et que ceux-ci ont reçue des prophètes (*al-anbiyā’*). »³⁶⁷

Ce *ḥabar* n’est pas seulement destiné à exonérer Hārūn ar-Rašīd de la responsabilité de la guerre civile, il présente aussi les frères, al-Amīn et al-Ma’mūn, à un niveau égal. Les deux ont les mêmes facultés et aucun d’eux ne véhicule de

³⁶⁷ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, p. 384. Cf. al-Mas‘ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 210-212, §§ 2520-2522.



l'inimitié à l'égard de son frère. La guerre fratricide apparaît ici non comme le résultat de la trahison de l'un des deux, mais comme un décret immuable du destin. Seul Hārūn ar-Rašīd en connaît les conséquences; ses fils, par contre, n'en ont pas de pressentiments et tomberont victimes du sort³⁶⁸.

Dans un deuxième récit, al-Ašma'ī raconte comment il est appelé un soir pour entretenir le calife Hārūn ar-Rašīd. Tout d'un coup, ar-Rašīd se tait, plongé dans ses réflexions. Puis, il fait venir al-Faḍl b. ar-Rabī' pour le consulter sur la question de l'arrangement de sa succession. Le calife lui confie son pressentiment à propos du sort d'al-Amīn: il succombera à ses désirs qui le dominent et aux plaisirs qui irritent les sujets et incitent à l'insurrection les malfaiteurs et rebelles (*ḥattā yaṭma'a fihī l-aqāšī min abl al-baġy wa-l-ma'āšī*). Al-Ma'mūn, par contre, suivra certainement la bonne voie (*wa-la-yasluḳanna bibim al-maḥaġġa*) et dirigera l'Empire de la meilleure façon (*wa-la-yuṣliḥanna l-mamlaka*), car il dispose de la résolution d'al-Manšūr et du courage d'al-Mahdī. Avant de répondre, al-Faḍl déclare qu'il préférerait conférer en privé avec le calife. Al-Ašma'ī se retire alors et attend la fin de cette entrevue qui n'a lieu que le matin prochain. On a décidé qu'al-Ma'mūn succédera à son frère, et les biens ainsi que l'armée seront divisés entre les deux; al-Amīn siégera dans la capitale, tandis qu'al-Ma'mūn gouvernera le Ḥurāsān³⁶⁹. Il est intéressant de noter que le lecteur n'apprend pas la raison pour laquelle al-Amīn est désigné héritier du califat, bien qu'ar-Rašīd ait la prescience de ce qui l'affligera. D'une part, al-Faḍl b. ar-Rabī' n'est pas blâmé directement d'être intervenu en faveur d'al-Amīn, même s'il faut le supposer. D'autre part, al-Faḍl n'apparaît pas, chez ad-Dīnawarī, dans l'entourage de ceux qui incitent al-Amīn à destituer son frère. Le rôle d'al-Faḍl b. ar-Rabī' n'est donc pas aussi expressément négatif que chez beaucoup d'autres historiens. Il semble donc que l'idée d'exempter Hārūn de la responsabilité de la guerre fratricide aux dépens d'al-Faḍl ne soit pas complètement réalisée dans le récit, du moins pas dans la mesure que cette réalisation pourrait atteindre au niveau narratif³⁷⁰.

³⁶⁸ Sur ce passage, voir aussi T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 32-33.

³⁶⁹ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, p. 385.

³⁷⁰ St. Leder suppose une argumentation plus subtile. Il croit y reconnaître le caractère paradigmatique du récit de la *šūrā* comme il apparaît dans le récit d'al-Madā'īnī. Pour lui, la relation est établie par la constellation des personnages et par la question traitée, à savoir la succession d'un souverain réputé totalement intègre ('Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Hārūn ar-Rašīd). Chez ad-Dīnawarī, comme dans le récit d'al-Madā'īnī, le personnage moralement responsable de la

La deuxième partie de la présentation du règne d'al-Amīn, est plus compacte sans être, pourtant, dépourvue de détails. Reprenons ici les passages significatifs de ce paragraphe. A Bagdad et à Marw, les frères annoncent la mort de leur père Hārūn ar-Rašīd et al-Ma'mūn appelle au renouvellement du serment d'allégeance envers al-Amīn, leur imam (*ḡaddidū l-bay'a li-imāmikum al-Amīn*)³⁷¹. Le qualificatif d'imam contraste avec l'épisode qui suit un peu plus loin et qui montre al-Amīn songeant à destituer al-Ma'mūn en rompant l'acte de succession d'ar-Rašīd. Son interlocuteur, le secrétaire particulier (*kātib as-sirr*) Ismā'il b. Šubayḥ, le conjure de ne pas le faire, mais al-Amīn refuse ce conseil en se référant à une déclaration, attribuée à 'Abdalmalik b. Marwān, qu'il ne peut y avoir deux étalons dans un troupeau sans que l'un tue l'autre³⁷².

Après avoir appris des détails concernant la ruse par laquelle al-Amīn veut arriver à son but, le contenu de la lettre qu'il fait transmettre à al-Ma'mūn et le refus de ce dernier, le lecteur se retrouve dans la séance de conseil tenu par le calife avec ses chefs militaires. Ḥuzayma b. Ḥāzim³⁷³ met al-Amīn en garde de ne pas inciter les officiers à la trahison, pour qu'il ne soit pas lui-même trahi par eux. Mais al-Amīn lui oppose l'opinion favorable de 'Alī b. 'Īsā et le choisit comme chef de la campagne contre al-Ma'mūn. 'Alī part à la tête d'une armée très bien équipée, tandis qu'al-Amīn et sa mère Zubayda l'admonestent de traiter al-Ma'mūn avec clémence, Zubayda lui donne même des chaînes en argent pour enchaîner le frère de son fils. La bataille de Rayy donne à ad-Dīnawarī l'occasion

fitna n'est pas jugé expressément. Voir «The paradigmatic character of Madā'ini's *shūrā*-narration », pp. 35-54.

³⁷¹ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-ṭiwāl*, p. 388.

³⁷² ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-ṭiwāl*, p. 389. Cf. at-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 809 ; al-Mas'ūdī, *Murūḡ*, IV, p. 263, § 2625.

³⁷³ Ḥuzayma b. Ḥāzim at-Tamīmī hérite de son père le rôle de meneur des tribus arabes au Ḥurāsān. A la mort du calife al-Hādī, il prend le parti de Hārūn ar-Rašīd et contraint Ġa'far, le fils d'al-Hādī, à renoncer publiquement à ses droits de succession sous ar-Rašīd, il est pendant un certain temps gouverneur de la province d'Arménie et est désigné plus tard pour assister al-Qāsim, fils du calife, dans sa charge d'administrateur des marches byzantines. Quand al-Amīn décharge al-Qāsim de ce poste, Ḥuzayma assume ses fonctions. Dans le conflit entre al-Amīn et al-Ma'mūn, Ḥuzayma et son frère 'Abdallāh font partie de ceux qui mettent en garde le calife d'affronter son frère. Vers la fin des combats, Ḥuzayma se déclare pour al-Ma'mūn et soutient la stratégie de Tāhir b. al-Ḥusayn. Mais peu après la victoire d'al-Ma'mūn, Ḥuzayma b. Ḥāzim se joint à la révolte des *abnā'* bagdadiens contre l'hégémonie des Ḥurāsāniens. Selon al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Ta'riḥ Baḡdād*, VIII, p. 337, il est mort en 203/819. Voir H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, index.

d'approfondir le caractère des deux commandants, 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Le premier arrogant et méconnaissant la situation, le deuxième prudent et prévoyant ; par conséquent, Ṭāhir remporte la victoire sur son adversaire. C'est la morale qui décide de la victoire par l'attitude des généraux : présomption contre prudence. En bataille aussi, les adversaires sont donc mesurés selon des catégories éthiques.

Lorsque al-Amīn apprend la nouvelle de la défaite, il détache une deuxième armée sous le commandement de 'Abdarrahmān [b. Ġabala] al-Abnawī, qui est vaincu, lui aussi, près de Hamadān. 'Abdarrahmān, fait prisonnier, songe à trahir après sa capitulation, mais il ne réussit pas et est mis à mort. Après une autre bataille infortunée près de Ḥulwān, situé sur la route de l'Irak vers Hamadān, à l'entrée des montagnes du Zagros, al-Amīn ne peut plus arrêter l'avance de ses adversaires et persiste en passivité jusqu'à sa mort, comme l'annonce le narrateur de façon prémonitoire³⁷⁴.

La fin d'al-Amīn est racontée brièvement. Al-Amīn est encerclé à Bagdad et obtient un sauf-conduit de Harṭama b. A'yan. Le calife déchu essaie alors avec quelques fidèles de passer dans le camp de Harṭama, mais Ṭāhir en a eu connaissance et se saisit de lui, alors qu'il est en train de traverser le Tigre. Le calife est emprisonné et mis à mort³⁷⁵.

b) La caractéristique du récit: le sens de l'histoire

Pour comprendre la signification de l'organisation de la matière historique chez ad-Dīnawarī, il faut cerner la proposition d'ensemble de son récit. Ce récit commence par une partie contenant du matériel à caractère anecdotique et présentant Hārūn ar-Rašīd, sa famille et plusieurs courtisans. Puis, ad-Dīnawarī passe aux événements politiques du règne d'al-Amīn qui sont présentés d'une manière tout à fait différente. Ad-Dīnawarī n'y laisse plus la parole aux narrateurs intradiégétiques, courtisans qui ont assisté aux événements, mais il reprend les rênes de la narration pour rapporter la suite de l'histoire d'une manière

³⁷⁴ ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, pp. 389-395.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 395-396. Pour une analyse détaillée des structures narratives du récit d'ad-Dīnawarī, voir *infra*, pp. 225-240.

plus compacte. La division du récit en deux parties, inégales au niveau de la représentation, est due à la conception qu'ad-Dīnawarī se fait de l'histoire. Dans la première partie qui semble, à première vue, ne raconter que des anecdotes, ad-Dīnawarī donne à l'histoire une signification. Cette signification est pour lui évidemment plus importante que les incidents politiques eux-mêmes, rendre évidente rapportés sans mention de trop de détails, sauf là, où les détails contribuent à la signification donnée par l'historien.

La signification se construit au niveau moral. L'objectif d'ad-Dīnawarī est, d'une part, la déculpabilisation de Hārūn ar-Rašīd qui semble porter une part de la responsabilité de la guerre civile. Cette déculpabilisation est nécessaire, parce que la manière dont il a réglé sa succession n'est pas acceptée par ses fils et la responsabilité de cet échec pourrait incomber à ar-Rašīd. D'autre part, l'historien veut expliquer le sort d'al-Amīn, ce qu'il fait par un rêve annonciateur, comme nous l'avons vu. La signification construite par les deux épisodes, les consultations de Hārūn ar-Rašīd et le rêve de Zubayda, est destinée à porter un jugement moral sur les protagonistes. Dans le premier cas, c'est la déculpabilisation d'ar-Rašīd, dans le deuxième, l'explication de la chute d'al-Amīn par la personification d'un exemple moral. L'histoire n'intéresse donc pas tout d'abord dans son déroulement syntagmatique, c'est surtout le renvoi à un niveau paradigmatique qui est l'essence du récit d'ad-Dīnawarī et qui produit un sens au-delà des événements isolés.

5. aṭ-Ṭabarī

a) Le récit

Chez aṭ-Ṭabarī, nous trouvons le matériau le plus riche sur le règne d'al-Amīn. Mais, contrairement aux historiens que nous avons traités jusqu'à présent, aṭ-Ṭabarī ne se déclare pas pour ou contre l'un des deux partis. A la fin de ce chapitre, nous étudierons en détail ce phénomène, mais considérons d'abord sa représentation. Dans un premier temps, aṭ-Ṭabarī présente les personnages et fait un résumé de ce qui suivra : « En cette année tomba la discorde entre al-Amīn Muḥammad et son frère al-Ma'mūn. Chacun des deux décida de s'opposer à son frère... (*wa-fi hādhihi s-sana kāna bad' iḥtilāf al-ḥāl bayna l-Amīn Muḥammad*

wa-ahibi l-Ma'mūn wa-ʿazama kull wāḥidin minhumā bi-l-ḥilāf ʿalā ṣāḥibibi...) »³⁷⁶

Le début du récit présente le prélude du conflit et introduit l'ensemble des protagonistes: Muḥammad al-Amīn et al-Faḍl b. ar-Rabīʿ de l'un côté, ʿAbdallāh al-Ma'mūn et al-Faḍl b. Sahl de l'autre. Lorsque la mort de Hārūn ar-Rašīd s'approche durant une campagne militaire en Iran, al-Amīn envoie son fidèle Bakr b. al-Muʿtamir au camp de son père à Ṭūs, chargé de régler les affaires en sa faveur après la mort du calife³⁷⁷. Ar-Rašīd mort, les généraux se décident, sur le conseil d'al-Faḍl b. ar-Rabīʿ, à rentrer à Bagdad parce que leurs familles séjournent dans la capitale; par cette décision, ils négligent leurs devoirs à l'égard d'al-Ma'mūn à qui une partie de l'armée califale a été assignée par ar-Rašīd³⁷⁸. A Marw, al-Ma'mūn confie à al-Faḍl b. Sahl la gestion des affaires de l'Etat, parce que ce dernier lui promet de le porter au califat³⁷⁹.

Au début de sa présentation de l'année 194/809-810, aṭ-Ṭabarī annonce les événements dont il traitera: al-Amīn révoque son frère al-Qāsim des fonctions que Hārūn ar-Rašīd lui a assignées et fait nommer dans la prière du vendredi son propre fils Mūsā. L'historien souligne que chacun des deux frères, al-Amīn et al-Ma'mūn, commence à user de ruses pour obtenir des avantages sur l'autre (*wa-fihā makara kull wāḥidin minhumā bi-ṣāḥibibi Muḥammad al-Amīn wa-ʿAbdallāh al-Ma'mūn wa-ḡahara baynabumā l-fasād*)³⁸⁰. Ensuite aṭ-Ṭabarī commence à présenter plusieurs versions du début du conflit.

Selon la première tradition citée sans autorité nommée (*ḍukira*), le vrai responsable de cette discorde est al-Faḍl b. ar-Rabīʿ, car il craint al-Ma'mūn et voit sa vie en danger dans le cas où al-Ma'mūn deviendrait calife. C'est pourquoi il se décide à rompre les engagements qu'ar-Rašīd a imposés à ses fils (*nākītan li-l-ʿuhūd*). Al-Amīn ne partage pas l'avis de son vizir (*wa-lam yakun ḍālīka min ra'y Muḥammad wa-lā ʿazmibi*), tout au contraire, il est décidé à être fidèle à

³⁷⁶ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 765.

³⁷⁷ *Ibid.*, III, pp. 765-767.

³⁷⁸ *Ibid.*, III, pp. 772-773 (sous l'autorité d'al-Faḍl b. Sahl).

³⁷⁹ *Ibid.*, III, pp. 773-774.

³⁸⁰ *Ibid.*, III, p. 776.

ses frères al-Ma'mūn et al-Qāsim (*bal kāna 'azmubū, fimā dukira 'anbū, al-wafā' li-aḥawaybi 'Abdallāh wa-l-Qāsim bi-mā kāna aḥada 'alaybi labumā wālidubū min al-'ubūd wa-š-šurūf*). Mais al-Faḍl b. ar-Rabī', soutenu par 'Alī b. 'Īsā, as-Sindī b. Šāhik et d'autres courtisans, réussit enfin à persuader le calife, en minimisant l'affaire d'al-Ma'mūn et en lui suggérant sa destitution (*yusaḡḡiru fī 'aynibi ša'n al-Ma'mūn wa-yuzayyinu labū ḥal 'abū*). Le premier pas qu'al-Amīn fait dans cette affaire est d'ordonner à ses gouverneurs d'ajouter dans la prière le nom de son fils Mūsā, mais sans supprimer les noms d'al-Ma'mūn et d'al-Qāsim³⁸¹. L'objectif du narrateur anonyme de ce *ḥabar* est évident : décupabiliser al-Amīn au détriment de ses conseillers al-Faḍl b. ar-Rabī', 'Alī b. 'Īsā et as-Sindī b. Šāhik. De plus, l'action à laquelle le calife se décide reste dans les limites du protocole de la Mecque qui n'interdit pas de nommer des successeurs à al-Ma'mūn et al-Qāsim.

La prochaine tradition a une autre tendance. Lorsque al-Ma'mūn apprend qu'al-Amīn fait prononcer la prière au nom de Mūsā, qu'il a relevé al-Qāsim de ses fonctions et qu'il projette sa propre destitution (*yudabbiru 'alaybi fī ḥal'ibi*), il réagit par la rupture des relations avec Bagdad (*qaṭ' al-barīd*) et par la suppression de la mention d'al-Amīn dans la prière et sur les tissus de l'atelier califal (*tīrāz*). Cette réaction provoque le mécontentement d'al-Amīn au point qu'il commence à entreprendre des démarches contre son frère (*fa-bada'a bi-t-tadbīr 'alā l-Ma'mūn*). D'abord, il met à l'épreuve le gouverneur de la ville de Rayy pour le compte d'al-Ma'mūn en lui demandant de lui envoyer des plantes exotiques, mais al-Ma'mūn l'apprend et révoque ce gouverneur. Puis, al-Amīn expédie une délégation au Ḥurāsān pour négocier la question de la succession de son fils Mūsā, appelé an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq, avant la succession d'al-Ma'mūn. Mais al-Ma'mūn refuse clair et net. Quand al-Amīn reçoit cette réponse, al-Faḍl b. ar-Rabī' et 'Alī b. 'Īsā le poussent à faire prêter serment d'allégeance à Mūsā et à destituer al-Ma'mūn. Les dignitaires prêtent allégeance et 'Alī b. 'Īsā est nommé précepteur du prince. Al-Faḍl b. ar-Rabī' interdit la mention d'al-Ma'mūn et d'al-Qāsim dans la prière et y fait diffamer al-Ma'mūn. En outre, il fait venir de la Kaaba les documents de succession et les déchire³⁸².

³⁸¹ *Ibid.*, III, pp. 776-777 (anonyme).

³⁸² *Ibid.*, III, pp. 777-780 (al-Faḍl b. Ishāq).

Par la suite, al-Amīn demande à al-Ma'mūn de lui rendre deux circonscriptions du Ḥurāsān. La plupart des fidèles d'al-Ma'mūn lui conseillent de céder, seul al-Faḍl b. Sahl le pousse à rester ferme. Sur son conseil, al-Ma'mūn fait rédiger une réponse négative à la demande du calife et prend, en même temps, des mesures pour éviter l'activité d'espions dans ses provinces. Ensuite, al-Amīn exige de son frère la réorganisation des impôts au Ḥurāsān (ce qui constitue une intervention dans l'autonomie d'al-Ma'mūn), ce que refuse al-Ma'mūn, tout en affirmant sa loyauté envers le calife. Quand al-Amīn reçoit cette réponse, il se met en colère et ordonne de supprimer les prières au nom de son frère³⁸³.

Al-Ma'mūn reçoit d'al-Faḍl b. Sahl le conseil de demander à son frère de lui expédier sa femme et ses biens mobiliers qui se trouvent à Bagdad. S'il refuse, ce ne serait pas al-Ma'mūn qui aurait ouvert les hostilités. Al-Amīn refuse en effet (contre les conditions du protocole de la Mecque). Par la suite, al-Ma'mūn et son vizir al-Faḍl b. Sahl essaient de gagner des partisans parmi les gens importants de la capitale pour avoir des agents qui les informent sur les opérations du calife³⁸⁴.

La tradition suivante présente une autre version des événements qui se passent à Bagdad. La consultation entre al-Amīn et ses conseillers se déroule comme suit :

Lorsque Muḥammad décida de destituer al-Ma'mūn, il fit appeler Yaḥyā b. Sulaym³⁸⁵ et demanda son conseil là-dessus. Yaḥyā lui dit: « Commandeur des Croyants, comment peux-tu faire cela, alors qu'ar-Rašīd a fait prêter serment d'allégeance à [al-Ma'mūn], il l'a fait garantir par un testament et raffermir par un serment et par des engagements dans le document qu'il a fait écrire ? » Muḥammad lui répondit: « L'opinion d'ar-Rašīd était une intrigue que Ğa'far b. Yaḥyā [al-Barmakī] lui a inspirée par son enchantement, sa sorcellerie et ses pratiques magiques. Il a semé de mauvaises herbes. Nous ne pouvons avancer, à moins de les arracher, et nos affaires ne réussiront pas, à moins que nous les coupions (*inna ra'y ar-Rašīd kāna*

³⁸³ *Ibid.*, III, pp. 780-785 (anonyme).

³⁸⁴ *Ibid.*, III, pp. 786-790 (al-Ḥasān b. Sahl).

³⁸⁵ Yaḥyā b. Sulaym apparaît pour la première fois au service de l'administration lors du califat d'al-Hādī. Lors de la campagne d'ar-Rašīd au Ḥurāsān, Yaḥyā est secrétaire d'al-Amīn. Au début du règne d'al-Amīn, il est nommé assistant d'al-Faḍl b. ar-Rabī' à la chancellerie. Voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde*, I, pp. 122, 188-192.

faltatan šabbabahā ‘alayhi Ğa‘far b. Yaḥyā bi-siḥrihi wa-stimālihi bi-ruqābū wa-‘uqadīhi fa-ġarasa lanā ġarsan makrūban lā yanfa‘unā mā naḥnū fibi ma‘abū illā bi-qaṭ‘īhi wa-lā yastaqīmu lanā l-umūr illā bi-ġitātīhi). Ensuite il nous laissera tranquille. » [Yaḥyā] reprit : « Si le Commandeur des Croyants est décidé à le destituer, il ne doit pas le déclarer publiquement, car les gens ne seront pas d'accord et le peuple (*al-‘amma*) le désapprouvera. Il faut, au contraire, appeler bataillon par bataillon et officier par officier et les combler de dons et de cadeaux pour les séparer de leurs confidents et de leurs compagnons, en leur inspirant le désir d'argent et d'allocations. Lorsque tu auras affaibli les forces [d'al-Ma'mūn] et que tu l'auras démuné de ses hommes, tu lui ordonneras de se rendre auprès de toi. S'il vient, tu auras réussi. S'il refuse, tu l'obtiendras facilement, car les obstacles seront petits, ses ailes seront brisées, son appui sera faible et sa force sera corrompue. » Mais Muḥammad lui répondit : « Qu'est-ce qui décide mieux une affaire que la fermeté ! Tu es un sermonneur radoteur sans rime ni raison ! Abandonne cette idée au profit [de celle du] cheikh qui rend assistance et au vizir qui donne de bons conseils³⁸⁶ ! Lève-toi et va-t-en avec ton encre et tes calames ! » Il répliqua : « L'honnêteté et la sincérité sont troublées chez lui, et tu parles d'une opinion qui est brouillée par la tromperie et par l'ignorance. »³⁸⁷

L'objectif de cet épisode est évident. Il ne montre pas seulement le tempérament d'al-Amīn accablant son ministre qui lui conseille d'user de précaution dans ses mesures politiques, le récit caractérise de plus le calife comme intrigant activement contre son frère, même à l'encontre des avertissements d'une partie de ses fidèles. Il est clair aussi qu'al-Amīn n'a pas du tout l'intention de respecter les dispositions du protocole de la Mecque, puisqu'il le considère comme une intrigue de Ğa‘far b. Yaḥyā al-Barmakī. Ce *ḥabar* provient donc évidemment d'une source hostile à al-Amīn et sert à délégitimer son pouvoir au profit des prétentions d'al-Ma'mūn. Cette hostilité ne surprend pas si l'on se souvient que le rapporteur de ce *ḥabar*, Sahl b. Hārūn, est l'un des partisans d'al-Ma'mūn et se retrouve à sa cour après son avènement.

³⁸⁶ Probablement cela se rapporte-t-il à al-Faḍl b. ar-Rabī‘ qui soutient le projet du calife.

³⁸⁷ aṭ-Ṭabari, *Ta'riḥ*, III, pp. 790-791.

Dans la suite de la présentation d'aṭ-Ṭabarī, al-Faḍl b. ar-Rabī' s'adresse à l'un des agents secrets d'al-Faḍl b. Sahl à Bagdad pour lui demander son opinion sur la destitution d'al-Ma'mūn. L'agent rappelle le serment d'allégeance à al-Ma'mūn et avertit le vizir de la fidélité que l'armée, les grands et le peuple du Ḥurāsān ont pour leur maître al-Ma'mūn. Mais al-Faḍl b. ar-Rabī' ne se laisse pas détourner de son projet³⁸⁸. Cet épisode illustre qu'al-Faḍl b. ar-Rabī' agit en pleine conscience du fait que les hostilités contre al-Ma'mūn entraînent un grand danger. Al-Ma'mūn, en revanche, est assuré d'être sur la bonne voie (*an nakūna ma'a l-ḥaqq*), lorsqu'il reçoit la lettre de l'un de ses agents à Bagdad. Son vizir al-Faḍl b. Sahl expédie Ṭāhir b. al-Ḥusayn à la tête d'une armée vers la ville de Rayy pour défendre la frontière³⁸⁹, alors que Muḥammad al-Amīn envoie une armée à Hamaḍān³⁹⁰.

Aṭ-Ṭabarī commence l'année 195/810-811 par un de ses commentaires. Il remarque qu'al-Amīn supprime, sur le conseil d'al-Faḍl b. ar-Rabī', la prière au nom d'al-Ma'mūn et d'al-Qāsim, au profit de lui-même et de son fils Mūsā. Ensuite aṭ-Ṭabarī cite un poème qui met en satire l'influence des conseillers sur le calife et qui présage en même temps du sort d'al-Amīn : «Le califat a été perdu par la fausseté du vizir, la perversion de l'émir et l'ignorance du conseiller. Faḍl, vizir, et Bakr [b. al-Mu'tamir], conseiller, veulent ce qui causera la mort de l'émir (*aḍā'a l-ḥilāfata ḡiššu l-wazīrī * wa-fisqu l-amīri wa-ḡablu l-mušīrī // fa-Faḍlu wazīrun wa-Bakrun mušīrun * yurīdāni mā fībi ḥatfu l-amīrī*)³⁹¹. Par la suite, l'historien résume la campagne militaire de 'Alī b. 'Īsā qui tombe dans cette année. Après avoir nommé 'Alī b. 'Īsā gouverneur de la province d'al-Ġibāl en Iran occidental, al-Amīn énumère, lors d'une audience, les innovations de son frère al-Ma'mūn : porter le titre d'imam, prononcer la prière en son propre nom, rompre les relations avec la capitale (*al-barīd*) et supprimer le nom du calife sur les monnaies et les *ṭirāz*. Après le départ du reste des auditeurs, 'Alī b. 'Īsā fait croire au calife d'avoir reçu une lettre dans laquelle le peuple du Ḥurāsān l'assure de son soutien s'il est envoyé dans la province³⁹². Nous avons déjà constaté que cette affirmation

³⁸⁸ *Ibid.*, III, pp. 791-793 (Sahl b. Hārūn).

³⁸⁹ *Ibid.*, III, pp. 793-794 (Sahl b. Hārūn).

³⁹⁰ *Ibid.*, III, p. 794 (anonyme).

³⁹¹ *Ibid.*, III, p. 795-796.

³⁹² *Ibid.*, III, pp. 796-797.

est un mensonge, car 'Alī b. 'Īsā s'est fait détester par les Ḥurāsāniens lorsqu'il était gouverneur de la province pour le compte de Hārūn ar-Rašīd³⁹³.

Ensuite, aṭ-Ṭabarī rapporte les traditions différentes sur la campagne de 'Alī b. 'Īsā. Lorsque celui-ci arrive avec son armée près de la ville de Rayy, trois hommes passent du camp de Ṭāhīr à celui de 'Alī. Mais 'Alī en fait fouetter un, de façon à ce que les soldats de Ṭāhīr, en apprenant cela, deviennent encore plus acharnés dans leur hostilité envers 'Alī b. 'Īsā. La bataille commencée, les troupes de Ṭāhīr rappellent au commandeur adverse le serment d'allégeance envers les deux frères al-Amīn et al-Ma'mūn, mais 'Alī ne s'en soucie point. Avant que le combat final ne commence, son résultat est connu : 'Alī b. 'Īsā est monté sur un cheval qui est un cadeau d'al-Amīn, mais qui est d'une race réputée porter malheur au combat; en effet, 'Alī est tué et son armée vaincue. Quand la nouvelle de la victoire de Ṭāhīr arrive à la cour d'al-Ma'mūn, il est salué avec le titre de calife³⁹⁴. Al-Amīn reçoit la mauvaise nouvelle de la défaite de son armée alors qu'il est à la pêche avec son serviteur Kawṭar. En réaction, le calife s'écrie : « Misérable, laisse-moi ! Kawṭar a déjà pêché deux poissons tandis que moi, je n'ai rien pêché du tout (*waylaka, da'nī ! fa-inna Kawṭaran qad ištāda samakatayn wa-anā mā šṭadtu šay'an ba'd*). »³⁹⁵ Dans la troisième partie de ce travail, nous montrerons que le poisson est un symbole du califat³⁹⁶, c'est pourquoi nous pouvons déjà affirmer que cet épisode annonce, de façon métaphorique, la défaite d'al-Amīn dans le conflit avec son frère.

Par la suite, aṭ-Ṭabarī relate un deuxième rapport des événements entre la désignation de Mūsā an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq et la défaite de 'Alī b. 'Īsā. Ce rapport est anonyme et extrêmement négatif pour al-Amīn et 'Alī b. 'Īsā. Après la citation des lettres échangées entre al-Amīn et al-Ma'mūn au sujet de la succession de Mūsā, on apprend que des traîtres attisent la colère d'al-Amīn en excitant sa soif de pouvoir et sa vile nature (*fa-šabba abl an-nakṭ min al-kufāt min talhibibi wa-awqadū nīrānabū wa-a'āna 'alā dālīka humayyā qudratibi wa-tasāquṭ ṭabī'atibi*). Pour assurer le rassemblement du peuple du Ḥurāsān sous le drapeau d'al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl favorise le choix de 'Alī b. 'Īsā pour la fonction du

³⁹³ Voir *supra*, p. 148, n. 329.

³⁹⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 797-803 (al-Faḍl b. Ishāq).

³⁹⁵ *Ibid.*, III, p. 803 (narrateur d'ailleurs inconnu).

³⁹⁶ Voir *infra*, pp. 257-260.

chef de la campagne pour le compte du calife. C'est pourquoi il influence al-Faḍl b. ar-Rabī' à l'aide d'un agent secret qui lui recommande d'en charger 'Alī, en alléguant sa bonne renommée, sa magnanimité, son expérience comme gouverneur du Ḥurāsān et les bienfaits qu'il aurait accordés à ses habitants. Mais en fait – et le rapport n'y laisse aucun doute, car il le répète trois fois – 'Alī b. 'Īsā a laissé une impression extrêmement négative au Ḥurāsān, au point que les habitants le détestaient. Par conséquent, la désignation de 'Alī b. 'Īsā comme chef de campagne contre le Ḥurāsān est un grand risque, tout le monde le sait, sauf ceux qui sont touchés par un manque de discernement (*illā fi šudūr riḡāl di'āf ar-ra'y*), affirme le narrateur en critiquant ouvertement al-Amīn et son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī'. Par conséquent, la défaite et la mort de 'Alī b. 'Īsā sont programmées (*fa-kāna mā kāna min amrihi wa-maqtalibi*)³⁹⁷.

Dans les deux épisodes suivants, al-Amīn paraît jouer un rôle actif dans la destitution de son frère al-Ma'mūn, parce qu'il refuse brusquement tout avertissement. Voici le dialogue entre le calife et 'Abdallāh b. Ḥāzim³⁹⁸: « ['Abdallāh :] · Je t'adjure au nom de Dieu, ô Commandeur des Croyants, de ne pas être le premier des califes à avoir rompu sa promesse, violé son engagement et mésestimé son serment ainsi qu'à avoir rejeté le jugement de son prédécesseur ! · [Al-Amīn] dit : · Tais-toi, misérable ! 'Abdalmalik était plus intelligent et plus perspicace que toi en disant : deux étalons ne se réunissent point dans un troupeau. » (*anšadaka Allāh, yā amīr al-mu'minīn, an takūna awwal al-ḥulafā' nakata 'abdabū wa-naqaḍa mīṭāqabū wa-staḥaffa bi-yaminīhi wa-radda ra'y al-ḥalīfa qablabū ! fa-qāla : uskut, li-Allāh abūka, fa-'Abdalmalik kāna afḍal minka ra'yan wa-akmal nazaran ḥayṭu yaqūlu: lā yaḡtami'u faḥlān fi ḥaḡmatin.*)³⁹⁹ 'Abdalmalik b. Marwān emploie cette dernière phrase pour justifier d'avoir mis à mort 'Amr b. Sa'īd b. al-'Āṣ qui s'est révolté contre lui⁴⁰⁰. 'Abdalmalik le fait exécuter, bien

³⁹⁷ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 805-809 (anonyme).

³⁹⁸ Le frère de Ḥuzayma b. Ḥāzim (voir *supra*, p. 168). Il se trouve d'abord au service d'al-Mahdī qui le nomme chef de police. Il est révoqué de ce poste en 169/785 par al-Hādī. Sous ar-Rašīd, 'Abdallāh est gouverneur du Ṭabaristān. Lors du règne d'al-Amīn, il se trouve, avec son frère Ḥuzayma, à la cour de Bagdad où il sert toujours le calife en tant que chef de police, avant de s'enfuir au camp de Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Voir Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, p. 310 ; aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, index.

³⁹⁹ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 809.

⁴⁰⁰ Sur cette affaire, cf. *supra*, p. 130. Dans la bouche de 'Abdalmalik, la phrase est continuée chez aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, p. 789, par les mots « *illā aḥraḡa aḥadubumā šāḥibabū* », chez al-Balāḍurī, *Ansab al-ašraf*, IV/1, p. 448 de manière plus forte : « *illā qatala aḥadubumā šāḥibabū* ».

qu'il lui ait garanti auparavant la vie sauve (*amān*). Comme 'Abdalmalik agit par trahison, al-Amīn annonce ne pas avoir de scrupules à faire exécuter son frère⁴⁰¹.

Dans le deuxième épisode, al-Amīn demande le conseil des chefs militaires au sujet de la destitution d'al-Ma'mūn. Tous donnent un avis défavorable, notamment Ḥuzayma b. Ḥāzim. Ce dernier avertit le calife de la déloyauté de ses propres officiers et le met en garde contre la rupture de son engagement (*fa-inna l-ḡādir maḥḍūlun wa-n-nākiṭ maflūlun*)⁴⁰². Quand 'Alī b. 'Īsā arrive, le calife met tout son espoir en lui, en disant qu'il ne s'opposera pas à l'opinion de son imam. En effet, 'Alī est le premier à suivre Muḥammad al-Amīn dans son projet⁴⁰³.

Ces deux rapports ne s'accordent pas du tout avec ce qu'on apprend au début du chapitre sur al-Amīn. Dans la première tradition, le calife est poussé par ses conseillers à s'opposer à al-Ma'mūn, sans qu'il partage initialement leur opinion. Dans la deuxième, al-Amīn apparaît comme celui qui prend l'initiative et fait avancer l'affaire.

Dans le récit suivant, aṭ-Ṭabarī relate qu'al-Faḍl b. ar-Rabī' essaie de convaincre le calife, décidé à destituer al-Ma'mūn, qu'on pourrait encore trouver une voie pour éviter un conflit armé. Al-Faḍl et le secrétaire Ismā'īl b. Ṣubayḥ proposent de faire venir al-Ma'mūn à Bagdad au lieu de l'affronter ouvertement. On envoie alors au Ḥurāsān une délégation avec une lettre et les messagers flattent al-Ma'mūn par les plus douces paroles, mais le gouverneur du Ḥurāsān reconnaît le vrai dessein de son frère. Il se sent pourtant trop faible pour affronter le calife, mais al-Faḍl b. Sahl l'encourage et lui propose des mesures à prendre⁴⁰⁴. A première vue, on pourrait reconnaître un parallèle entre le rôle que joue ici al-Faḍl b. Sahl et al-Faḍl b. ar-Rabī', le conseiller d'al-Amīn; tous les deux incitent leurs maîtres à la guerre et provoquent, de cette manière, la guerre civile. Le rôle

⁴⁰¹ Sur la représentation narrative de la mort de 'Amr b. Sa'īd, cf. St. Leder, « Conventions of fictional narration », pp. 53-55. Cf. aussi le passage d'ad-Dīnawarī sur al-Amīn, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, p. 389.

⁴⁰² Le terme *maḥḍūl* a le sens d'être abandonné par Dieu, après qu'on s'est détourné de lui. Le terme revient fréquemment dans les avertissements religieux. Cf. par exemple une lettre d'Abū Bakr destinée aux tribus arabes qui ont apostasié de l'islam après la mort de Muḥammad, aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, p. 1882: *fa-inna kull man lam yahdibi Allāh ḡāllun wa-kull man lam yu'āfibi mubtalā wa-kull man lam yu'imbū Allāh maḥḍūlun*. La rupture de ses engagements par al-Amīn est donc évidemment considérée dans sa dimension religieuse.

⁴⁰³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 809-810 (Sahl b. Hārūn).

⁴⁰⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 810-816 (en partie sous l'autorité d'un certain Sufyān b. Muḥammad).

d'al-Faḍl b. Sahl est pourtant d'une autre qualité, car son conseil est sanctionné par le succès futur d'al-Ma'mūn. En fin de compte, il est le bon conseiller, tandis que son homologue bagdadien jette son maître dans la misère et provoque sa ruine.

Dans ce contexte, l'épisode suivant a une fonction importante. Al-Faḍl b. Sahl interroge les étoiles sur le sort de son maître et y trouve une réponse positive⁴⁰⁵. Ainsi, il se procure un argument pour son instigation à la guerre, car les démarches d'al-Ma'mūn contre son frère seront sanctionnées par son succès final. Par l'interrogation des étoiles, ce succès est quasiment anticipé et rendu à la conscience du lecteur avant qu'il ne soit connu par le résultat de la campagne militaire. De cette façon, le lecteur est assuré, dès le début, de la sincérité du conseiller al-Faḍl b. Sahl. En outre, il faut lire cet épisode à la lumière du comportement de 'Alī b. 'Īsā, qui sera relaté quelques pages plus loin: 'Alī néglige le conseil de son astrologue qui lui propose de reporter le départ de sa campagne à une période lunaire plus favorable⁴⁰⁶. Ce brusque refus de l'avertissement de l'astrologue par 'Alī contraste avec le bon présage qu'al-Faḍl tire des étoiles.

Avant le départ de 'Alī b. 'Īsā, Zubayda, la mère d'al-Amīn, implore le général de traiter al-Ma'mūn avec le respect dû à un homme de son rang. Elle lui confie des chaînes d'argent pour enchaîner al-Ma'mūn et admoneste le général de ne pas priver son futur prisonnier des commodités dont il a l'habitude. Zubayda dit avoir de la sympathie pour al-Ma'mūn parce qu'il est celui qui est atteint par le malheur (*li-mā yaḥduṭu 'alayhi min makrūbin wa-ādā*). Muḥammad al-Amīn est le roi qui s'oppose à son frère par avidité pour le pouvoir détenu par al-Ma'mūn (*wa-innamā bnī malikun nāfasa aḥābū fī sulṭānibi wa-ġārahū 'alā mā fī yadibi*)⁴⁰⁷. Outre la question de la responsabilité de la guerre qui est décidée ici en dépit d'al-Amīn, ce récit contient peut-être une critique cachée de la façon dont Ṭāhir traitera al-Amīn, puisqu'il ne se souciera point du rang de son prisonnier al-Amīn et le mettra à mort, sans tenir compte du fait qu'il est le frère de son maître.

La description de la bataille de Rayy ne juxtapose pas seulement dans le domaine militaire les adversaires 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Leurs caractères sont opposés également et leur description anticipe le résultat du combat. 'Alī b.

⁴⁰⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 816.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, III, p. 819 (anonyme).

⁴⁰⁷ *Ibid.*, III, pp. 817-818 (Yazīd b. al-Ḥārīt).

ʿĪsā dédaigne les avertissements de son astrologue et se moque de Ṭāhir, lorsqu'il reçoit, par une caravane, des renseignements sur ses préparations à Rayy. Malgré l'avis de ses officiers, ʿAlī juge inutile de prendre garde à un adversaire comme Ṭāhir pour lequel il n'a que du dédain. Ṭāhir, de son côté, prend toutes les mesures de précaution nécessaires et excelle dans le combat par sa bravoure personnelle. De cette manière, il réussit à gagner la bataille, malgré l'infériorité numérique énorme de son armée; ʿAlī b. ʿĪsā, en revanche, est tué au combat et son armée est dispersée. La nouvelle de la victoire de Ṭāhir et de la défaite de ʿAlī sont, naturellement, reçues d'une manière tout à fait différente à Marw et à Bagdad. Alors qu'al-Ma'mūn est salué du titre de calife et qu'on fait chanter des poèmes panégyriques, al-Amīn doit affronter une révolte des officiers profitant de la faiblesse du calife pour demander leur solde et des dons supplémentaires. Malgré ce signe évident de faiblesse, al-Amīn ne reconnaît pas sa situation précaire qui risque de s'aggraver dans le futur. Au lieu de s'inquiéter, il exprime son dédain pour les infimes exigences des soldats (*mā abwana mā ṭalabū !*)⁴⁰⁸. C'est dans ce contexte qu'al-Amīn est désigné, pour la première fois dans le récit d'aṭ-Ṭabarī, par l'épithète *al-mahlū*, « le déchu » (aṭ-Ṭabarī, III, p. 826).

Le premier épisode de l'année 196/811-812 montre al-Faḍl b. ar-Rabīʿ en colère à cause de l'insouciance de son maître face aux actions d'al-Ma'mūn. Il lui reproche de n'avoir d'intérêt que pour le vin et les plaisirs, sans considérer le danger dans lequel il se trouve (*yanāmu nawm az-ẓaribān lā yufakkiru fī zawāl ni'matin wa-lā yurawwī fī imḍā' ra'yin wa-lā makīda qad alhābū ka'subū wa-ṣāgalahū qadaḥubū fa-buwa yağrī fī labwihī wa-l-ayyām tuḍarri'u fī balākibihī*). De plus, le vizier accuse le calife de se résigner à son sort comme une femme esclave, d'accepter le conseil des femmes et de se laisser influencer par des rêves. Ses commensaux gagnent sa confiance dans les affaires politiques, au grand regret d'al-Faḍl, et lui font croire à la victoire, alors qu'en vérité sa fin est imminente (*inna hādā qad alqā bi-yadihī ilqā' al-ama wa-l-wuka'a' yuṣāwiru n-nisā' wa-ya'tazimu 'alā r-ru'yā. wa-qad amkana bi-masāmi'ihī mā ma'ahū min abl al-labw wa-l-ḡasāra fa-bum ya'idūnabū z-ẓafr wa-yamunnūnabu 'uqb al-ayyām. wa-l-balāk asra' ilayhī min as-sayl ilā qī'an ar-raml*)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, III, pp. 819-826 (Yazīd b. al-Ḥārīt).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, III, pp. 833-835 (*dukira 'an 'Abdarrahmān b. al-Waṭṭāb*).

Après cette réprimande, le récit du coup d'Etat d'al-Ḥusayn b. 'Alī b. 'Īsā en 196/811-812 est en général favorable à al-Amīn⁴¹⁰. Les nouvelles de la Mecque, à l'inverse, sont plus inquiétantes pour le calife. Le gouverneur de la ville sainte se désolidarise d'al-Amīn au moment où ce dernier fait venir les documents du protocole de la Mecque, conservés dans la Kaaba, pour les annuler. Le gouverneur appelle les habitants de la Mecque et de Médine à suivre son exemple et à prêter allégeance à al-Ma'mūn ; puis il entreprend en personne le voyage à Marw pour assurer al-Ma'mūn de sa loyauté⁴¹¹. Il n'y a pas de doute que l'opposition des villes saintes doit être interprétée comme un mauvais signe pour le sort d'al-Amīn.

L'incapacité d'al-Amīn de mener de façon convenable les affaires de guerre est illustrée par son choix de nouveaux officiers. Tous ceux qui ont de beaux visages obtiennent des postes et sont généreusement rémunérés. Les anciens officiers, par contre, ne reçoivent rien et se révoltent en conséquence contre le calife. Bientôt, les forces de l'ordre ne contrôlent plus la partie de Bagdad tenue par al-Amīn, des brigands et des voleurs (*ad-du'ār wa-š-šuṭṭār*) infestent les rues de la ville. Du côté de Ṭāhir, en revanche, la situation est meilleure, car le général ma'mūnien fait punir sévèrement les fauteurs de troubles⁴¹².

L'année 197/812-813 porte, dans le récit d'aṭ-Ṭabarī, l'empreinte du siège de Bagdad et des souffrances de ses habitants, provoquées par les activités guerrières et par la pénurie. La description de la situation dans la ville montre qu'al-Amīn ne dispose plus des moyens nécessaires pour défendre effectivement la partie de la ville détenue par ses troupes. Non seulement il est obligé de faire fondre ses objets de luxe en or et en argent pour subvenir aux dépenses courantes, de plus, ses troupes régulières ne contrôlent plus la situation, si bien que des bandes de brigands et de voleurs (*bā'at aṭ-ṭarīq, al-'urāt, ahl as-suḡūn, al-awbāš, ar-ra'ā', aṭ-ṭarrārūn, ahl as-sūq*) prennent les commandes au détriment des citoyens honnêtes. Dans la ville assiégée, la sécurité ne peut plus être assurée, souligne le chroniqueur, et les commerçants aspirent à la prise de pouvoir par Ṭāhir qui, dans son camp, réussit à maintenir l'ordre. Pour les officiers et fidèles d'al-Amīn, il devient évident que le calife ne peut plus leur offrir de perspective.

⁴¹⁰ *Ibid.*, III, pp. 846-851 (anonyme).

⁴¹¹ *Ibid.*, III, pp. 860-864 (anonyme).

⁴¹² *Ibid.*, III, pp. 866-867 (Yazīd b. al-Ḥārīḏ).

Ṭāhir, en revanche, menace de confisquer leurs biens, situés hors de la ville, si bien que beaucoup d'entre eux se décident à quitter al-Amīn pour prendre le parti de Ṭāhir. Des membres importants de la famille 'abbāsīde, dont al-Qāsim b. Hārūn ar-Rašīd et Maṣṣūr b. al-Mahdī, se déclarent aussi officiellement pour al-Ma'mūn et s'installent à la cour de Marw⁴¹³.

La situation d'al-Amīn s'aggrave au point qu'il est persuadé de périr⁴¹⁴. A partir de ce moment, al-Amīn paraît comme figure infortunée et le récit est garni d'incidents présageant la fin du calife. Tout d'abord, al-Amīn fait ramasser tout ce qui se trouve encore dans les magasins, mais les gardiens ont déjà tout pillé. Le calife sent que Ṭāhir portera la main sur lui et se plaint de n'avoir que des ennemis : les uns en veulent à son argent, les autres à sa vie (*fa-mā minbum illā 'aduwwun mimman ma'anā wa-man 'alaynā. ammā hā'ulā'i fa-yurīdūna māli wa-amma ulā'ika fa-yurīdūna nafsi*)⁴¹⁵.

Cette caractérisation d'al-Amīn se poursuit dans le récit des événements survenus l'année suivante. Les derniers fidèles quittent le calife : des personnages aussi différents que Ḥuzayma b. Ḥāzīm, l'un des rares conseillers à avoir mis en garde le calife contre l'ouverture des hostilités contre son frère, et Muḥammad b. 'Alī b. 'Īsā, dont le père avait incité al-Amīn contre al-Ma'mūn. Dans les jours suivants, lorsque al-Amīn est obligé de se retirer avec sa famille dans la Ville Ronde (*madīnat Abī Ġa'far*), presque tout le reste de ses partisans – soldats, eunuques et femmes esclaves – le quittent et même la plèbe (*al-ġawġā' wa-s-safilā*) l'abandonne⁴¹⁶.

Dans cette situation, deux épisodes ne présagent rien de bon pour le calife. Dans le premier, al-Amīn demande à un serviteur de lui apporter quelque chose à manger. Cependant, le serviteur ne trouve rien dans la cuisine du palais et ne réussit qu'après une longue recherche à obtenir un repas chez une esclave, mais sans trouver de l'eau à boire. Puisque c'est le jour même où al-Amīn rencontre Hartama, il n'aurait plus jamais bu avant sa mort, affirme le narrateur⁴¹⁷. Dans l'anecdote suivante, al-Amīn cherche de la distraction par le vin et le chant. A cette fin, il fait venir une chanteuse du nom de Ḍa'f, qui chante des vers sinistres.

⁴¹³ *Ibid.*, III, pp. 868-902.

⁴¹⁴ *Ibid.*, III, p. 899 (anonyme).

⁴¹⁵ *Ibid.*, III, pp. 902-903 (anonyme).

⁴¹⁶ *Ibid.*, III, pp. 903-906.

⁴¹⁷ *Ibid.*, III, p. 908.

Quand le calife la renvoie, elle renverse, par inattention, sa coupé et la brise. Al-Amīn croit alors son terme venu, mais Ibrāhīm b. al-Mahdī, qui lui tient compagnie, le comble de bénédictions, lorsque, tout d'un coup, une voix se fait entendre du côté du Tigre récitant un vers du Coran qui annonce implicitement la mort du calife. Peu de jours après cette scène, al-Amīn est mort⁴¹⁸.

L'infortune d'al-Amīn est rendue plus grande par le fait qu'on lui recommande d'entreprendre de se sauver avec l'aide des derniers soldats (*abnā'*) qui lui sont restés fidèles. Mais quand Ṭāhir l'apprend par ses espions, il menace les conseillers du calife et exige d'eux de persuader al-Amīn de renoncer à ce projet. D'abord les *abnā'* veulent assassiner les traîtres qui ont influencé le calife, mais finalement ils abandonnent cette idée. Le moment d'infortune est ici dédoublé: premièrement, la fuite est la dernière chance pour al-Amīn de sauver sa vie; deuxièmement, l'assassinat des traîtres pourrait sauver le projet de fuite. Mais les deux projets sont abandonnés et le calife succombe finalement aux mauvais conseils de ses soi-disant fidèles. On lui recommande de se rendre à Ṭāhir, mais il refuse, en racontant un rêve où il se voit debout sur un mur. Sapé par Ṭāhir, le mur s'écroule et al-Amīn tombe en perdant sa *qalansuwa*, son bonnet faisant partie de l'habit officiel du calife. A cause de ce rêve, il redoute Ṭāhir⁴¹⁹.

Les choses tournent définitivement mal après l'épisode suivant, affirme le narrateur. Un domestique confie un morceau de parfum à une servante, en lui disant de le brûler à l'occasion d'un cortège d'al-Amīn. Mais la servante se trompe et brûle le parfum pour une autre personne qui ressemble à al-Amīn⁴²⁰. L'épisode est évidemment interprété comme mauvais augure pour le calife.

Les pages suivantes sont consacrées à la fin du calife. Cette partie commence par une description de la personnalité de Ṭāhir. Al-Amīn loue ses vertus, notamment sa loyauté à l'égard de son maître, et affirme qu'il aimerait bien l'avoir à son côté. Ṭāhir, en revanche, est ambitieux, il ne veut pas permettre à al-Amīn de se rendre à Harṭama, puisque c'est lui, Ṭāhir, qui l'a vaincu et il ne veut pas que Harṭama reçoive les lauriers pour la capture du calife. Mais enfin, Ṭāhir accepte qu'al-Amīn se rende à Harṭama et que, en revanche, les insignes du califat,

⁴¹⁸ *Ibid.*, III, pp. 908-911 (Ibrāhīm b. al-Mahdī).

⁴¹⁹ *Ibid.*, III, pp. 911-913 (Muḥammad b. 'Īsā al-Ġulūdī). Pour ce rêve, voir *infra*, pp. 273-276.

⁴²⁰ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, III, pp. 913-914 (anonyme d'un autre transmetteur).

le sceau, le manteau et le sceptre, soient rendus à lui-même. Cependant, al-Hirš, l'ancien chef des volontaires pour le compte d'al-Amīn, fait croire à Ṭāhir que c'est une ruse et qu'al-Amīn prendra les insignes avec lui chez Harṭama⁴²¹.

Pour l'emprisonnement et la mise à mort d'al-Amīn, le symbole de l'eau apparaît de nouveau. Avant de quitter son palais, le calife demande de l'eau, mais il n'y en a plus. Après le départ, il fait halte auprès de la garde de la porte de Bassora et se fait donner un verre d'eau du puits de la garde. Mais il répugne à en boire car l'eau sent mauvais. On pourrait peut-être y reconnaître une allusion à l'état du califat d'al-Amīn : de même que l'eau est gâtée, de même son califat est délabré. Mais il semble que l'eau soit tout d'abord une métaphore pour la vie, comme nous essayerons de le montrer dans la troisième partie de ce travail⁴²².

Après cette scène, al-Amīn s'embarque avec Harṭama, mais le bateau est attaqué par les troupes de Ṭāhir. En nageant, le calife se sauve tout d'abord sur la bonne rive, mais soupçonne une ruse de Harṭama et traverse le fleuve. Or, sur l'autre bord, il est capturé et transporté dans une maison privée, près de la porte de Kūfa. Ṭāhir, de son côté, quitte rapidement son poste pour ne pas pouvoir être accusé d'avoir attaqué le calife, puis il ordonne son exécution⁴²³.

Un deuxième récit, rapporté par al-Madā'īni sous l'autorité de Muḥammad b. 'Īsā al-Ġulūdī⁴²⁴, relate que Harṭama avertit le calife. Il remarque des mouvements douteux au bord du Tigre et recommande à al-Amīn de reporter sa sortie à un moment postérieur. Mais le calife craint une attaque de Ṭāhir qui pourrait reconnaître sa faiblesse, c'est pourquoi il se décide à fuir immédiatement. Pour illustrer la vivacité de ce récit, nous le reproduisons en traduction française:

Après avoir achevé les préparatifs nécessaires à la sortie, al-Amīn sortit dans la cour du palais après la deuxième prière du soir de la nuit de dimanche. Vêtu d'habits blancs et d'un manteau noir, il s'assit sur une chaise. Nous entrâmes auprès de lui et restâmes alignés devant lui. [A ce moment] arriva le domestique Kutla et dit: « Seigneur, Abū Ḥātim [Harṭama] t'envoie le bonjour et te fait transmettre

⁴²¹ *Ibid.*, III, pp. 914-916 (anonyme d'un autre transmetteur).

⁴²² Voir *infra*, pp. 260-261.

⁴²³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 916-918 (al-Ḥasan b. Abī Sa'īd).

⁴²⁴ Sur ce personnage, voir *infra*, p. 189, n. 434.

[le message suivant] : je suis venu au temps convenu, mais je crois qu'il est mieux que tu ne sortes pas cette nuit, car j'ai remarqué sur le bord du Tigre [des mouvements] qui m'inspirent du soupçon. C'est pourquoi, je crains que l'on s'empare de toi et t'arrache de mes mains ou que tu perdes la vie. Reste alors où tu es, alors que je rentre [dans mon camp]. Puis, je ferai des préparatifs et retournerai demain pour te faire sortir. Si tu es attaqué, je combattrai à ton côté avec mes hommes. » Mais Muḥammad [al-Amīn] lui répondit : « Retourne auprès de lui et dis-lui : ne pars pas. Je vais tout de suite sortir auprès de toi. Il n'y a pas moyen d'attendre jusqu'à demain (c'est qu'il était inquieté). Les gens et ma garde personnelle (*man fī bābī min al-mawālī wal-ḥaras*) m'ont déjà quitté et je crains que la nouvelle de leur fuite n'arrive chez Ṭāhir au point qu'il force l'entrée et me saisisse.»

Puis, il fit venir l'un de ses chevaux, de couleur noire, à la queue raccourcie, avec une tache blanche sur le front, et aux pieds blancs ; son nom était az-Zuhri. Ensuite, il fit venir ses deux fils pour les tirer à sa poitrine, les serrer sur son cœur et les embrasser, en disant : « Je vous confie à Dieu. » Ses yeux versèrent des larmes qui coulèrent sur ses manches. Il monta sur le cheval et nous sortîmes avec lui par la porte du palais où nous enfourchâmes nos montures. Une chandelle fut portée devant lui et quand nous fûmes arrivés aux arcades auprès de la porte de Ḥurāsān, mon père me dit : « O Muḥammad, protège-le de ta main ; je crains qu'il soit frappé d'une épée. S'il est frappé, que le coup te touche toi au lieu de lui ! » Je forçai alors mon cheval tout près du sien pour le protéger de ma main jusqu'à ce que nous fussions arrivés à la porte de Ḥurāsān. [Al-Amīn] donna l'ordre de l'ouvrir, puis nous sortîmes sur le quai où se trouvait le bateau de Harṭama. [Al-Amīn] voulut le monter, mais son cheval se refusa et n'avança plus. [Al-Amīn] le frappa de son fouet et le força à marcher dans le Tigre. Puis il monta dans le bateau. Nous primes alors le cheval et rentrâmes dans la ville. Après notre retour [dans la ville], lorsque nous eûmes déjà ordonné la fermeture de la porte, nous entendîmes des cris. Montés sur la coupole au-dessus de la porte, nous écoutâmes le bruit⁴²⁵.

⁴²⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 918-919.

Ce bruit est causé, bien sûr, par l'arrestation et l'exécution d'al-Amīn. Cet événement est raconté d'une manière non moins dramatique, car l'histoire est rapportée par un témoin oculaire qui partageait, pour quelques heures, la prison du calife. Au cours de ce récit, al-Amīn a l'occasion de présenter sa propre vision des choses et de se déclarer non coupable de la guerre fratricide⁴²⁶.

Ensuite, aṭ-Ṭabarī relate, sous l'autorité d'al-Madā'inī, le point de vue de Ṭāhir b. al-Ḥusayn sur les événements. Ṭāhir écrit une lettre à al-Ma'mūn dans laquelle il justifie son comportement face à Harṭama, l'exécution du calife et l'exposition au peuple de la tête d'al-Amīn. Il souligne qu'al-Amīn a rompu l'accord convenu à propos de sa personne et des insignes du califat. C'est pourquoi, Ṭāhir s'est vu obligé d'attaquer le bateau et d'arrêter le calife. La mise à mort d'al-Amīn est survenue, affirme-t-il, lors d'un désordre parmi les soldats, dont al-Amīn a profité pour tenter la fuite⁴²⁷.

Enfin, aṭ-Ṭabarī donne la parole encore une fois à al-Amīn. Après la perte de la plupart de ses partisans et sa retraite dans la ville ronde, al-Amīn s'adresse à ses fidèles. Dans ce discours, il rappelle les événements majeurs du conflit fratricide et admet avoir commis une erreur en prêtant l'oreille à al-Faḍl b. ar-Rabī'. Mais sa défaite est due aussi à la désobéissance de ses proches qui s'opposaient souvent à ses ordres. Malgré tout cela, il s'en remet à Dieu et Lui rend grâce pour Ses bienfaits⁴²⁸. Cette fin du récit montre clairement encore une fois qu'al-Amīn n'est pas le calife perfide tentant de trahir son frère. Mais dans cette interprétation, al-Amīn n'est pas non plus une figure infortunée, captive des ambitions de son entourage. Il est plutôt un souverain qui n'est pas respecté même par ses propres partisans et c'est pour cela que son règne finit dans la catastrophe.

A la fin du chapitre sur al-Amīn, aṭ-Ṭabarī rapporte sous le titre *ba'd siyar al-maḥlū' Muḥammad b. Hārūn* (« de la vie de Muḥammad, fils de Hārūn, le déchu ») des anecdotes pour illustrer le caractère du calife. Ces anecdotes restent pourtant hors de l'intrigue qui marque le reste du chapitre. Résumons ici

⁴²⁶ *Ibid.*, III, pp. 919-924 (Aḥmad b. Sallām). Pour une analyse détaillée de ce récit, voir la troisième partie de ce travail.

⁴²⁷ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 926-930 (*ḍukira 'an al-Madā'inī*).

⁴²⁸ *Ibid.*, III, pp. 930-932 (anonyme).

seulement celles qui sont les plus caractéristiques de l'image d'al-Amīn. Ainsi al-Amīn achète-t-il des eunuques à haut prix ; ce comportement est mis en satire dans un poème⁴²⁹. Le caractère prodigue du calife est illustré par sa passion pour les chevaux de race et des bêtes féroces et il dépense des sommes énormes pour la construction de palais et de bateaux de loisir en forme d'animaux⁴³⁰. Ensuite, on trouve deux versions d'une anecdote sur des esclaves chantant des vers sinistres en présence du calife. Cet épisode peut être interprété comme une variante de l'anecdote de l'esclave, chantant en présence d'Ibrāhīm b. al-Mahdī (cf. aṭ-Ṭabarī, III, pp. 908-911)⁴³¹. De mauvais augure est aussi le fait que les serviteurs découpent un tapis qu'al-Amīn a hérité de Hārūn ar-Rašīd⁴³², un motif qu'on peut rapprocher de celui du tapis sur lequel sont assassinés le calife al-Mutawakkil et un empereur sassanide⁴³³.

b) L'intention d'aṭ-Ṭabarī: historiographie intégrative

Nous avons vu qu'on retrouve, dans la présentation d'aṭ-Ṭabarī, deux traditions différentes que le chroniqueur compile ensemble en tolérant, semble-t-il, une certaine contradiction, notamment sur la question du vrai responsable du conflit fratricide. Il s'agit d'une tradition pro-amīnienne et d'une tradition pro-ma'mūnienne.

La tradition pro-amīnienne a une qualité remarquable : elle n'est pas anti-ma'mūnienne et se veut exclusivement apologie d'al-Amīn. Cette tradition vise trois buts : 1. expliquer la défaite du calife qui semble avoir disposé, au début du conflit, de forces supérieures à celles de son frère ; 2. susciter de la sympathie pour le calife assassiné ; 3. déculpabiliser al-Amīn de la responsabilité de la guerre civile et des destructions entraînées par elle. L'ordre donné ici semble être aussi l'ordre chronologique de la naissance de ces traditions.

La première traduction, l'explication de la défaite d'al-Amīn, comprend tout d'abord les récits sur la déloyauté de ses proches (conseillers, officiers, soldats)

⁴²⁹ *Ibid.*, III, pp. 950-951.

⁴³⁰ *Ibid.*, III, pp. 951-953.

⁴³¹ *Ibid.*, III, pp. 956-958.

⁴³² *Ibid.*, III, p. 967.

⁴³³ Cf. al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍabab*, V, pp. 46-47, §§ 2979-2981.

et peut avoir servi à défendre le calife contre les attaques venues de l'intérieur de son propre camp. Ces traditions seraient donc nées du vivant du calife. Al-Amīn fait lui-même usage d'une telle apologie dans le discours qu'il adresse à ses fidèles au moment où sa situation est devenue désespérée (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 930-932). Après la mort du calife, ces traditions s'intègrent dans les deux autres courants de l'apologétique amīnienne.

La deuxième tradition essaie de susciter de la sympathie pour al-Amīn en dressant tout un tableau de l'infortune d'al-Amīn : ses « fidèles » le trahissent et le quittent lorsqu'il ne peut plus leur offrir de perspective (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 903-906), ses conseillers ne sont pas sincères et l'induisent en erreur (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 796-797), la dernière chance pour échapper à son sort sinistre est manquée à cause de l'égoïsme de ses conseillers (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 911-913). Le récit de la mort d'al-Amīn est une tragédie en soi : la crainte de voir sa faiblesse dévoilée par Ṭāhir le force à tenter une sortie à un moment qui ne semble pas avantageux et dont il est même averti. Il est attaqué, atteint la rive salvatrice, mais, poussé par le doute, retransverse le fleuve et tombe dans les mains de ses persécuteurs. Il pardonne à ses mauvais conseillers, reconnaît sa responsabilité et sa faute, se remet à Dieu et meurt, une prière sur les lèvres (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 918-924).

La troisième tradition de l'apologétique amīnienne essaie de déculpabiliser le calife de la responsabilité du conflit fratricide, en blâmant ses conseillers de l'avoir excité contre son frère. Les conseillers sont tout d'abord son vizir al-Faql b. ar-Rabī' (qui d'ailleurs prend la fuite quand la situation devient grave) et le commandeur militaire 'Alī b. 'Īsā; sont mentionnés aussi une fois as-Sindī b. Šāhik et d'autres courtisans dont on n'apprend pas les noms (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 776-777, 794-796, 804-805). Cette excuse fournie au calife est d'importance non seulement quant à la question de la responsabilité du conflit à l'intérieur de la famille régnante, mais aussi quant au problème de trouver un coupable pour les souffrances de la ville de Bagdad et de ses habitants. On peut donc supposer deux origines différentes à ces traditions: l'une dans le milieu populaire, touché directement par les dévastations causées par la guerre. L'autre, plus importante pour notre question parce que provoquant une réponse propagandiste, doit être cherchée à l'intérieur de la famille 'abbāside, plus précisément parmi les membres de la famille qui pouvaient faire valoir des prétentions au trône. Contrairement à l'origine populaire qui date certainement de l'époque du vivant du calife,

l'origine «abbāsīde» des traditions excusant al-Amīn date d'un moment où son successeur al-Ma'mūn fait valoir ses droits au califat. Il s'appuie sur le passage du protocole de la Mecque favorisant celui des frères qui est trahi par l'autre. En déculpabilisant al-Amīn, atteinte est portée aussi à l'autorité d'al-Ma'mūn, en faveur d'un éventuel prétendant bagdadien. Cette tradition provoque donc une réponse ma'mūnienne.

Il est intéressant de noter, enfin, que presque toutes les traditions favorables à al-Amīn sont citées par la formule *dukira*, donc sans mention de l'autorité à qui elles remontent. Parfois, on ne connaît que le témoin oculaire, toujours un courtisan d'al-Amīn comme Muḥammad b. 'Īsā al-Ġulūdī⁴³⁴; les collectionneurs et transmetteurs de ces traditions restent, en revanche, anonymes. Cela indique qu'il n'était pas opportun, pendant le règne d'al-Ma'mūn du moins, de rapporter de la matière historique favorable à al-Amīn. Les œuvres des historiens de l'époque ma'mūnienne nous confirment cette observation, parce qu'elles se déclarent sans exception contre al-Amīn.

La tradition pro-ma'mūnienne est facile à discerner et l'origine des *ahbār* est, en règle générale, indiquée. Elle remonte souvent à des partisans éminents d'al-Ma'mūn, comme Sahl b. Hārūn⁴³⁵, les frères al-Faḍl et al-Ḥasan b. Sahl⁴³⁶ et al-Faḍl b. Iṣḥāq⁴³⁷. Tous les passages blâmant al-Amīn d'avoir rompu les dispositions du

⁴³⁴ Muḥammad b. 'Īsā b. Yazīd al-Ġulūdī est le fils d'un courtisan d'al-Amīn et accompagne lui-même ce calife lors de sa tentative de fuite de Bagdad. Plus tard, sous le règne d'al-Ma'mūn, il devient gouverneur de la Mecque. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 913, 918-919, 994.

⁴³⁵ Sahl b. Hārūn, mort 215/830, est d'abord secrétaire au service des Barmakides ; après leur chute, il continue à servir Hārūn ar-Rašīd. Pendant la guerre civile, il reste à Bagdad et est en contact avec al-Faḍl b. ar-Rabī'. Mais après la victoire d'al-Ma'mūn, il se lie étroitement à al-Ḥasan b. Sahl et acquiert une renommée particulière en tant que directeur du *Bayt al-Ḥikma*. Parmi d'autres ouvrages, souvent des traductions du persan ou des ouvrages inspirés d'exemples persans, il compose un livre, intitulé *Sīrat al-Ma'mūn*, dans lequel les chroniqueurs postérieurs pourraient avoir puisé pour ce qui est de l'histoire de la guerre civile. Cf. *EI*², VIII, coll. 838b-840a, art. « Sahl b. Hārūn b. Rāhawayh », (M. Zakeri).

⁴³⁶ Al-Ḥasan b. Sahl sert d'abord, comme Sahl b. Hārūn, les Barmakides. Plus tard, il participe aux actions d'al-Ma'mūn contre al-Amīn et est chargé de la direction des impôts. Lorsqu'al-Ma'mūn a conquis l'Irak, il y installe al-Ḥasan b. Sahl comme gouverneur. Après la mort mystérieuse de son frère al-Faḍl, al-Ḥasan se retire de la politique, mais reste lié à al-Ma'mūn qui marie sa fille Būrān. Il meurt en 236/850-851 sans avoir accepté d'autres offices gouvernementaux. Cf. *EI*², III, coll., 243b-244a, art. « al-Ḥasan b. Sahl », (D. Sourdel).

⁴³⁷ Al-Faḍl b. Iṣḥāq b. Sulaymān semble être un intime d'al-Ḥasan b. Sahl. Avec celui-ci, il est présent à la mort du calife al-Wāṭiq (232/847). Voir aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 1363-1364.

protocole de la Mecque font partie de cette tradition. La rupture de ce contrat s'accomplit en quatre étapes : d'abord, au moment de la mort de Hārūn ar-Rašīd, al-Amīn obtient un avantage irrégulier en s'emparant des troupes destinées à al-Ma'mūn. Puis, il exige de son frère des concessions clairement interdites par le protocole (rétrocession de plusieurs circonscriptions du Ḥurāsān, intervention dans l'administration du Ḥurāsān etc.). Ensuite, il s'empare des biens mobiliers et immobiliers d'al-Ma'mūn en Irak et retient sa famille à Bagdad, pour finir par faire venir les documents conservés dans la Kaaba pour les détruire. On peut bien imaginer que les partisans d'al-Ma'mūn portèrent ces accusations contre le calife au cours du conflit déjà pour justifier les prétentions d'al-Ma'mūn et rassembler les gens sous son drapeau. Cela vaut en particulier pour les passages qui réclament le droit au califat pour le frère trahi (par exemple le sermon du gouverneur de la Mecque, aṭ-Ṭabarī, III, p. 862). Ces accusations servirent alors de propagande pro-ma'mūnienne dès le début de la querelle.

Il semble qu'un deuxième groupe de traditions soit apparu plus tard. Ce sont les récits présentant al-Amīn comme jouant un rôle actif dans la destitution de son frère, en soulignant souvent que le calife s'oppose aux avertissements d'une partie de ses conseillers (aṭ-Ṭabarī, III, pp. 777-780, 790-793, 809-816). La négation implicite d'une responsabilité des conseillers d'al-Amīn est un indice que cette tradition est née dans une polémique avec la tradition pro-amīnienne qui essaie de déculpabiliser le calife en accusant son vizir et d'autres intimes de l'avoir induit en erreur. En supposant que la tradition pro-amīnienne soit née seulement après la défaite d'al-Amīn et le régicide, le matériel narratif de ce groupe de traditions n'a pas servi à des buts propagandistes pendant la guerre civile, mais il fut utilisé seulement après la prise de pouvoir d'al-Ma'mūn pour réfuter les arguments des adversaires du nouveau calife. Cela eut une importance particulière pendant le règne éphémère d'Ibrāhīm b. al-Mahdī à Bagdad (début 202/817-203/819)⁴³⁸ et on ne fait certainement pas fausse route supposant ces années de troubles comme *terminus ad quem* pour la naissance de ces traditions.

En rapportant dans sa chronique des traditions reflétant les deux opinions pro-amīnienne et pro-ma'mūnienne, aṭ-Ṭabarī évite de prendre position pour l'un des deux adversaires et c'est par cette indépendance qu'aṭ-Ṭabarī se distingue de

⁴³⁸ Voir *supra*, p. 151, n. 338.

ses prédécesseurs. Ḥalifa b. Ḥayyāṭ et l'auteur anonyme du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* prennent parti pour al-Ma'mūn, ce que nous avons expliqué par l'époque de la rédaction de ces ouvrages, époque où, vers le milieu du III^e/IX^e siècle, le parti ma'mūnien est au pouvoir. Al-Ya'qūbī se déclare, à la fin de ce siècle, moins ouvertement pour al-Ma'mūn, mais il ne cache pas avoir peu de sympathies pour al-Amīn. Ad-Dīnawarī, pour sa part, est plus préoccupé à expliquer le rôle de Hārūn ar-Rašīd qu'à analyser le conflit fratricide. Le premier historien pour lequel le régicide et le sort d'al-Amīn semblent être un problème, c'est aṭ-Ṭabarī. Le fait qu'il ne veuille pas prendre parti pour l'un des deux côtés ne s'explique certainement pas seulement par la distance temporelle séparant cet historien des événements guerriers et de l'expérience mu'tazilite qui fut la conséquence de la victoire d'al-Ma'mūn. Il semble plutôt qu'aṭ-Ṭabarī soit intéressé par une manière intégrative d'écrire l'histoire de la communauté islamique. De ce point de vue, la mise à mort d'un calife, ayant succédé légitimement à son prédécesseur et ayant reçu le serment d'allégeance des représentants de la communauté, paraît comme étant un problème. Mais le régicide n'est pas le seul problème, il s'y ajoute celui de la dissension de la communauté islamique et sa séparation en deux camps hostiles qui se combattent. En tant qu'historien, aṭ-Ṭabarī ne peut pas dissimuler ces faits, mais il considère comme sa tâche de remédier aux blessures que ce conflit a infligées à la communauté. Une façon intégrative d'écrire l'histoire de ce conflit, c'est-à-dire une historiographie qui rende justice aussi bien aux traditions pro-ma'muniennes qu'à celles en faveur d'al-Amīn, est pour aṭ-Ṭabarī la solution de son problème⁴³⁹.

En plus, aṭ-Ṭabarī montre évidemment de l'intérêt à faire paraître les deux frères comme plutôt passifs dans le conflit. Les vrais protagonistes faisant avancer l'action sont, des deux côtés, non pas le calife al-Amīn et son frère, le futur calife al-Ma'mūn, mais bien les vizirs et les conseillers. Au côté d'al-Amīn, c'est al-Faḍl b. ar-Rabī', comme c'est al-Faḍl b. Sahl au côté d'al-Ma'mūn qui est le véritable

⁴³⁹ T. Khalidi a montré qu'aṭ-Ṭabarī procède d'une façon similaire dans sa présentation de la bataille du Chameau. Il évite de se prononcer pour l'un des deux partis et essaie de ne pas rapporter des récits polémiques ; toute la présentation est destinée à limiter les dégâts produits par cet événement considéré comme une catastrophe pour la communauté islamique. Voir « The battle of the Camel : Trauma, reconciliation and memory », in A. Neuwirth & A. Pflitsch (édd.), *Crisis and memory in Islamic societies*, Beyrouth, 2001, pp. 153-163. Pour le problème du régicide, voir T. El-Hibri, « The regicide of the caliph al-Amīn ».

responsable de la guerre civile. De même, al-Ma'mūn reste complètement en dehors de la question du régicide. Cette question est discutée par ses deux généraux Ḥartama et Ṭāhir et décidée définitivement par ce dernier qui agit de sa propre autorité. Contrairement à ad-Dīnawarī qui se retourne vers Hārūn ar-Rašīd pour le déculpabiliser d'avoir provoqué le conflit, aṭ-Ṭabarī cherche à déculpabiliser les adversaires mêmes du conflit, al-Amīn et al-Ma'mūn, pour garantir l'autorité du calife 'abbāsīde en tant qu'imam et, de là, l'unité de la communauté islamique.

Ibn al-Aṭīr (555/1160-626 ou 628/1228-31) reprend l'ensemble de la matière d'aṭ-Ṭabarī, c'est-à-dire avec les traditions respectivement favorables à al-Amīn et à al-Ma'mūn⁴⁴⁰. Il se permet de raccourcir çà et là le récit d'aṭ-Ṭabarī et d'ajouter des informations qui ne se trouvent pas chez le grand chroniqueur (notamment des renseignements sur les événements dans les provinces occidentales et l'Espagne musulmane), mais cela n'affecte pas la représentation d'al-Amīn comme elle est projetée par aṭ-Ṭabarī. En résumé, on peut dire que l'ouvrage historique d'Ibn al-Aṭīr n'apporte rien de nouveau à la représentation d'al-Amīn, ni sur le plan de la conception historique ni au niveau de la représentation narrative, car tous les éléments se trouvent déjà dans l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī.

Le même jugement est aussi valable pour le *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq* d'un auteur anonyme du VI^e/XII^e siècle, habitant à Kairouan²⁸¹ ou d'origine kairouanaise, mais résidant en Égypte⁴⁴². Pour l'époque umayyade, l'auteur exploite tout d'abord les *Ansāb al-ašrāf* d'al-Balāḍurī⁴⁴³ et pour l'époque 'abbāsīde l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī. Sa méthode de travail n'est pas aussi rigoureuse que celle des deux grands historiens qu'il cite, car il n'indique presque jamais la source dont il tire un *ḥabar*. Les *aḥbār* cités sont souvent abrégés ou résumés, parfois même tronqués au point qu'il est difficile d'en comprendre le sens⁴⁴⁴. Le chapitre sur le califat d'al-Amīn s'appuie sur le matériel contenu dans l'*Histoire* d'aṭ-Ṭabarī, mais l'auteur anonyme essaie d'harmoniser la représentation,

⁴⁴⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, V, pp. 395-459.

⁴⁴¹ M. J. de Goeje, « Al-Belādhori's Ansāb al-ašrāf », pp. 393-394.

⁴⁴² O. Saïdi ne veut pas se décider entre un auteur égyptien vivant en Ifrīqiya et un auteur originaire d'Ifrīqiya résidant en Égypte, O. Saïdi, « Introduction » au *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq*, Damas, 1972, I, pp. XXXVII-XLV.

⁴⁴³ Cf. M. Muranyi, « Al-Balāḍurī's *Ansāb al-ašrāf* und das *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq* (Bd. III.) », pp. 98-101. Les passages d'al-Balāḍurī apparaissent dans *al-uyūn wa-l-ḥadā'iq* souvent abrégés. M. Muranyi attire l'attention sur une petite variante: dans *Ansāb al-ašrāf*, al-Walīd est désigné de *šabīd Banī Marwān*; dans *al-uyūn wa-l-ḥadā'iq*, il est nommé dans le même passage *qatīl Banī Marwān*. Cette dernière expression neutralise la notion de *šabīd* qui est particulièrement bienveillante pour les Umayyades.

⁴⁴⁴ Cf. surtout l'introduction d'O. Saïdi à son édition du tome IV du *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq*, I, pp. IX-XLVIII, qui est une reprise remaniée de son article « Préface à une édition du *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq*, volume IV », in *Arabica*, XVII (1970), pp. 161-176.

notamment en supprimant la matière favorable à al-Amīn. En résumant l'œuvre d'aṭ-Ṭabarī, l'auteur du *Kitāb al-uyūn* fait donc aussi un travail d'interprétation.

6. *al-Ġahšiyārī*

La conception d'al-Ġahšiyārī est différente de celle des autres historiens, car il n'écrit pas une histoire universelle ou des annales du califat. Dans son *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, il s'intéresse plutôt, comme le titre de l'ouvrage l'indique, aux vizirs et aux secrétaires des califes. C'est pourquoi on y trouve un grand nombre d'anecdotes se déroulant à la cour califale, mais souvent sans lien direct avec le calife. Dans le chapitre sur al-Amīn, l'historien met l'accent sur le rôle des vizirs al-Faḍl b. ar-Rabī' et al-Faḍl b. Sahl et nous pouvons déjà dire que leur influence sur leurs maîtres paraît considérable. Mais il faut se garder d'en tirer des déductions trop rapides pour la réalité historique, car la conception de cet historien, qui était lui-même secrétaire au service de l'État, pourrait avoir provoqué une exagération de l'influence des vizirs et secrétaires sur l'histoire.

a) *Le récit*

Au début du conflit entre les deux frères, al-Ma'mūn demande à al-Faḍl b. Sahl son conseil dans la question de savoir comment réagir à l'exigence d'al-Amīn de lui céder plusieurs circonscriptions du Ḥurāsān et de lui concéder l'envoi d'un maître de poste pour le renseigner sur les événements à Marw. Al-Faḍl propose à al-Ma'mūn d'inviter l'ensemble de ses courtisans pour les consulter dans cette affaire. Au cours des délibérations, le frère d'al-Faḍl, al-Ḥasan b. Sahl réussit à convaincre les autres de refuser les demandes d'al-Amīn parce qu'elles ne sont pas justifiées et que l'on n'est pas sûr que le calife ne leur soumettra pas d'autres exigences. On voit déjà qu'al-Ma'mūn tient beaucoup aux consultations et que ce sont les frères Ibn Sahl qui exercent une influence prépondérante à la cour de Marw⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, éd. M. as-Saqqā, Le Caire, 21401 h. = 1980, pp. 389-390.

A Bagdad, al-Amīn refuse de répondre à la demande d'al-Ma'mūn de lui expédier sa famille et ses biens mobiliers. Soutenu par 'Alī b. 'Īsā, al-Faḍl b. ar-Rabī' monte al-Amīn contre son frère, parce qu'il craint le règne d'al-Ma'mūn. C'est, semble-t-il, sur l'intervention de 'Alī b. 'Īsā qu'al-Amīn fait supprimer la mention d'al-Ma'mūn dans la prière de vendredi au profit de son fils Mūsā. On voit qu'à Bagdad aussi, le vizir est à l'origine des décisions⁴⁴⁶. L'influence d'al-Faḍl b. Sahl sur la politique d'al-Ma'mūn est illustrée par le fait que c'est lui qui institue Ṭāhir b. al-Ḥusayn comme gouverneur de la circonscription de Rayy et qui l'expédie contre 'Alī b. 'Īsā⁴⁴⁷.

Al-Amīn, pour sa part, ne prête pas l'oreille aux conseillers prudents. Ainsi refuse-t-il le conseil d'Ismā'īl b. Ṣubayḥ de tenir ferme ses engagements à l'égard d'al-Ma'mūn et lui oppose l'opinion d'al-Faḍl b. ar-Rabī' qu'il désigne comme autorité digne de confiance (*aš-šayḥ al-muwaffaq*) et comme vizir donnant de bons conseils (*al-wazīr an-nāṣih*)⁴⁴⁸. Mais cette estime d'al-Amīn pour son vizir et pour ses autres conseillers est contrecarrée, dans le récit d'al-Ġahšiyārī, par un poème rédigé par un poète de l'entourage de Ṭāhir. Dans ce poème, le rôle des intimes du calife est ridiculisé et ils sont accusés de relations homosexuelles⁴⁴⁹.

Le reste du chapitre sur al-Amīn est consacré aux épisodes de la vie des vizirs, des secrétaires et des chefs militaires. Ils ajoutent peu de choses à l'image d'al-Amīn, à l'exception d'une anecdote qui se déroule entre al-Faḍl b. ar-Rabī' et le calife al-Amīn. Cette anecdote illustre non seulement le plaisir que le calife tire de plaisanteries lourdes, mais aussi sa légèreté à l'égard des affaires de l'Etat. Dans une partie de trictrac (*nard*), al-Amīn gagne le sceau d'al-Faḍl que celui-ci a déposé comme gage. Al-Amīn fait ajouter au nom d'al-Faḍl b. ar-Rabī', qui est gravé sur le sceau, le verbe *yunkaḥu* avant de le rendre à son propriétaire. Celui-ci, ne se rendant pas compte du petit changement, continue à s'en servir du sceau pour sceller le courrier officiel du calife jusqu'à ce qu'al-Amīn attire son attention sur la gravure. A cause de cet incident, al-Faḍl blâme vivement son maître et lui

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 390 et pp. 391-392.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, pp. 390-391.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 392-393. Ce poème est rapporté aussi par Ibn A'tam, *al-Futūḥ*, IV, pp. 439-440 ; at-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 796 ; al-Mas'ūdi, *Murūğ ad-ḡabab*, IV, pp. 271-272, § 2645.

reproche de se faire l'objet des moqueries de ses ennemis, car le courrier destiné à al-Ma'mūn a été scellé avec cette inscription⁴⁵⁰.

Ce jugement sur al-Amīn est confirmé par une deuxième anecdote présentant le calife décidant des questions d'impôts durant un cénacle avec ses intimes. Après avoir bu une bonne quantité de vin, al-Amīn donne secrètement l'ordre à l'un des serviteurs d'aller chercher des pyrotechniciens pour mettre feu aux documents des secrétaires. Lorsqu'ils sont consumés par les flammes, le calife éclate de rire, alors qu'al-Faḍl b. ar-Rabī' est scandalisé⁴⁵¹.

b) Le jugement sur al-Amīn

La caractérisation d'al-Amīn par al-Ġahšiyārī ne laisse aucun doute à l'égard de l'opinion de l'historien sur ce calife. Il est présenté très négativement, n'ayant aucune compréhension des affaires de l'Etat. Al-Amīn est entièrement occupé par ses plaisanteries et ne s'intéresse pas du tout à la politique. C'est donc son vizir al-Faḍl b. ar-Rabī' qui dirige la politique du calife, sans que ce dernier soit pourtant déchargé de sa responsabilité de la guerre civile. Il est vrai que ce sont d'autres qui initient cette politique, mais le calife est accusé d'avoir négligé de les surveiller et d'arrêter leurs actions.

Chez Abū Zakariyā al-Azdī, on trouve une évaluation différente du rôle des conseillers. D'abord, le calife lui-même est actif dans la destitution de son frère, mais plus intéressant sont les noms des conseillers qui soutiennent al-Amīn dans ce projet. Ce ne sont pas les mêmes personnes que chez les autres historiens, car al-Azdī cite Ibrāhīm b. al-Mahdī, 'Abdalmalik b. Šāliḥ, Ishāq b. Sulaymān et un certain Šāliḥ, le gardien de la grande place de prière (*ṣāhib al-muṣallā*)⁴⁵² ; à ces figures s'ajoute encore al-Faḍl b. ar-Rabī'. Cette liste d'al-Azdī est originale dans la mesure où elle ne donne pas le triumvirat d'al-Faḍl

⁴⁵⁰ al-Ġahšiyārī, *al-Wuzarā' wa-l-kuttāb*, pp. 298-299.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 299-300.

⁴⁵² al-Azdī, *Ta'rīḥ al-Mawṣil*, p. 319. Pour l'ensemble du califat d'al-Amīn dans l'ouvrage d'Abū Zakariyā al-Azdī, voir pp. 317-331. A part la liste de conseillers, mentionnée ci-dessus, cette présentation n'ajoute que peu de nouveau à l'image d'al-Amīn. Ce qui mérite pourtant d'être rapporté ici, c'est une prédiction de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya qui parle d'un ébranlement du pouvoir 'abbāside à l'époque en question. Voir, al-Azdī, *Ta'rīḥ al-Mawṣil*, p. 324.

b. ar-Rabī', 'Alī b. 'Īsā et as-Sindī b. Šāhik auxquels se joint parfois encore Bakr b. al-Mu'tamir⁴⁵³.

7. *al-Mas'ūdī*

a) *Le récit*

La représentation du conflit entre les des frères 'abbāsides est dominée, chez al-Mas'ūdī, par sa conception du sort d'al-Amīn. Al-Mas'ūdī rend clair dès le début qu'al-Amīn est une figure condamnée à l'échec. Toute la première partie de la description du califat d'al-Amīn est consacrée, en effet, aux rêves annonçant le malheur de ce calife, aux mauvais augures concernant son destin, aux allégories parlant de sa fin, aux pressentiments et aux malédictions. Le déroulement du conflit révèle, par la suite, la véracité de ces signes et pressentiments, car al-Amīn n'a rien à opposer à l'avance des armées d'al-Ma'mūn. Il finit par se résigner et remettre sa vie entre les mains de Dieu. Mais cette résignation n'intervient qu'après qu'al-Amīn a dû accepter plusieurs coups du sort qui entraînent son désarmement total et le conduisent dans une situation désespérée. Ces développements sont introduits par al-Mas'ūdī dans une longue analepse expliquant la résignation d'al-Amīn et présentant ce calife comme une figure malchanceuse.

Le sort d'al-Amīn s'annonce déjà pendant le règne de Hārūn ar-Rašīd. Tel un prélude du conflit entre les frères, une scène se déroulant entre ar-Rašīd, ses deux fils Muḥammad (le futur al-Amīn) et 'Abdallāh (le futur al-Ma'mūn), et le grammairien et philologue al-Kisā'ī annonce les hostilités. Sur la demande du calife, al-Kisā'ī met à l'épreuve l'éducation des deux princes et la juge excellente, en bonnes manières tant qu'en philologie et en rhétorique. Mais Hārūn ar-Rašīd lui

⁴⁵³ Outre les sources traitées dans ce chapitre, les noms d'al-Faḍl b. ar-Rabī', de Bakr b. al-Mu'tamir et d'as-Sindī b. Šāhik se trouvent aussi dans le *Kitāb Baḡdād* d'Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, p. 22. Al-Ma'mūn les blâme en présence de Ṭāhir b. al-Ḥusayn d'être responsables du sort d'al-Amīn (*bum, wa-Allāb, ṭa'r aḥī wa-'indabum dammubū*).

fait savoir qu'il existe un présage déterminant l'inimitié entre les deux frères et que cette inimitié se terminera dans le sang⁴⁵⁴.

Les présages pour les dispositions du protocole de la Mecque, scellé par Hārūn ar-Rašīd lors de son pèlerinage en 186/802, sont, eux aussi, néfastes, car le document, signé par 'Abdallāh et Muḥammad pour régler leur succession et destiné à être suspendu à l'intérieur de la Kaaba, tombe par terre lorsqu'il est hissé. De plus, après la cérémonie, la vue de ceux qui y ont participé tombe sur des corbeaux qui se baignent dans le sang de deux hommes frappés à mort⁴⁵⁵.

Les histoires citées jusqu'ici se trouvent dans le chapitre sur le règne de Hārūn ar-Rašīd, mais l'article sur le califat d'al-Amīn ne commence pas mieux pour lui. On y rapporte des rêves faits par la mère du futur calife, Zubayda, la nuit où elle conçoit son fils Muḥammad, la nuit où elle lui donne naissance et la nuit suivant son sevrage. Dans ces songes, des femmes se posent autour d'elle et annoncent un roi orgueilleux, prodigue et impitoyable; il sera malchanceux et trahi par la fortune. Il régnera en despote et sera prompt à la tromperie mais, à la fin, sera assailli par la révolte, vaincu sur le champ de bataille et chassé du trône. Sa mort sera préférable à sa vie. Sous l'impression de ces rêves, Zubayda s'adresse aux onirocrites pour connaître leur signification. Ceux-ci essaient de la calmer en affirmant que ces rêves annoncent du bien, mais elle ne leur fait pas foi. De plus, Zubayda est persuadée que l'avenir décrété par les songes est inévitable⁴⁵⁶. Elle

⁴⁵⁴ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 210-212, §§ 2520-2522. Cet épisode est rapporté aussi par ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-tiwāl*, p. 384. Sur ce passage, voir aussi T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 32-33.

⁴⁵⁵ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 214-215, §§ 2527-2528. T. El-Hibri croit que la mention des corbeaux est une allusion à l'histoire de Caïn et Abel (Qābil wa-Hābil). Dans le Coran et le *tafsīr*, apparaît en effet un corbeau qui montre à Caïn comment enterrer son frère occis. Voir T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 172-173. Nous ne partageons cependant pas cet avis, car le rôle des corbeaux dans le contexte du protocole de la Mecque est tout à fait différent. Le corbeau est connu, dans la littérature arabe médiévale, comme mauvais augure, si bien qu'un rapprochement exclusif du corbeau de l'histoire de Caïn et Abel n'est pas évident. Le sujet du fratricide lui-même ne suffit pas non plus à établir un lien entre les deux histoires. Un arrangement narratif du fratricide d'al-Ma'mūn suivant le fratricide de Caïn ne se trouve pas dans les sources. Sur le corbeau, voir *El*², II, coll. 1096b-1097b, art. « Ghurāb », (Ch. Pellat) ; T. Fahd, *La divination arabe*, Paris, 1987, pp. 506-510. Sur l'histoire de Caïn et Abel, voir W. Bork-Qaysieh, *Die Geschichte von Kain und Abel (Hābil wa-Qābil) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung*, Berlin, 1983.

⁴⁵⁶ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, pp. 261-263, §§ 2621-2623. Une autre version de ce rêve est rapportée par ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-tiwāl*, pp. 383-384. Pour une traduction et une analyse détaillées de ce rêve, voir *infra*, pp. 269-272.

prononce donc ce que le lecteur soupçonne déjà: cette prédiction se rapporte à Muḥammad al-Amīn, c'est lui ce roi tyrannique et traître qui sera renversé et mis à mort par ses adversaires.

Après avoir raconté cet incident, al-Mas'ūdī rapporte une séance de consultation tenue par al-Amīn durant son règne. Le calife réfléchit à la destitution de son frère al-Ma'mūn et demande l'opinion de ses intimes. 'Abdallāh b. Ḥāzim lui déconseille en qualifiant une telle mesure de trahison (*nakaṭa 'abdahū wa-naqaḍa mītāqabū wa-staḥaffa bi-yamīnibi*). Al-Amīn réfute brusquement cette objection en s'écriant que deux étalons ne peuvent coexister dans un même troupeau (*lā yaḡtami 'u faḅlān fī haḡmatin*). Les officiers et chefs de l'armée, en revanche, approuvent le projet, sauf l'un d'entre eux qui avertit al-Amīn qu'il sera perdu s'il ne tient pas ses engagements (*inna l-ḡādir maḅlūlun wa-n-nākiṭ maḅḍūlun*)⁴⁵⁷. Mais à ce moment, entre 'Alī b. 'Īsā en qui le calife a grande confiance. Il n'hésite pas à plaider pour la réalisation du projet du calife et est chargé, en récompense, de la direction de la campagne contre al-Ma'mūn⁴⁵⁸. Les avertissements prononcés dans ce récit indiquent que le sort d'al-Amīn est à comprendre sous le titre de la rupture des engagements imposés au calife par le protocole de la Mecque. Ayant brisé son serment, al-Amīn est considéré, par l'historien médiéval, comme personnage perdu (*maḅḍūl*) qui n'a plus de chance d'échapper à un son avenir funeste, annoncé au début et développé tout au long de l'histoire d'al-Amīn. D'un côté, le destin d'al-Amīn est scellé avant même sa naissance et son père Hārūn ar-Rašīd en est conscient ; al-Amīn ne peut y échapper. Mais d'un autre côté, ce sort n'accable pas un innocent, car al-Amīn brise ses engagements et ses serments, il est donc coupable de parjure et son échec et sa mort apparaissent comme la punition juste de ce crime.

Parti à destination du Ḥurāsān à la tête d'une grande armée, 'Alī b. 'Īsā tombe près de la ville de Rayy sur l'armée de Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Le récit de la bataille inclut une caractérisation des deux commandants militaires, 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Cette caractérisation n'est pas sans importance, car elle anticipe le résultat de la bataille. 'Alī est assuré de sa victoire et se comporte d'une manière

⁴⁵⁷ al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-dāḅab*, IV, p. 263, § 2625. Pour cette phrase qui est attribuée ici à 'Abdalmalik b. Ṣāliḅ, l'un des fidèles d'al-Amīn, cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḅ*, III, p. 809, et *supra*, p. 177, n. 400. Pour le terme *maḅḍūl*, cf. p. 178, n. 402.

⁴⁵⁸ al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-dāḅab*, IV, p. 263, § 2626.

extrêmement présomptueuse et arrogante, il ne prête pas l'oreille aux avertissements de son fils qui lui conseille de sonder le terrain et la force de l'adversaire. Ṭāhir, à l'inverse, réfléchit bien à sa stratégie et excelle au combat par sa bravoure personnelle. Par conséquent, c'est le camp de Ṭāhir, bien que numériquement plus faible, qui remporte la victoire. Pour donner au lecteur une impression du caractère de 'Alī b. 'Īsā comme il est présenté par al-Mas'ūdī, voici le passage en traduction française:

Lorsque 'Alī arriva près de Rayy et qu'il apprit que Ṭāhir b. al-Husayn se trouvait dans cette ville, convaincu qu'un pareil adversaire ne pourrait lui résister, il s'écria : « Par Dieu ! Ṭāhir n'est qu'une épine sortie de mes branches, qu'une étincelle jaillissant de ma flamme. Un homme comme lui n'est pas fait pour recevoir le commandement d'une armée ; à peine aura-t-il jeté un regard sur nos forces innombrables qu'il sera un homme mort. L'agneau peut-il résister aux cornes du bélier ? Le renard ose-t-il affronter l'attaque du lion ? » Comme son fils lui conseillait d'envoyer ses éclaireurs en avant, afin de choisir un campement avantageux, 'Alī répondit : « Pour combattre un Ṭāhir, il n'est besoin ni de stratagèmes, ni de précautions, ni de prudence. Il ne peut échapper à cette alternative : ou il se retranchera dans Rayy, et les habitants, en se révoltant contre lui, feront notre besogne ; ou bien il sortira de ses murs, et, à la seule approche de notre cavalerie, il prendra la fuite ». Son fils lui répondant que l'étincelle pouvait devenir incendie, « Tais-toi, ajouta 'Alī ; Ṭāhir n'est pas un rival digne de moi ; les braves ne s'inquiètent que des ennemis qui les valent »⁴⁵⁹.

Après sa victoire, Ṭāhir prend l'anneau (*ḥātam*) de 'Alī b. 'Īsā, fait jeter sa dépouille dans un puits et envoie sa tête tranchée à al-Ma'mūn. Ce dernier est, suite au triomphe de son armée, salué comme calife⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, IV, pp. 263-264, § 2626. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, p. 1069.

⁴⁶⁰ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, IV, pp. 264-265, §§ 2627-2628.

La suite de la présentation montre qu'al-Mas'ūdī est indécis sur le droit d'al-Ma'mūn au califat, ainsi que sur celui d'al-Amīn. C'est du moins l'interprétation que nous donnons à la discussion des circonstances de la naissance d'al-Amīn, discussion que l'historien fait suivre au compte-rendu de la première réclamation du califat par al-Ma'mūn. Zubayda, la future mère de Muḥammad al-Amīn, tarde à donner un enfant à ar-Rašīd. On conseille alors au calife de suivre l'exemple du prophète Ibrāhīm. Celui-ci a rendu jalouse sa femme Sāra, dit-on, en procréant Ismā'il avec sa servante Ḥāḡar. Stimulée par la jalousie, Sāra donna le jour à Ishāq. Suivant cet exemple, ar-Rašīd acquiert une servante qui donne naissance à 'Abdallāh al-Ma'mūn. Par la suite, Zubayda devient enceinte de Muḥammad al-Amīn. Après avoir établi le parallèle entre al-Ma'mūn/Ismā'il et al-Amīn/Ishāq, al-Mas'ūdī se met à discuter le sacrifice d'Ibrāhīm que la tradition islamique hésite à attribuer à Ismā'il ou à Ishāq. En laissant la question ouverte, al-Mas'ūdī exprime implicitement qu'il ne veut pas se prononcer sur la valeur des prétentions d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn⁴⁶¹.

L'avance de Ṭāhir b. al-Ḥusayn vers l'ouest est rapporté par le biais d'une scène plaisante qui se déroule dans un pavillon de jardin où al-Amīn essaie de dissiper ses soucis. Comme les scènes aux débuts du chapitre, cette histoire est destinée à montrer l'influence du destin sur le sort d'al-Amīn et son inéluclabilité. Les princes 'abbāsides Ibrāhīm b. al-Mahdī et Sulaymān b. al-Manšūr sont présents pour égayer le calife. Ceci leur réussit d'abord, mais une chanteuse, appelée pour entretenir l'assemblée, annule les efforts des deux princes. Ibrāhīm b. al-Mahdī tire déjà mauvais augure du nom de la chanteuse, Ḍa'f (« faiblesse »), et les vers qu'elle chante annoncent le malheur. Al-Amīn l'interrompt trois fois et la renvoie enfin. Mais en partant, la chanteuse heurte du pied la coupe du calife qui tombe et se casse. Ensuite, on entend une voix s'élever du bord du Tigre disant « Décrété est l'Ordre sur lequel vous me consultez (Cor. 12:41) ». Le contexte de ce verset coranique dans la sourate Yūsuf montre clairement qu'il s'agit d'une condamnation à mort pour al-Amīn, car Yūsuf prédit à l'un de ses

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 265-266, §§ 2629-2630. Sur la discussion dans l'exégèse coranique, voir I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920, pp. 79-81 ; R. Firestone, « Abraham's son as the intended sacrifice (*al-dhabīb*, Qur'an 37:99-113) : Issues in Qur'anic exegesis », in *JSS*, XXXIV (1989), pp. 95-131. Sur l'état de la discussion au début du IV^e/X^e siècle, cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, pp. 289-301, où les différentes positions sont présentées.

interlocuteurs qu'« il sera crucifié et les oiseaux lui picoreront la tête ». Pour conclure, une autre voix se fait entendre pour réciter deux vers annonçant l'effroi des vaniteux. Avant qu'al-Amīn et Ibn al-Mahdī se rencontrent une autre fois, raconte le rapporteur de l'histoire, al-Amīn est tué⁴⁶².

L'anecdote suivante ne veut pas seulement illustrer la sottise (*ru'ūna*) d'al-Amīn, elle contient aussi une allusion au renversement de son pouvoir. Ibrāhīm b. al-Mahdī raconte que, pendant le siège de Bagdad, le calife n'a d'autre souci qu'un poisson qui, d'un bassin du palais califal, s'est échappé dans le Tigre. Nous avons déjà indiqué⁴⁶³ que le poisson représente, de façon allégorique, la royauté, et c'est pour cela que la disparition d'un poisson n'est pas un incident sans importance, mais qu'elle annonce la destitution du calife. De plus, al-Amīn perdra son califat en étant jeté dans les flots du Tigre, le même fleuve alors dans lequel s'échappe le poisson⁴⁶⁴.

Par la suite, al-Mas'ūdī reprend la caractérisation d'al-Amīn comme « faible dans ses raisonnements » (*'āğiz ar-ra'y, da'if at-tadbīr*) et « léger dans ses décisions » (*ğayr mufakkir bi-amribi*). Mais l'anecdote n'est probablement pas seulement racontée pour donner un exemple de la force physique du calife, comme al-Mas'ūdī l'affirme, mais pour présenter, semble-t-il, un mauvais augure pour l'avenir du calife. Il est rapporté qu'al-Amīn donne l'ordre de mettre en liberté un lion que ses serviteurs ont pris au piège et conduit dans une cage devant le calife. Ce dernier affronte la bête les mains nues et réussit à la tuer. Mais quand on ouvre le ventre du lion, on constate que la vésicule biliaire s'est détachée du foie⁴⁶⁵. Dans la suite de présages (dont cette anecdote n'est qu'un maillon), il semble que l'état des entrailles soit interprété comme un mauvais augure, car la lecture des entrailles d'animaux est une méthode pratiquée par les devins musulmans.

La tradition suivante souligne le fait qu'al-Amīn est voué à l'échec. Elle fait référence à une prophétie parlant d'un nommé Mūsā b. Muḥammad; ce personnage est identifié d'abord comme étant Mūsā b. Muḥammad al-Mahdī, donc le fils du troisième calife 'abbāsīde qui monte au trône sous le nom honorifique

⁴⁶² al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dābāb*, IV, pp. 266-268, §§ 2631-2634. D'autres versions de cette anecdote: Ibn A'tam, IV, pp. 442-444 ; at-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 908-911.

⁴⁶³ Cf. *supra*, p.176. Pour l'analyse détaillée du sujet du poisson, voir *infra*, pp. 257-260.

⁴⁶⁴ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dābāb*, IV, p. 268, § 2636.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pp. 268-269, § 2637.

Mūsā al-Hādī ; cependant, ce Mūsā est plus tard identifié comme étant le fils de Muḥammad al-Amīn. Le récit est le suivant :

On rapporte qu'al-Mansūr donnant un jour audience aux Hâshim-ites et à d'autres personnages de sa famille, leur dit d'un air souriant : « Je vous annonce qu'Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Mahdî est père, depuis hier, d'un garçon auquel nous avons donné le nom de Mūsà ». Les assistants accueillirent ces paroles avec tristesse : on eût dit que leur front était couvert de cendres ; ils restèrent silencieux et n'articulèrent aucune réponse. Al-Mansūr, frappé de leur maintien, ajouta : « Ce serait le moment de nous exprimer vos vœux et vos félicitations et vous vous taisez ! » Et après avoir prononcé la formule : « Nous appartenons à Dieu, etc. », il continua ainsi : « Je vois bien que c'est ce nom de Mūsà qui vous attriste ; vous pensez avec terreur que, sous le règne d'un Mūsà b. Muhammad, la discorde éclatera, que le sang coulera à flots, les trésors seront mis au pillage, et le royaume bouleversé ; que son père mourra assassiné et que lui-même sera déchu du califat. Mais cette prophétie ne s'applique ni à cet enfant ni à notre temps ; je vous jure que l'aïeul de l'enfant (il voulait parler de Hârûn ar-Rashîd) que ces malheurs menacent n'est pas encore né ». L'assemblée adressa alors ses vœux et ses compliments à al-Mahdî en l'honneur du nouveau-né, qui était Mūsà al-Hādī, frère d'ar-Rashîd⁴⁶⁶.

Le sort d'al-Amīn est donc scellé et il ne peut y échapper. Sur la question de son fils Mūsā, fils de Muḥammad al-Amīn, se développera une discorde qui conduira au versement du sang, à la spoliation du Trésor public, à l'insurrection contre le pouvoir (*mullk*) et au meurtre du père de ce Mūsā qui sera déchu du califat (*maḥlū' min al-ḥilāfa*).

Juste après cette histoire qui remonte jusqu'au règne d'al-Manṣūr pour expliquer la fin d'al-Amīn, al-Mas'ūdī rappelle un avertissement du protocole de la Mecque dans lequel Hârûn ar-Rašîd a dressé le règlement de sa succession:

⁴⁶⁶ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, p. 269, § 2638. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, pp. 1074-1075.

le traître (*al-ġādir*) perdra le califat au profit du trahi (*al-maġdūr*)⁴⁶⁷. La chute d'al-Amīn paraît donc comme la conséquence nécessaire des mesures politiques qu'il prend à l'égard de son frère al-Ma'mūn. Par la trahison commise par al-Amīn, al-Ma'mūn est le calife légitime à la place de son frère. Ce passage est donc une légitimation des prétentions d'al-Ma'mūn.

Par la suite, Ṭāhir b. al-Ḥusayn juge la personnalité d'al-Amīn. Le calife, assiégé dans la ville de Bagdad, lui a écrit une lettre au contenu menaçant, donnant l'impression qu'il serait lui-même dans la situation du plus fort. Mais Ṭāhir ne manifeste d'autre réaction que de qualifier le calife de perdu (*maḥḍūl*), terme qui rappelle le présage du rêve de Zubayda et annonce ainsi le sort imminent du calife⁴⁶⁸.

Les blâmes d'al-Amīn se poursuivent. Quand Ṭāhir avance, la population a des sympathies pour lui et se détourne d'al-Amīn. Un poète bagdadien qualifie la politique du calife de satanique et menant à la perte (*ahāba ilā ḍ-ḍalāli bibim ġawiyyun * wa-ṣayṭānun mawā'idubū ġadūrū*)⁴⁶⁹. Ses officiers ne restent pas loyaux face aux réussites de Ṭāhir et ses troupes prennent la fuite. Même Sulaymān b. al-Manṣūr, que nous avons identifié plus haut comme un des fidèles d'al-Amīn, se tourne vers Ṭāhir et al-Ma'mūn. Mais avant de quitter définitivement al-Amīn, il le maudit et fait l'éloge de la cause d'al-Ma'mūn : « Que la malédiction de Dieu tombe sur ce fourbe ! Quels maux ses ruses et son aveuglement n'ont-ils pas attirés sur le peuple ! Que Dieu le rejette de la communauté des bons ; qu'Il a eu vite fait de faire triompher la cause d'al-Ma'mūn ». (*la'ana Allāh al-ġaddār ! māḍā ġalaba 'alā l-umma bi-ġadribi wa-sū' ra'yibi ? ab'adahū Allāh min sunnat ahl al-faḍl ! mā asra'a mā ntašara Allāh li-l-Ma'mūn*)⁴⁷⁰.

La première partie de la présentation d'al-Mas'ūdī, partie que nous avons caractérisée comme présentant des présages et pressentiments de la fin d'al-Amīn, s'achève par une malédiction répétée dans un poème (« malheur au pécheur,

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 270, § 2639.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 270, § 2641. Cf. p. 263, § 2625.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, IV, p. 272, § 2646.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, IV, p. 273, § 2647. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, p. 1078.

malheur à l'athée ! *tabban li-dī l-āṭami wa-l-mutazandīq*)⁴⁷¹. Ces malédictions constituent la transition à la deuxième partie, dominée par un nouveau sujet : celui du calife infortuné à qui rien ne réussit et qui est, par conséquent, voué à l'échec. Al-Amīn en a conscience et est accablé par la résignation ; il s'écrie en effet : « Je vous quitte, le cœur brisé, l'âme attristée et accablée de regrets ; je cherche une ruse pour me sauver. Puisse le Seigneur m'accorder Sa protection (*innī la-ufāriqukum bi-qalbin mawġa'in wa-nafsin ḥazīnatin wa-ḥasratin 'azīmatin, wa-innī muḥtālun li-nafsī fa-as'alu Allāb an yaṭṭufa ilayya bi-ma'ūnatihī*)⁴⁷².

Al-Amīn paraît pour la première fois désarmé, alors que la ville de Bagdad est complètement encerclée par les troupes de Ṭāhir b. al-Ḥusayn et Hartama b. A'yan. Al-Amīn déclare devant ses conseillers vouloir se sauver en demandant un sauf-conduit (*amān*) de Ṭāhir pour être amené devant son frère al-Ma'mūn. Mais Ṭāhir, mu par la présomption de mener à bien le siège de Bagdad et d'avoir al-Amīn à sa merci, refuse cette proposition à un moment où « le nœud coulant se resserre, ses ailes sont brisées et ses complices ont fui (*ḍīqa ḥināqubū wa-bīḍa ḡanāḥubū wa-nḥazama fūssāqubū*)⁴⁷³.

Al-Amīn décide de tenter avec des *abnā'* et d'autres troupes fidèles de faire avec violence une brèche dans les lignes des assiégeants pour s'échapper. Mais, le projet n'est pas réalisé, parce que Ṭāhir menace deux commandants d'al-Amīn de ne pas les épargner si ce projet réussit. Les deux désertent et, en conséquence, les troupes d'al-Amīn se dispersent⁴⁷⁴. De même, les agents de Ṭāhir paraissent actifs dans une autre histoire : al-Amīn distribue de l'argent parmi ses nouveaux officiers, sans penser aux vétérans ; Ṭāhir fait alors des promesses à ceux-ci et les monte contre al-Amīn de telle sorte qu'ils se révoltent contre lui⁴⁷⁵.

Le récit des événements autour du calife est interrompu à plusieurs reprises par des lamentations, souvent poétiques, sur les cruautés de la guerre, du siège de Bagdad, de la hausse des prix des aliments et du bombardement par les

⁴⁷¹ al-Mas'ūdī, *Murūġ ad-dābāb*, IV, p. 273, § 2648. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, p. 1078.

⁴⁷² al-Mas'ūdī, *Murūġ ad-dābāb*, IV, pp. 273-284, § 2649. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, p. 1079.

⁴⁷³ al-Mas'ūdī, *Murūġ ad-dābāb*, IV, pp. 274, § 2650.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 274, § 2651.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 275-276, §§ 2652-2653.

catapultes. D'un autre côté, la bravoure et le style de combat de la guérilla des *'ayyārūn*, défenseurs de Bagdad, sont loués⁴⁷⁶.

Pour pouvoir subvenir à la solde des troupes qui restent fidèles à al-Amīn, le calife est obligé de faire fondre ses vases en argent et en or⁴⁷⁷. Plus tard, il commence à réquisitionner les biens des riches⁴⁷⁸. Comme toutes ces mesures ne portent pas de fruits, al-Amīn prend conscience de sa situation désespérée. Il la décrit en ses termes:

« Je souhaiterais [...] que Dieu détruisît les deux partis ensemble ; car je n'ai que des ennemis, aussi bien ceux qui sont avec moi que ceux qui me combattent : les uns en veulent à mes biens, et les autres à ma vie ». Puis il ajouta:

*Séparez-vous et laissez-moi, vous qui êtes mes auxiliaires;
Car vous êtes tous des hommes à plusieurs faces.
Je ne vois partout que mensonge et chimériques espérances.
Je ne possède plus rien, allez interroger mes trésoriers.
C'est la mort que j'attends de celui qui campe dans le jardin
[i.e. Ṭāhir]⁴⁷⁹.*

Lorsque al-Amīn est enfermé dans la Ville Ronde de Bagdad (*madīnat Abī Ġāfar*), on lui conseille d'essayer de corrompre Ṭāhir pour se sauver de cette manière. Mais le calife réprimande sévèrement ce conseiller. Ṭāhir n'est point corruptible, affirme-t-il, mais, à l'inverse, très fidèle à son maître. Un autre conseiller, as-Sindī b. Šāhik, s'accorde avec al-Amīn et ajoute que Ṭāhir ne laisserait même pas échapper son propre père. Sa reconnaissance répétée (cf. p. 273, § 2647) des vertus de son adversaire fait paraître al-Amīn sous une lumière plutôt positive et souligne en même temps qu'il n'y a pour lui plus d'issue. Il le sait et cite un verset du Coran (38:2): « Il n'était plus temps de se sauver »⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 276-280, §§ 2654-2659; pp. 280-281, §§ 2660-2663; pp. 282-288, §§ 2665-2675, pp. 289-290, §§ 2678-2679.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 280, § 2660.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 288-289, § 2676.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 290-291, § 2680. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, p. 1092.

⁴⁸⁰ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dahab*, IV, pp. 291-292, § 2681.

Enfin, Harṭama b. Aʿyan donne un sauf-conduit à al-Amīn et lui fait savoir qu'il viendra le chercher en bateau au quai de la porte de Ḥurāsān pour l'amener dans son camp. Ṭāhir essaie par des menaces de détourner son collègue de ce projet, mais Harṭama n'y renonce pas. Al-Amīn, par contre, paraît trouver enfin des fidèles ; sept mille jeunes *abnā'* lui proposent de s'enfuir en destination de la Ġazīra pour rassembler, à partir de là, de l'argent et des troupes en vue de regagner le pouvoir. Par ses agents, Ṭāhir prend connaissance de ce projet et exige des conseillers d'al-Amīn qu'ils le détournent de ce plan; sinon il ravagera leurs maisons et leurs terres et les fera mourir. Al-Amīn renonce alors à ce projet et se remet aux mains de Harṭama⁴⁸¹. Si l'on connaît la fin de l'histoire, on se rend compte qu'il s'agit là de la dernière occasion pour al-Amīn d'échapper à son assassinat – même Ṭāhir croit que cette sortie pourrait réussir! Qu'al-Amīn n'ait pas pu en profiter, fait grandir son infortune. Devant les forces du destin, il reste impuissant et n'a qu'à se résigner à son sort.

Le calife fait ses adieux à ses deux jeunes fils en les recommandant à Dieu et en exprimant sa crainte de ne pas les revoir. Puis, il met son manteau et monte à cheval. Devancé par un porte-flambeau, il se rend au quai de la porte de Ḥurāsān où Harṭama l'attend dans un bateau. Une fois arrivé, al-Amīn coupe les jarrets de son cheval et monte dans le bateau. Harṭama le reçoit et lui baise le front. Puis, le bateau appareille et gagne le milieu du fleuve. Mais d'un coup, des nageurs, engagés par Ṭāhir, attaquent le bateau et le font chavirer. Harṭama n'a d'autre souci que de se sauver. Al-Amīn ôte ses vêtements et se sauve seul sur la rive, mais sorti des flots, un serviteur de Ṭāhir, le reconnaissant à son parfum de musc, l'arrête et l'amène devant son maître qui le fait exécuter⁴⁸². La fin d'al-Amīn est rapportée, d'une manière encore plus dramatique sous l'autorité d'un certain Aḥmad b. Sallām⁴⁸³. Nous donnerons une traduction de ce récit, dans la version d'aṭ-Ṭabarī, dans la troisième partie de ce travail et le lecteur peut s'y rapporter pour avoir une idée de l'élaboration narrative et de la tendance de ce récit.

⁴⁸¹ *Ibid.*, pp. 292-293, §§ 2682-2683.

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 293-294, § 2684.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 294-295, §§ 2685-2686.

b) La conception d'al-Mas'ūdī

Nous avons vu que la chute et la mise à mort d'al-Amīn sont la conséquence nécessaire des présages, des prophéties, des rêves et des malédictions présentés par al-Mas'ūdī dans la première partie de sa représentation d'al-Amīn. Dans la deuxième moitié, c'est la force du destin qu'al-Amīn doit affronter, mais en vain. Le calife reste impuissant, enfermé entre la sincérité de Ṭāhir envers al-Ma'mūn et l'insincérité de ses propres conseillers et officiers. La volonté absolue de Ṭāhir d'entraîner la chute de Bagdad et de réduire à sa merci le calife est contrecarrée par la crainte des fidèles d'al-Amīn pour leurs biens fonciers qui, hors de la ville, sont menacés de dévastation par Ṭāhir. Al-Amīn n'a plus rien à y opposer, car, dans la ville assiégée, il ne dispose ni de soldats ni d'argent. Chaque action pour se sauver entraînerait des pertes pour ses « fidèles » de telle sorte qu'il ne lui reste que le vain espoir qu'al-Ma'mūn répugnera à un fratricide. Mais c'est Ṭāhir qui maniera le glaive.

Il est remarquable que la chronologie des événements ne soit pas constitutive de la représentation d'al-Mas'ūdī. Il est rare qu'on apprenne la date d'un incident et nombre d'épisodes ne se laissent pas classer dans un cadre chronologique. En revanche, quelques événements politiques ne sont concevables qu'en regard du matériel narratif et anecdotique. La chronographie n'est donc pas l'objectif primaire d'al-Mas'ūdī et la chronologie est d'une moindre importance pour son raisonnement⁴⁸⁴, c'est le narratif qui importe. Tout l'article sur al-Amīn est encadré d'une tension dramatique qui s'ouvre au début par les rêves de Zubayda et s'achève au moment du meurtre d'al-Amīn. Dans l'histoire, les récits sommaires cèdent le pas à la représentation dramatique et aux pauses descriptives constituées par des poèmes et par le grand tableau du siège de Bagdad. Les scènes ont souvent un caractère d'exemple et illustrent de manière vivante le développement politique (par exemple la bataille de Rayy ou la technique de combat des *'ayyārūn*). Des prolepses anticipant la fin d'al-Amīn sont fréquentes et constituent quasiment l'ensemble de la première moitié de la représentation. Elles sont un indice que la représentation narrative suit une conception bien élaborée

⁴⁸⁴ Dans son analyse de la représentation du calife al-Mu'taḍid par al-Mas'ūdī, F. Malti-Douglas parvient au même résultat concernant la chronologie. Voir « Texts and tortures : The reign of al-Mu'taḍid and the construction of historical meaning », in *Arabica*, XLVI (1999), p. 321.

par l'auteur. De plus, l'anticipation de la fin donne à un événement particulier sa signification dans l'ensemble de l'intrigue et le fait paraître d'autant plus important.

Un élément remarquable dans la représentation d'al-Mas'ūdī est l'emploi de métaphores et d'allégories. Nous avons consacré à ce phénomène un chapitre à part (dans la quatrième partie de ce travail), mais il faut toutefois attirer ici l'attention sur ce fait. Le parallèle établi entre les figures coraniques d'Ibrāhīm, de ses femmes et de ses fils, d'un côté, et la famille de Hārūn ar-Rašīd, de l'autre, est le meilleur exemple de ce mode d'écriture. En même temps, ce passage rend évidente une autre caractéristique de la représentation d'al-Mas'ūdī: cet historien est moins intéressé par la déculpabilisation de Hārūn, d'al-Amīn ou d'al-Ma'mūn que par la discussion de la légitimité de leurs prétentions au califat. Al-Mas'ūdī discute de cette question, mais il ne la décide pas. De cette façon, son point de vue peut être rapproché de celui d'aṭ-Ṭabarī qui, lui aussi, évite de se déclarer pour l'un des deux partis.

8. Conclusions

Si l'on considère en résumé les conceptions des historiens médiévaux et les formes de la mise en intrigue, on constate qu'elles sont, pour la représentation d'al-Amīn, tout à fait différentes de celles qui sont appliquées pour la représentation d'al-Walīd b. Yazīd. Le comportement moral d'al-Walīd joue un certain rôle, tandis que les excès d'al-Amīn – même aux endroits où ils sont mentionnés – n'influencent guère le jugement sur ce calife et n'ont aucune importance pour l'explication de sa chute. De même, les historiens ne cherchent pas les motivations poussant les protagonistes à prendre les mesures menant à la guerre civile; pour le califat d'al-Walīd, nous avons vu cependant l'effort qu'al-Madā'inī a fait pour réunir tous les facteurs qui ont provoqué l'opposition à ce calife. Pour la représentation d'al-Amīn, la base de la recherche historique est une autre : c'est la question de la responsabilité de la guerre civile. La question de responsabilité n'implique pas l'explication des raisons ni des motivations pour lesquelles les protagonistes sont poussés à prendre telle ou telle mesure. La réponse à la question de responsabilité implique plutôt une prise de position par l'historien qui doit se décider en faveur d'un parti. La représentation du califat d'al-Amīn sous la question de la responsabilité de la guerre fratricide est en effet l'objectif de

tous les historiens traités dans cette étude. Selon la façon d'y répondre, l'historien médiéval dévoile une partie de sa conception de l'histoire dans un sens plus large. C'est notamment sa conception du califat 'abbāside qui est en question, question à laquelle nous ne pouvons pas répondre dans le cadre de ce travail, car elle demanderait une étude de l'ensemble de la représentation des califes 'abbāsides selon chaque historien.

Si l'historien conçoit sa matière selon la catégorie éthique de la responsabilité, l'objectif de la représentation historique est nécessairement la culpabilisation ou la déculpabilisation d'un parti⁴⁸⁵. Il est intéressant de noter que les partis ne sont pas deux (al-Amīn et al-Ma'mūn), mais que Hārūn ar-Rašīd entre en jeu en tant que troisième parti. Ce sont ad-Dīnawarī et l'auteur anonyme du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* qui entreprennent des efforts particuliers pour décharger Hārūn ar-Rašīd de la responsabilité de la guerre civile. D'autres (notamment Ibn Aṭam et, en partie, aṭ-Ṭabarī) rendent les conseillers responsables du conflit, dans le but de décharger al-Amīn. Un troisième courant (notamment le *Kitāb al-imāma*) accuse directement al-Amīn au profit de son frère al-Ma'mūn.

Les interprétations différentes de la responsabilité rendent évident qu'il n'y a pas *une* histoire de la guerre civile, mais plusieurs. Cela ne dépend pas seulement du parti pris des historiens, mais aussi des conceptions qu'ils ont de la question de savoir quels sont les facteurs faisant avancer l'histoire. Nous avons constaté que les valeurs éthiques jouent un rôle important dans la représentation d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn et de leurs ministres et officiers. Les juxtapositions des deux frères al-Amīn et al-Ma'mūn dans la tradition pro-ma'mūnienne et de 'Alī b. 'Īsā et de Ṭāhir b. al-Ḥusayn chez aṭ-Ṭabarī et al-Mas'ūdī montrent que ces historiens sont de l'avis que ce sont des valeurs éthiques et des vertus personnelles qui font l'histoire. Mais d'autres facteurs cohabitent avec les valeurs éthiques. Chez al-Mas'ūdī, par exemple, des forces majeures - exprimées par les rêves, les présages et les malédictions - jouent un rôle important et ce sont elles, à côté de l'éthique, qui déterminent l'histoire. Mais outre le fait que la détermination de l'histoire par les prophéties et les présages fait paraître les événements comme inévitables, la responsabilité personnelle des acteurs n'est pas niée, car c'est

⁴⁸⁵ Sur les tentatives de déculpabiliser certains protagonistes au détriment d'autres personnages de l'histoire, voir T. El-Hibri, « The regicide of the caliph al-Amīn », pp. 339-344.

al-Amīn lui-même qui provoque sa fin : il brise son serment et, en conséquence, il est abandonné et perdu (*mahdūl*). On ne peut donc pas dire que les hommes soient à la merci d'un destin déterminant inévitablement leur sort ; c'est toujours l'homme qui prend les décisions.

Pour résumer, on peut retenir que les données historiques sont la matière qui prend forme sous la main de l'historien. Dans ce processus, ce n'est pas seulement l'élaboration narrative, au sens strict du terme, qui joue un rôle (nous allons le montrer dans la partie suivante), mais aussi les conceptions que les historiens se font de ce qui fait l'histoire et de ce qui est sa signification. Les différentes configurations de l'histoire, donc les diverses intrigues, sont l'expression de ce fait.

Troisième Partie

NARRATIVITÉ

Note d'orientation

Dans cette partie, nous nous intéresserons à la narrativité des textes historiographiques. Nous employons ici le terme narrativité dans un sens strict qui désigne l'élaboration du récit à l'aide de techniques narratives décrites par la narratologie moderne. Nous analyserons trois récits selon les catégories narratologiques de Gérard Genette, comme il les décrit dans *Discours du récit*⁴⁸⁶ et *Nouveau discours du récit*⁴⁸⁷. Ce système a été développé à partir de la lecture du roman moderne français, donc à partir de récits qui ont des dimensions tout à fait différentes de celles des *ahbār* relativement courts qui sont l'objet de la présente étude. Nous sommes conscients de ces différences mais croyons que les catégories de G. Genette se prêtent aussi à l'analyse de ce genre de textes parce qu'il s'agit de catégories rigoureusement formelles ne dépendant pas forcément de l'envergure du texte⁴⁸⁸. Pour le lecteur qui n'est pas familier des travaux de G. Genette, nous rappelons ici l'essentiel de ses études sur les techniques narratives.

G. Genette décrit cinq aspects du récit : l'ordre, la vitesse, la fréquence, le mode et la voix. L'ordre concerne l'organisation chronologique du récit. Dans la narration (la *diégèse*), il peut y avoir des anticipations et des rétrospectives de portées différentes. G. Genette nomme les anticipations *prolepses*, les rétrospectives *analepses*. En fonction du contenu, les analepses sont distinguées en analepses complétives, fournissant des informations supplémentaires pour remplir

⁴⁸⁶ G. Genette, « Discours du récit », pp. 65-282.

⁴⁸⁷ Id., *Nouveau discours du récit*, Paris 1983.

⁴⁸⁸ D. Beaumont a montré que l'application du système de G. Genette à la littérature du *ḥabar* est possible et donne des résultats probants. Voir « Hard-boiled : Narrative discourse in early Muslim traditions », pp. 5-31.

une lacune dans le récit, et en analepses répétitives, rappelant ce qui a déjà été raconté. De même, les prolepses se répartissent en complétives et en répétitives, les dernières annonçant un événement qui sera raconté encore une fois plus tard dans le récit.

La *vitesse*⁴⁸⁹ désigne le temps nécessaire à la narration par rapport au temps que nécessite le déroulement de l'histoire. Entre les deux, il y a souvent *aniso-chronie*. Dans les *ellipses*, une partie de l'histoire est omise dans la narration, le temps de l'histoire est donc plus long que le temps du récit qui est zéro (TH = n, TR = 0). Dans le *récit sommaire*, les événements de l'histoire sont comprimés pour être racontés plus rapidement (TR < TH). Les *scènes* (dialogues) sont la reproduction des événements, le temps du récit est donc égal au temps de l'histoire (TR = TH). Dans les *pauses* décrivant par exemple l'environnement dans lequel l'histoire se déroule, le temps du récit dépasse le temps de l'histoire qui est zéro (TR = n, TH = 0).

La notion de *fréquence* concerne la façon de raconter la récurrence d'événements identiques ou ressemblants. Ces événements peuvent être racontés de façon itérative ou singulative. Or, la fréquence narrative n'est pas d'une grande importance pour notre analyse parce qu'il s'agit de textes relativement courts.

Plus intéressante pour notre question est la notion de *mode*. Le mode concerne la distance du narrateur par rapport à l'histoire qu'il raconte. Dans le récit d'événements, le narrateur peut se limiter à donner des informations sans commentaire (maximum d'informations, minimum d'informateur). G. Genette appelle ce mode de récit *mimésis*⁴⁹⁰. À l'inverse, dans le mode de la *diégésis*, le narrateur est présent dans le récit par sa voix commentante (minimum d'informations, maximum d'informateur). Dans le récit de paroles, la distance du narrateur s'exprime par la façon selon laquelle le discours des personnages est représenté. En ligne décroissante, il s'agit du *discours narrativisé* ou raconté, du discours transposé au style indirect et du *discours rapporté* (paroles citées). Sont d'intérêt aussi la *perspective* à partir de laquelle l'histoire est racontée et la *focalisation* sur un ou plusieurs personnages. Si le narrateur dispose d'une perspective plus vaste

⁴⁸⁹ Dans « Discours du récit », G. Genette emploie la désignation *durée* qu'il change en *vitesse* dans *Nouveau discours du récit*, p. 23.

⁴⁹⁰ A ne pas confondre avec la notion de mimésis chez P. Ricoeur. Les deux notions se distinguent au niveau de l'orthographe par l'accent: Ricoeur: mimésis ; Genette: mimésis.

que les personnages, le récit est *non-focalisé* (*focalisation zéro*). Si le narrateur dispose de la même perspective que l'une des figures du récit, la focalisation est *interne*. Si le narrateur en sait enfin moins que les personnages de son récit, G. Genette parle de *focalisation externe*.

Le dernier aspect retenu par G. Genette est la *voix*. Cet aspect concerne le temps de la narration (*ultérieure*, *antérieure* [récit prédictif], *simultanée* [intercalée entre les moments de l'action]) et les niveaux narratifs. Le niveau du narrateur du récit est *extradiégétique*. Si, à l'intérieur de ce récit, un autre narrateur fait son apparition, G. Genette parle de niveau *intradiegétique*. Le niveau suivant, donc le récit d'un narrateur intradiégétique, est appelé *métadiégétique*. Or, la notion de voix se rapporte aussi à la personne du narrateur: un narrateur *homodiégétique* est en tant que figure présent dans le récit; s'il est son héros, il est narrateur *autodiégétique*. Le narrateur *hétérodiégétique*, par contre, est absent de l'histoire qu'il raconte.

A l'aide de ce système, nous pouvons analyser les techniques narratives employées dans nos textes. Pour ce faire, il nous faut des textes d'une certaine longueur et d'une cohérence dans le contenu. Enfin, les passages doivent avoir un caractère plus ou moins serré afin qu'ils se prêtent à une telle analyse. Nous prendrons comme exemple trois récits provenant respectivement d'al-Madā'inī⁴⁹¹, d'ad-Dīnawārī⁴⁹² et d'Aḥmad b. Sallām⁴⁹³. Al-Madā'inī présente dans son récit les relations entre le calife Hišām et le prince héritier al-Walīd b. Yazīd. Le récit d'ad-Dīnawārī rapporte l'ensemble du califat d'al-Amīn, tandis qu'Aḥmad b. Sallām raconte seulement les dernières heures de ce calife. Dans un premier temps, nous présenterons une traduction, en notant, en marge, les techniques narratives employées, selon la terminologie de Gérard Genette. Par la suite, nous proposerons une analyse développée de l'ensemble des narrations. Des études similaires sur les techniques narratives ont été faites pour la prose d'Abū Miḥnaf par W. Fischer⁴⁹⁴ et pour celle d'al-Ḥayṭam b. 'Adī par St. Leder⁴⁹⁵.

⁴⁹¹ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, pp. 1743-1752.

⁴⁹² ad-Dīnawārī, *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, pp. 388-395.

⁴⁹³ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 919-923.

⁴⁹⁴ W. Fischer, « Die Prosa des Abū Miḥnaf », pp. 96-105.

⁴⁹⁵ St. Leder, *Das Korpus al-Ḥayṭam ibn 'Adī*, pp. 141-195; id. « Features of the novel in early historiography », pp. 72-96.

Le but de cette troisième partie est de montrer que la matière historique est soumise à la volonté de l'historien de l'arranger selon sa conception narrative et que l'historien se sent donc autorisé à disposer de sa matière pour lui donner une forme. Nous avons déjà montré ce phénomène au niveau de la configuration du récit dans le signe de l'intrigue; dans les chapitres suivants nous allons l'analyser au niveau de l'élaboration narrative. Cette analyse aboutira à une étude des effets de l'arrangement narratif sur la signification des événements du passé, étude qui révélera le point de vue de l'historien et son argumentation dans les catégories d'une intelligence narrative. L'important pour la question de la fonction du fictif dans le récit historique est le fait que, dans le monde réel du passé, les événements n'aient pas la qualité de signes. Ils n'acquièrent cette qualité que par l'interprétation de l'historien, elle leur est donc surajoutée et non pas inhérente.

I. AL-MADĀ'INĪ SUR LES RELATIONS ENTRE AL-WALĪD ET HIŠĀM

1. Traduction du récit

Avant de traiter du règne d'al-Walīd, al-Madā'inī fait le récit de la vie de l'Umayyade lorsqu'il n'était encore que prince héritier et décrit sa relation avec son prédécesseur Hišām. Dans la version d'aṭ-Ṭabarī, le récit se déroule comme suit.

Hišām blâmait al-Walīd et le critiquait ; souvent, il le tracassait, lui et ses compagnons, et lui reprochait ses fautes. Lorsque al-Walīd s'en rendit compte, il partit avec ses fidèles (*ḥāṣṣatubū*) et ses *mawālī* et s'installa à al-Azraq, entre le territoire des Balqayn et des Fazāra, près d'un point d'eau appelé al-Aḡdaf. Il laissa à [la cour d']ar-Ruṣāfa son secrétaire 'Iyāḍ b. Muslim, un *mawlā* de 'Abdalmalik b. Marwān, en lui disant:

récit sommaire

« Ecris-moi ce qui se passe autour de toi ! »

discours rapporté

‘Abdaṣṣamad b. ‘Abdala‘lā l’accompagna ; un jour qu’ils buvaient ensemble et que le vin produisait son effet sur eux, al-Walīd dit à ‘Abdaṣṣamad:

*suite du récit
sommaire*

« Abū Wahb, récite-nous des vers ! »

Il récita alors:

poème

*N’as-tu point vu l’étoile qui, en déclinant,
accourut de retour à sa maison ?*

*Elle perdit la bonne direction de son orbite
et parvint à la place de son coucher
(al-ġawr)⁴⁹⁶ pour attendre son lever.*

*J’étais étonné et, quand elle réapparut,
réapparut aussi l’espoir et je dis:*

*Peut-être le règne d’al-Walīd est-il proche,
le temps lui est favorable.*

*Nous avons espéré qu’il règne, comme le
propriétaire d’un lot de terre
infertile espère qu’elle verdoie.*

*De bon gré, nous lui avons conféré
fermement les affaires, car il en est
un bon dépositaire.*

Ce poème fut transmis jusqu’à parvenir aux oreilles de Hišām. C’est pourquoi il réduisit les pensions d’al-Walīd et lui écrivit:

récit sommaire

« J’ai entendu que tu as choisi ‘Abdaṣṣamad comme camarade, interlocuteur et commensal. Cela me confirme dans ce que j’ai déjà entendu dire sur toi. Je ne

lettre rapportée

⁴⁹⁶ al-Ġawr est aussi le nom d’un lieu dans la vallée du Jourdain où al-Walīd aimait passer son temps.



te ferai grâce d'aucune de tes fautes. Renvoie donc 'Abdaššamad en disgrâce ! »

[Al-Walīd] le renvoya mais il dit sur lui:

*Ils accusèrent Abū Wabb d'un grand péché,
non, même plus grand que grand !
Je témoigne qu'ils dirent des mensonges sur
lui, [et c'est] le témoignage de
quelqu'un qui les connaît très bien.*

*suite du récit
sommaire
poème*

Al-Walīd écrivit à Hišām pour l'informer du renvoi de 'Abdaššamad et pour s'excuser de ce que [Hišām] avait entendu sur ses commensaux. Il lui demanda aussi de donner à Ibn Suhayl la permission de le rejoindre.

*récit sommaire;
lettre narrativisée*

Ibn Suhayl était un Yamanite qui avait été plusieurs fois chargé de l'administration de Damas et avait été un des fidèles d'al-Walīd (*min ḥāššat al-Walīd*).

*voix du narrateur;
élément de diégésis*

Mais Hišām fit fouetter Ibn Suhayl et le renvoya. De plus, il fit arrêter 'Iyāḍ b. Muslim, le secrétaire d'al-Walīd, après avoir entendu dire qu'il informait al-Walīd. Il le fit fouetter sévèrement et revêtir d'un habit de pénitent. Lorsque al-Walīd en fut informé, il s'écria:

*suite du récit
sommaire*

« Qui fera confiance aux hommes ? Qui fera le bien ? Ce louche maudit, mon père l'a préféré aux membres de sa propre famille et l'a nommé son successeur ! Maintenant, il fait avec moi ce que vous voyez. Dès qu'il sait que j'ai de la sympathie pour quelqu'un, il le tracasce. Il m'a écrit de renvoyer 'Abdaššamad, et je l'ai renvoyé. Puis, je lui ai écrit de donner à Ibn

*discours rapporté
(expression de
sentiments:
déceptions)*



Suhayl la permission de me rejoindre, mais il l'a fouetté et renvoyé, bien qu'il connût mon estime pour lui. Sitôt qu'il apprit que 'Iyāḍ b. Muslim m'était étroitement lié, qu'il était sous ma protection, que j'avais beaucoup d'estime pour lui et qu'il était mon secrétaire, il le fit fouetter et emprisonner pour me causer du mal. Que Dieu me protège de lui ! »

Puis, il récita :

*C'est moi qui avertis celui qui accorde
toujours des faveurs aux gens d'une
réputation douteuse et qui n'est pas
au courant de leur tromperie.*

*poème
(expression de
sentiments:
déception)*

*Si tu les traites avec honneur, tu les
trouveras ingrats ; mais si tu leur fais
face avec dédain, tu les trouveras
dociles.*

*Vous vous exaltez, bien que ce soit nous qui
soyons la source de votre bien-être.
Mais vous apprendrez que la fortune
tournera à notre avantage !*

*Regarde autour de toi ; si tu ne trouves à le
comparer qu'à un chien, fais-le !*

*Tandis que son maître le nourrit pour la
chasse jusqu'à ce qu'il soit gras après
avoir été maigre,*

*il l'attaque. Bien que cette attaque ne lui
cause pas grand mal – s'il pouvait, il
le dévorerait !*

Et il écrivit à Hišām :

« J'ai appris que le Commandeur des Croyants a réduit [mes pensions] et qu'il a éliminé mes intimes (*aṣḥābī*), mes femmes et ma famille. Je n'aurais jamais pensé que Dieu éprouve le Commandeur

lettre rapportée



des Croyants à ce point, ni que je sois moi-même éprouvé par lui à ce point. Même si ce qu'à fait Ibn Suhayl était vrai, ce serait comme un âne qui pense avoir la force d'un loup. Ni la manière dont j'ai traité Ibn Suhayl, ni mon estime pour lui, ni ma lettre au Commandeur des Croyants à son sujet ne mérite la réaction du Commandeur des Croyants de réduire mes pensions. Même si dans son for intérieur, le Commandeur des Croyants a quelque chose contre moi – Dieu m'a choisi pour la succession et accordé une certaine durée de vie et m'a assigné une certaine subsistance que personne, sauf Dieu lui-même, ne peut réduire ni changer. Ce qui a été déterminé par Dieu se déroulera selon cette prédestination, que les hommes l'acceptent ou pas ; ce qu'Il veut faire rapidement ne peut être retardé et ce qu'Il veut retarder ne peut être avancé. Ainsi, les hommes commettent-ils des péchés contre eux-mêmes ; ils en recevront la récompense de la part de Dieu. Le Commandeur des Croyants est le mieux disposé de sa communauté à comprendre cela et à le retenir en mémoire. Que Dieu guide le Commandeur des Croyants pour qu'il conduise bien les affaires.»

Hišām interrogea Abū z-Zubayr :

« Naṣṭās, crois-tu que les gens seraient contents d'al-Walīd si ma mort survenait ? »

« Que Dieu prolonge ta vie, ô Commandeur des Croyants ! » répondit-il.

[Hišām] reprit : « Hélas, la mort est inévitable. Crois-tu alors que les gens seraient contents d'al-Walīd ? »

« Commandeur des Croyants, répondit-il, le serment d'allégeance est imposé aux gens. »

« Si les gens sont contents d'al-Walīd, s'écria Hišām,

*scène; discours
rapporté
(jugement sur
al-Walīd)*



je pense que la tradition prophétique (*ḥadīṯ*) est fautive qui dit que celui qui est calife durant trois jours n'entrera pas en enfer.»

Puis Hišām écrivit à al-Walīd :

« Le Commandeur des Croyants a compris ce que tu lui as écrit au sujet de la réduction des pensions et des autres affaires. Mais le Commandeur des Croyants demande pardon à Dieu pour les rentes qu'il t'a assignées. Le Commandeur des Croyants craint beaucoup plus d'avoir commis un péché en t'ayant accordé des rentes que [d'avoir péché] en les ayant réduites et en ayant éliminé tes intimes. Cela pour deux raisons : premièrement, le Commandeur des Croyants t'a accordé un traitement de faveur par les rentes assignées, bien qu'il sût quelle était ton attitude à cet égard et que tu les dépensais d'une façon inappropriée. Deuxièmement, il a raffermi tes intimes en leur donnant de riches provisions. Ils ne sont pas concernés par les inconvénients qui touchent les Musulmans chaque année depuis que les razzias [en territoire byzantin] sont supprimées. Quand ils sont en ta présence, tu les égares par tes folies. Il convient donc au Commandeur des Croyants de réduire [tes rentes] à un minimum au prix de [provoquer] ton hostilité, car Dieu a raffermi le Commandeur des Croyants dans [sa décision de] réduire tes pensions. [Le Commandeur des Croyants] demande pardon à [Dieu], car il craint [d'être châtié] pour ce qu'il a fait auparavant dans cette affaire. Quant à Ibn Suhayl, par ma vie, s'il profitait de ton estime particulière et s'il était digne de te plaire ou déplaire, Dieu ne l'aurait pas fait comme il est. Ibn Suhayl – par la grâce de Dieu – qu'est-il d'autre qu'un chanteur et un

*lettre rapportée
(jugement sur
al-Walīd)*

danseur qui dépasse toutes les limites par sa folie. Malgré cela, Ibn Suhayl n'est pas pire que les autres que tu as choisis comme compagnons dans les actions que le Commandeur des Croyants se refuse à mentionner, mais pour lesquelles, par le Dieu vivant, tu dois être censuré. Si tu considères que le Commandeur des Croyants a l'intention de te causer du tort, tu es libéré de tes obligations à cause des caprices du Commandeur des Croyants dans cette affaire. Quant à ce que tu mentionnes des décrets de Dieu à ton égard, Il a donné préséance au Commandeur des Croyants et Il l'a choisi, et Dieu est le réalisateur de ce qu'Il ordonne⁴⁹⁷. Le Commandeur des Croyants est assuré par son Seigneur [du fait] que ce n'est pas pour son propre profit que [Dieu] lui a donné par Sa générosité ce qu'il possède, pour le bien ou pour le mal, mais que Dieu le lui a confié à titre fiduciaire et qu'il doit le restituer [à la fin]. Dieu est trop indulgent avec Ses serviteurs et trop clément qu'Il confie l'ordre à celui qui ne Lui plaît pas. Le Commandeur des Croyants, qui n'attend de son Seigneur que du bien, a le grand espoir qu'Il lui donnera l'occasion [de confier sa charge] à un homme qui jouit du consentement de [Dieu] et des [hommes]. La compassion de Dieu à l'égard du Commandeur des Croyants est trop grande pour être exprimée ou pour qu'il puisse Lui rendre grâce, à moins que [Dieu] lui-même le soutienne. Si une mort imminente est prédestinée au Commandeur des Croyants, il y aura, au bout de son voyage, une demeure substituant ce bas-monde – si Dieu l'accorde par Sa générosité. Par ma vie, la lettre que tu as écrite au Commandeur

⁴⁹⁷ Cor. 65:3.

des Croyants ne cache pas ta folie et ta sottise. Abstiens-toi des excès et arrête tes fautes ! C'est à Dieu qu'appartiennent la puissance et l'œil omniprésent (*saṭawāt wa-‘ayn*). Il atteint par cela ceux qu'Il veut et Il prête l'oreille à ceux qu'Il veut. Le Commandeur des Croyants implore Dieu de lui épargner de fauter et de l'assister pour [qu'il parvienn]e à ce qui Lui est le plus cher et le plus plaisant.»

Al-Walīd écrit à Hišām :

*Je te vis t'efforcer d'ériger une barrière
entre nous, mais si tu disposais
d'intelligence, tu démolirais ce que
tu ériges.* poème

*Tu sèmes parmi les survivants des graines de
haine. Les misérables ! Si tu meurs,
tu récolteras le pire.*

*Le mieux qu'ils puissent dire, c'est « si
jamais... (laytanā) », mais, à cette
époque, « si jamais... » ne servira à rien.*

*Tu as refusé la main d'un bienfaiteur. Si tu
avais montré de la gratitude, le
Miséricordieux qui est plein de grâce
t'en aurait récompensé.*

Al-Walīd resta dans ce désert jusqu'à la mort de Hišām. Le matin du jour où il devint calife, il envoya quérir Abū z-Zubayr al-Mundir b. Abī 'Amr. Lorsqu'il fut venu, il lui dit:

récit sommaire

« Abū z-Zubayr, je ne me souviens d'aucune nuit plus longue que la nuit dernière. J'avais des soucis à cause de cet homme qui me veut du mal (Il voulait parler de Hišām). Monte à cheval, nous voulons faire une promenade ! »

*discours rapporté
(expression de
sentiments: soucis)*



Ils montèrent alors sur leurs chevaux et firent deux miles avant de s'arrêter sur une dune. [Al-Walīd] commença à se plaindre de Hišām. Tout d'un coup, il vit une nuit de poussière et dit :

*suite du récit
sommaire*

« Ce sont les messagers de Hišām. Je prie Dieu qu'ils apportent bonne nouvelle. »

discours rapporté

Puis arrivèrent deux hommes sur des chevaux de postes. L'un d'eux était un *mawlā* d'Abū Muḥammad as-Sufyānī, l'autre était Ĝardaba. Quand ils furent proches, ils vinrent à al-Walīd, descendirent et se dirigèrent vers lui. A son approche, ils le saluèrent comme calife. Mais il se tut. Ĝardaba répéta alors la salutation au calife. [Al-Walīd] dit donc :

*suite du récit
sommaire*

« Malheur à toi ! Hišām, est-il mort ? »

*scène; discours
rapporté*

« Oui. » répondit-il.

« Qui a écrit cette lettre ? » demanda [al-Walīd].

« Ton *mawlā*, Sālim b. 'Abdarrahmān, le préposé à la chancellerie. »

Il lit la lettre ; puis les deux se retirèrent. [Al-Walīd] rappela alors le *mawlā* d'Abū Muḥammad as-Sufyānī et l'interrogea sur son secrétaire 'Iyāḍ b. Muslim. Il répondit :

récit sommaire

« Commandeur des Croyants, il est resté dans la prison jusqu'à ce que le terme de Hišām fût venu. Lorsque l'état de Hišām ne permit plus d'espoir, 'Iyāḍ envoya un message aux magasiniers, les priant de bien garder ce qui se trouvait entre leurs mains et de ne rien donner à personne. Mais Hišām reprit ses sens et demanda quelque chose ; mais ce lui fut

*narration
intradictogétique*



refusé. Il dit alors : « Il semble que nous étions des magasiniers pour al-Walīd. » Puis il mourut. C'est alors que 'Iyād b. Muslim sortit de prison et scella les portes des magasins. Puis il donna l'ordre d'apporter [le corps de] Hišām. Il fut descendu du lit mais on ne trouva pas de cuve pour chauffer de l'eau [pour le laver]. On dut donc en emprunter une. On ne trouva pas non plus de linceul dans les magasins, de sorte que Ġālib, un *mawlā* de Hišām, lui en donna un.»

Al-Walīd écrivit alors à al-'Abbās b. al-Walīd b. 'Abdalmalik b. Marwān de se rendre à ar-Ruṣāfa pour dresser une liste des biens de Hišām et de ses fils. De plus, il devrait appréhender ses agents fiscaux et les membres de sa famille, à l'exception de Maslamā b. Hišām. Il lui écrivit de ne rien faire contre celui-ci, ni de pénétrer dans sa maison, car il avait souvent plaidé auprès de son père d'être bienveillant envers lui. Mais [Hišām] l'avait refusé. Al-'Abbās se rendit alors à ar-Ruṣāfa et exécuta ce qu'al-Walīd lui avait écrit. Puis, il écrivit à al-Walīd qu'il avait mis aux arrêts les fils de Hišām et les membres de sa famille et dressé une liste des biens de Hišām. Al-Walīd récita alors:

*suite du récit
sommaire*

*Si Hišām était en vie pour voir son large
bidon à lait bien rempli !*

poème

On a transmis [aussi cette version du vers] :

*Si Hišām était en vie pour voir sa grande
mesure à blé bien remplie !*

*Nous lui avons mesuré de la même mesure
que lui [nous avait mesuré]; nous ne
l'avons pas lésé même pas [du poids]*



*d'un doigt*⁴⁹⁸.

*Nous n'y sommes pas parvenus par innovation, mais le Livre qui sépare le vrai du faux (al-Furqān⁴⁹⁹) nous l'a permis certainement*⁵⁰⁰.

2. Interprétation

Ce récit d'al-Madā'inī est raconté par un narrateur extérieur à l'histoire (hétérodiégétique). Il n'est pas focalisé sur l'un des personnages ni sur un lieu (ni la cour à ar-Ruṣāfa, ni la résidence d'al-Walīd). Le récit abonde en discours rapportés, en lettres citées mot à mot et en poèmes. Le récit des événements entre les lettres et poèmes est souvent très court, de telle façon qu'on a l'impression qu'il est construit à partir d'une collection existante de lettres et de poèmes, d'autant plus que le récit des événements ne contient guère de données qui ne se laissent pas déduire de ces documents.

En étudiant la fonction des lettres, on constate qu'elles servent aussi bien à la motivation et la justification d'actions qu'au jugement que Hišām porte sur son neveu al-Walīd. Sert aussi au jugement d'al-Walīd le dialogue entre Hišām et Abū z-Zubayr, quand Hišām exprime ses doutes à l'égard de la véracité du *ḥadiṯ* au sujet du calife qui n'ira pas en enfer. Le jugement porté sur al-Walīd par Hišām épargne au narrateur de prononcer un jugement de sa propre voix.

L'analyse des dialogues et des discours rapportés donne un résultat ambigu. D'une part, ils sont employés de manière très habile pour exprimer les sentiments d'al-Walīd. Les exemples dans le texte sont la plainte d'al-Walīd sur l'injustice de son oncle Hišām, discours par lequel le prince exprime sa déception ; puis les paroles d'al-Walīd pour décrire sa situation émotionnelle juste avant de recevoir la nouvelle de la mort de Hišām. La déception d'al-Walīd et ses soucis ainsi que sa colère à l'égard de Hišām sont aussi exprimés par les poèmes.

⁴⁹⁸ Cf. Cor. 4:44, 11:85-86.

⁴⁹⁹ *Furqān* ou *farq* est aussi une mesure de capacité en usage à Médine. Voir J. B. Belot, *Dictionnaire al-farā'id arabe-français*, Beyrouth, 221971, p. 584, W. Hintze, *Islamische Masse und Gewichte*, p. 37.

⁵⁰⁰ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, II, pp. 1743-1752.

Tandis que, dans ces exemples, le discours rapporté est utilisé très habilement, on trouve d'autres exemples où ce n'est pas le cas. A plusieurs reprises, des directives sont données en discours rapporté, alors qu'un discours narrativisé serait plus simple et n'interromprait pas la narration. C'est aussi le cas pour l'ordre et son exécution qui sont racontés de façon répétitive (exemple d'al-'Abbās b. al-Walid). Le dialogue entre al-Walid et les messagers, en revanche, et l'introduction d'un narrateur intradiégétique qui rapporte les événements à ar-Ruṣāfa sont une scène très vivante qui donne une impression de la surprise et du soulagement d'al-Walid.

Pour résumer, le récit réussit à exprimer les sentiments d'al-Walid mais aussi le jugement porté par Hišām sur son neveu. Le narrateur atteint ce but sans les exprimer de sa voix narrative. C'est par les dialogues, les poèmes et les lettres, donc par les protagonistes eux-mêmes, qu'ils sont rendus évidents pour le lecteur. Les poèmes sont introduits aussi parce qu'al-Walid était connu pour son talent poétique. Le récit y rend donc hommage par la citation d'un nombre considérable des produits de ce talent.

II. AD-DĪNAWARĪ SUR LE CALIFAT D'AL-AMĪN

Le deuxième texte que nous voulons analyser est le récit d'ad-Dīnawarī sur le califat al-Amīn. Ce récit commence après les scènes qui se déroulent du vivant de Hārūn ar-Rašīd.

1. Traduction du récit

Al-Amīn devint calife à Bagdad le jeudi, quinze *récit sommaire*
ḡumādā II. Le vendredi, il annonça au peuple la
 mort [de son père] et appela au renouvellement
 du serment d'allégeance. On prêta donc serment
 d'allégeance. Le vendredi, le huit du mois, la nou-
 velle de la mort d'ar-Rašīd était déjà parvenue à al-
 Ma'mūn qui était dans la ville de Marw. Il se rendit
 à cheval à la grande mosquée et fit appeler l'armée

ainsi que les autres notables. Lorsqu'ils furent rassemblés, [al-Ma'mūn] monta en chaire et prononça deux fois la formule « Que Dieu soit loué ! » et la bénédiction sur le Prophète et sa famille. Ensuite il dit:

« O gens, que Dieu nous console, nous et vous, de [la mort] du calife décédé, que les prières de Dieu soient sur lui. Qu'Il nous bénisse, nous et vous, par votre nouveau calife, que Dieu prolonge sa vie.»

*discours rapporté
(caractérisation
d'al-Ma'mūn)*

Les larmes l'étouffèrent et il sécha ses yeux avec sa robe noire. Ensuite il continua:

*suite du récit
sommaire*

« O peuple du Ḥurāsān, renouvez le serment d'allégeance pour votre imam al-Amīn ! »

discours rapporté

Et tous les gens lui prêtèrent allégeance. Après que Muḥammad [al-Amīn] fut devenu calife et que les gens lui eurent prêté allégeance, les poètes entrèrent chez lui, parmi eux al-Ḥasan b. Hāni' [Abū Nuwās], et lui récitèrent des poèmes. Al-Ḥasan [b. Hāni'] se leva le dernier et lui récita:

*suite du récit
sommaire*

*Caresse-le de l'eau pour l'adoucir; tu rends
honneur au vin, si tu le rends plus
léger.*

poème

*Rouge avant d'être coupé, jaune après;
comme si, à travers lui, les rayons du
soleil se répandaient à toi.*

*Des rubis immobiles sont placés autour de
lui, et des chats bleus font tourner
leurs yeux.*



Dieu combla de [Sa] générosité une communauté qui a comme Commandeur des Croyants un intendant fidèle [amīn].

Tu la protèges par les escadrons et les lances, et lui assures l'ici-bas comme l'au-delà.

Les fils d'al-Manṣūr considèrent que tu en es le plus digne ; or ils ne le font pas voir, mais le dissimulent [dans leurs cœurs].

[Al-Amīn] donna des gratifications à tous, mais il préféra [Abū Nuwās].

Ensuite, Muḥammad al-Amīn fit venir Ismā'īl b. Ṣubayḥ, son secrétaire particulier [*kātib as-sirr*], et lui demanda :

« Quelle est ton opinion, Ibn Ṣubayḥ ? »

« Je vois une dynastie bénie, un califat consolidé et un commandement [communément] accepté. Que Dieu parachève cela pour le Commandeur des Croyants de la façon la plus noble et la plus riche. »

Muḥammad lui dit : « Je ne veux pas que tu me racontes des histoires ! Je demande ton opinion. »

Ismā'īl répondit : « Si le Commandeur des Croyants est de l'avis que je vois suffisamment clair pour lui donner des conseils, soit ! »

[Al-Amīn] lui dit alors : « J'ai l'intention de révoquer mon frère 'Abdallāh [al-Ma'mūn du poste de gouverneur] du Ḥurāsān pour nommer [à cette charge] Mūsā, le fils du Commandeur des Croyants. »

Ismā'īl répondit : « Que Dieu t'en garde, ô Commandeur des Croyants, de rompre ce qu'ar-Rašīd a fondé, de le démolir et de détruire ses fondements ! »

*suite du récit
sommaire*

*scène; discours
rapporté
(caractérisation
d'al-Amīn)*

« En ce qui concerne ‘Abdallāh [al-Ma’mūn], dit-Muḥammad, ar-Rašīd se fit tromper par de faux éclats. Malheur à toi, Ibn Ṣubayḥ, ‘Abdallāh b. Marwān avait plus de détermination que toi, lorsqu’il dit : ‘Jamais ne se trouvent deux étalons dans un troupeau sans que l’un ne tue l’autre.’ »

Ismā‘īl répondit: « Si cela est ton opinion, ne le montre pas, mais écris-lui [une lettre] pour lui apprendre que tu as besoin de sa présence pour qu’il te soutienne dans la charge que Dieu t’a imposée, à savoir le commandement sur Ses serviteurs et sur Ses pays. Lorsque [al-Ma’mūn] se sera rendu auprès de toi et que tu l’auras privé de ses armées, tu [pourras] briser son épée et l’emporter sur lui. Il sera un gage entre tes mains et tu feras en cette affaire ce que tu veux.» Muḥammad lui dit : «Tu as bien parlé, Ibn Ṣubayḥ, c’est, par ma vie, une bonne proposition. »

Ensuite il fit écrire [une lettre] pour lui apprendre que la charge, que Dieu lui avait imposée par le califat et la direction politique, était lourde pour lui. Il lui demanda de se rendre auprès de lui pour le soutenir dans ses affaires et pour lui donner des conseils utiles. Cela était plus utile pour le Commandeur des Croyants que son installation au Ḥurāsān, [cela était] plus fructueux pour les pays, plus productif pour le butin, plus humiliant pour les ennemis et plus rassurant pour le cœur.

*récit sommaire;
lettre narrativisée*

Puis il expédia la lettre avec al-‘Abbās b. Mūsā⁵⁰¹, Muḥammad b. ‘Īsā et Ṣālīḥ, le gardien de la place

*suite du récit
sommaire*

⁵⁰¹ al-‘Abbās b. Mūsā, fils du calife al-Hādī, était gouverneur de Kūfa pour le compte d’al-Amīn. Quand Ṭāhir s’approche de la ville, il se déclara du côté d’al-Ma’mūn. Sous le règne éphémère d’Ibrāhīm b. al-Mahdī, il fut nommé gouverneur de la partie orientale de Bagdad. Cf. at-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, index.

de prière [*ṣāhib al-muṣallā*]. Lorsqu'ils arrivèrent à la frontière du Ḥurāsān, Ṭāhir b. al-Ḥusayn les reçut pour les accompagner du département de Rayy jusque devant al-Ma'mūn qui était à la ville de Marw.

Ils se présentèrent chez lui et lui remirent la lettre, en lui rappelant qu'al-Amīn, le Commandeur des Croyants, avait besoin de lui et qu'il espérait sa proximité pour le bien du royaume et la puissance contre l'ennemi.

*discours
narrativisé*

Lorsque leur discours fut achevé, al-Ma'mūn donna l'ordre de les loger et de les combler d'honneurs.

Lorsque la nuit fut tombée, [al-Ma'mūn] envoya quérir al-Faḍl b. Sahl.

récit sommaire

Celui-ci était son vizir le plus intime et le plus digne de confiance ; la sûreté de son opinion et la qualité de sa décision étaient prouvées.

*voix du narrateur;
élément de diégésis*

Lorsqu'il fut venu, [al-Ma'mūn] conféra en privé avec lui et lui fit lire la lettre de Muḥammad. Il l'informa des intentions de la délégation, à savoir qu'ils lui avaient demandé de se rendre auprès de son frère pour le soutenir dans ses affaires. Al-Faḍl lui dit :

*suite du récit
sommaire*

« Il ne vise pas ton bien-être. Je pense que tu devrais refuser. »

*scène; discours
rapporté*

Mais al-Ma'mūn objecta : « Mais comment puis-je refuser, alors que les soldats (*ar-riḡāl*) et le Trésor (*al-amwāl*) sont entre ses mains ? Les gens sont [toujours] du côté de l'argent ! »

(consultation)

« Accorde-moi cette nuit, répondit al-Faḍl, demain, je reviendrai avec mon conseil. »

Al-Ma'mūn lui dit : « Vas-y sous la protection de Dieu. »

Al-Faql b. Sahl se retira alors dans sa maison. Il était astrologue et passait toute la nuit à faire des calculs et à regarder les étoiles, technique dans laquelle il était expérimenté. Le matin venu, il se rendit auprès d'al-Ma'mūn et l'informa [du fait] qu'il triompherait de Muḥammad [al-Amīn], qu'il l'emporterait sur lui et qu'il se rendrait maître du pouvoir. Après qu'[al-Faql] lui eut dit cela, [al-Ma'mūn] fit venir la délégation et leur fit donner bien des présents et des cadeaux. Puis il leur demanda de présenter ses compliments et ses excuses à al-Amīn. Il leur donna une lettre [du contenu suivant :]

récit sommaire

« L'imam ar-Rašīd m'a chargé de l'administration de ce pays à un moment où la colère des ennemis [l'assaillit], où ses barrières avaient des brèches et où ses armées étaient faibles. Si j'abandonne ce pays et m'en vais, je ne peux être assuré que ne s'y produisent des troubles, ni que les ennemis n'y prennent le dessus, si bien que le dommage atteint aussi le territoire du Commandeur des Croyants. Et le Commandeur des Croyants n'aura [certainement] pas l'intention de rompre ce qu'a affermi l'imam ar-Rašīd. »

*lettre rapporté
(motivation d'une
action)*

Les gens apportèrent la lettre à al-Amīn et la lui remirent. Lorsqu'il l'eut lue, il rassembla les chefs d'armée et leur dit:

récit sommaire

« J'avais eu l'intention de révoquer mon frère 'Abdallāh [du poste du gouverneur] du Ḥurāsān et le faire venir auprès de moi pour qu'il m'assiste. Mais il

*scène; discours
rapporté
(consultation)*

n'est pas d'accord. Qu'est-ce que vous en pensez ? »

Tous se turent, sauf Ḥāzīm b. Ḥuzayma. Il dit :

« O Commandeur des Croyants, tes officiers et tes armées ne toléreront pas de trahison de ta part sans qu'ils te trahissent de leur côté. Ils n'approuveront pas que tu rompes tes engagements sans qu'ils rompent leurs propres engagements à ton égard. »

Muḥammad lui répondit : « Le cheikh de cette dynastie (*šayḥ ḥādīhi d-dawla*), 'Alī b. 'Īsā b. Māhān, ne partage pas ton avis. Au contraire, il pense que 'Abdallāh devrait être à mon côté pour m'assister (*li-yuwāziranī*) et pour porter, par sa présence, [une partie] de mon fardeau. »

Ensuite il dit à 'Alī b. 'Īsā : « Je veux que tu marches à la tête de l'armée au Ḥurāsān pour donner son administration à Mūsā, le fils du Commandeur des Croyants. Choisis toi-même parmi l'armée et d'entre les troupes ce qui te plaît ! »

Ensuite il fit venir le *dīwān* de l'armée. Il fut donné à ['Alī b. 'Īsā] et il choisit soixante mille hommes des soldats et cavaliers les plus braves. Il leur assigna une solde et distribua les armes. Puis il donna l'ordre de marche et partit à la tête de l'armée. Muḥammad l'accompagna à cheval et lui légua:

récit sommaire

« Traite avec honneur les officiers du Ḥurāsān et dispense le peuple du Ḥurāsān de la moitié de l'impôt. N'épargne personne qui maniera son glaive contre toi ou tirera des flèches sur ton armée. Et ne permets pas à 'Abdallāh de rester plus de trois jours à un endroit avant de l'amener auprès de moi. »

discours rapporté

Zubayda était déjà venue auprès de 'Alī b. 'Īsā pour

analepse

lui dire adieu, en lui disant :

« Muḥammad est bien mon fils et la joie de mon cœur. Mais ‘Abdallāh, lui aussi, possède une partie de mon cœur qui est plein de compassion. C’est moi qui l’ai élevé et j’ai de l’affection pour lui. Prends garde de ne point le toucher d’aucun malheur. Ne marche pas devant lui, mais marche, quand tu es avec lui, derrière lui. S’il te demande quelque chose, sois à son service. Ne monte pas à cheval avant lui, mais tiens son étrier, lorsqu’il veut monter. Traite-le avec respect et honneur ! »

discours rapporté

Puis elle lui donna une chaîne en argent en disant :

« S’il refuse de t’obéir quand tu veux l’emmener, attache-le avec ces chaînes ! »

Après lui avoir fait des recommandations et donné des conseils, Muḥammad le quitta. ‘Alī b. ‘Īsā b. Māhān marcha jusqu’à Ḥulwān. Il y rencontra une caravane provenant de Rayy et les interrogea sur Ṭāhir et on lui répondit qu’il se préparait au combat.

récit sommaire

[‘Alī b. ‘Īsā] dit : « Ṭāhir, c’est qui ? Après être sorti de [la ville de] Rayy, il ne recevra que l’information que j’aurai laissé derrière moi la montée de Hamaḍān. »

*discours rapporté
(caractérisation de
‘Ali)*

Il marcha alors jusqu’à avoir laissé derrière lui la montée de Hamaḍān. Il y rencontra une autre caravane et les interrogea sur l’affaire. Ils répondirent que Ṭāhir avait distribué la solde à ses hommes (*li-aṣḥābibi*) et leur avait donné des armes pour se préparer au combat. [‘Alī] demanda :

*suite du récit
sommaire*

« Il a combien d’hommes ? »

scène;

« Environ dix mille hommes. » répondirent-ils.

Aḷ-Ḥusayn b. ‘Alī b. ‘Īsā vint alors à son père et lui dit:

« Père, si Ṭāhir voulait prendre la fuite, il ne resterait pas un seul jour à Rayy. »

Mais [‘Alī] répondit :

« Mon fils, les hommes ne prennent de précautions que contre ceux qui peuvent se mesurer à eux. Or Ṭāhir ne compte pas, pour moi, parmi ceux qui peuvent prendre leurs précautions contre quelqu’un comme moi, ni ne prend quelqu’un comme moi des précautions contre lui. »

*discours rapporté
(consultation,
caractérisation de
‘Ali)*

Les vieillards de Bagdad dirent : nous n’avons jamais vu d’armée qui avait plus d’armes, qui était mieux équipée, qui avait des chevaux plus fougueux, qui était composée d’hommes plus nobles que l’armée de ‘Alī b. ‘Īsā au jour qu’elle se mit en marche. C’était l’élite.

*analepse
(complément aux
informations sur
les évènements)*

Ṭāhir b. al-Ḥusayn rassembla les grands de ses hommes et demanda leur conseil à propos de l’affaire [du combat]. Ils lui conseillèrent de se fortifier dans la ville de Rayy et de combattre la troupe [de ‘Alī] du dessus des murs, jusqu’à ce que le renfort envoyé par al-Ma’mūn soit arrivé. Mais il leur objecta :

*récit sommaire
(consultation)*

« Malheur à vous ! Je connais mieux la guerre que vous. Lorsque je me serai fortifié et que mes forces se seront évanouies, les habitants de la ville se tourneront vers [‘Alī] à cause de sa force. Ils deviendront nos ennemis les plus acharnés à cause de leur peur de ‘Alī b. ‘Īsā. De plus, [‘Alī] pourrait tenter d’attirer les cœurs de mes hommes par des cadeaux. Il est mieux de lier un cheval à l’autre et un homme à l’autre. La victoire est accordée par Dieu ! »

*discours rapporté
(motivation d’une
action)*

Ensuite il cria l'ordre à l'armée de sortir de la ville et de camper dans un lieu appelé al-Qalūša. Après qu'ils furent sortis, les habitants de Rayy se décidèrent à fermer les portes de la ville. Ṭāhir dit alors à ses hommes :

*suite du récit
sommaire*

« Soldats, occupez-vous de ceux devant vous et ne vous souciez pas de ceux derrière vous ! Sachez que vous n'avez de refuge et d'asile qu'en vos épées et vos lances ! Faites-en vos forteresses ! »

*discours rapporté
(moment critique
pour Ṭāhir)*

Lorsque 'Alī b. 'Īsā était parvenu à al-Qalūša, les deux camps se trouvaient l'un vis-à-vis de l'autre, prêts au combat. Les hommes de Ṭāhir lancèrent une attaque violente, de sorte que les rangs de 'Alī b. 'Īsā furent percés et qu'ils firent volte-face en masse. 'Alī b. 'Īsā cria :

*suite du récit
sommaire*

« Soldats, faites face [aux ennemis] et attaquez[-les] avec moi ! »

*discours rapporté
(moment critique
pour 'Alī)*

Mais un archer de Ṭāhir reconnut ['Alī], lorsqu'il s'approcha de lui et réussit à lui décocher une flèche qui le toucha à la poitrine et perça sa cuirasse et son bouclier pour s'enfoncer dans son corps. ['Alī] poussa un gémissement, s'évanouit et tomba mort. Ses hommes prirent la fuite et les hommes de Ṭāhir ne cessèrent de les combattre jusqu'à ce que la nuit les séparât. Ils étaient très riches, c'est pourquoi [les hommes de Ṭāhir] prirent tout ce qui se trouvait dans leur camp, les armes et l'argent.

*suite du récit
sommaire*

Lorsque al-Amīn en fut informé, il confia à 'Abdarrahmān al-Abnawī le commandement sur

trente milles *abnā'* et les avertit de ne pas être inattentifs comme 'Alī b. 'Īsā et de ne pas sous-estimer [les forces de Ṭāhir] comme ['Alī]. 'Abdarraḥmān avança jusqu'à Hamaḍān. Lorsque Ṭāhir en fut informé, il s'avança jusqu'à lui et les deux parties se livrèrent bataille. Mais après un court combat, les hommes de 'Abdarraḥmān ne persistèrent pas et il prit la fuite. Ses hommes le suivirent et entrèrent dans la ville de Hamaḍān où ils se fortifièrent un mois jusqu'à ce que leur approvisionnement fût épuisé. 'Abdarraḥmān demanda alors un sauf-conduit pour lui-même et pour tous ses soldats. Ṭāhir l'accorda, de sorte que les portes de la ville furent ouvertes. Les deux parties s'entremêlèrent et Ṭāhir fit descendre [son armée] de la montée et camper auprès d'Asadābād. Mais 'Abdarraḥmān réfléchit et se dit :

« Comment puis-je obtenir le pardon du Commandeur des Croyants ? »

discours rapporté

Il prévint alors ses hommes et, très tôt le matin, il se glissa avec ses hommes chez Ṭāhir qui dormait encore. Mais ce dernier les fit passer au fil de l'épée, car une partie de ses soldats d'infanterie défendirent leurs camarades jusqu'à ce que ceux-ci fussent prêts et montés à cheval. Puis ils attaquèrent 'Abdarraḥmān et ses hommes et ils se livrèrent de violents combats. Lorsque 'Abdarraḥmān vit cela, il descendit de son cheval et combattit, protégé par ses hommes, jusqu'à ce qu'il fût tué avec ses camarades.

*suite du récit
sommaire*

Lorsque la nouvelle parvint à al-Amīn, il regretta [ce qu'il avait fait] et recruta des soldats pour confier cinq mille hommes à 'Abdallāh al-Ḥaraṣī et le même



nombre à Yahyā [*sic* /] b. ‘Alī b. ‘Īsā. Ils marchèrent jusqu’à Qarmīsīn. Mais lorsque Ṭāhir en fut informé et qu’il se fut approché d’eux, ils prirent la fuite sans combat. Ils retournèrent jusqu’à Ḥulwān où ils restèrent. Ṭāhir s’avança donc jusqu’à Ḥulwān de sorte que les deux prirent la fuite jusqu’à Bagdad. Ṭāhir resta à Ḥulwān jusqu’à ce que Harṭama b. A‘yan fût arrivé avec trente milles combattants ḥurāsāniens de la part d’al-Ma’mūn. Ensuite, Ṭāhir prit le chemin vers Bassora et al-Ahwāz, tandis que Harṭama avança à Bagdad.

Muḥammad [al-Amīn] ne se redressa plus, jusqu’à ce qu’il fût tué.

prolepse; voix du narrateur; élément de diégésis)

Ṭāhir b. al-Ḥusayn monta [à Bagdad] du côté de Bassora et Harṭama avança [aussi] jusqu’à ce qu’ils eussent entouré Bagdad et encerclé Muḥammad al-Amīn. Ils lancèrent des catapultes vers sa demeure et Muḥammad n’y pouvait rien.

*suite du récit
sommaire*

Harṭama b. A‘yan voulait protéger la santé de Muḥammad et le laisser en vie.

*voix d’un narrateur
non-focalisé*

Lorsque Muḥammad l’envoya quérir pour lui demander de se charger de son affaire et de régler ce qu’il y avait entre lui et al-Ma’mūn, car il abdiquait du califat et transférait les affaires de l’Etat à son frère, Harṭama lui écrivit :

*suite du récit
sommaire*

« Tu aurais dû demander cela avant que tu ne te trouves dans une situation si grave. Maintenant, le torrent a déjà emporté la hauteur du refuge et les

lettre rapportée

bijoux ont tellement occupé ses possesseurs qu'ils furent détroussés. Malgré tout, je m'efforcerai de régler ton problème. Rends-toi auprès de moi la nuit pour que j'écrive à ton propos au Commandeur des Croyants [al-Ma'mūn] et que je te donne un engagement ferme. Je ne me laisserai manquer ni de force, ni d'efforts dans tout ce qui sert à régler ton problème et à te rapprocher du Commandeur des Croyants. »

Lorsque Muḥammad entendit cette [réponse], il consulta ses conseillers et ses vizirs à ce propos et ils lui conseillèrent d'accepter cette [proposition], parce qu'ils désiraient lui conserver sa vie. Quand la nuit fut tombée, il monta un cheval et, entouré d'un groupe de ses intimes, de ses fidèles et de ses concubines, il voulut passer sur l'autre rive auprès de Hartama. Mais Ṭāhir b. al-Ḥusayn sentait qu'il y avait une correspondance [secrète] entre les deux et qu'ils étaient parvenus à un accord. Quand Muḥammad se trouva sur l'eau avec ses fidèles, Ṭāhir l'attaqua et l'arrêta avec ceux qui étaient avec lui. Puis il le fit amener dans sa maison et lui trancher la tête qu'il envoya directement à al-Ma'mūn. Ensuite il entra à Bagdad. Il y régnait comme un roi et tout lui était possible⁵⁰².

2. *Interprétation*

L'analyse de ce récit d'ad-Dīnawarī montre que le niveau narratif est extradiégétique. Le narrateur ne donne pas la parole aux personnages du récit pour raconter des épisodes intradiégétiques ; à une exception près : dans une analepse,

⁵⁰² ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-ṭiwāl*, pp. 388-395.

le narrateur donne la parole aux vieillards de Bagdad qui racontent à la première personne du pluriel qu'ils n'ont jamais vu une armée comparable à celle de 'Alī b. 'Īsā. Le temps de la narration est ultérieur aux événements et au niveau de la personne, le narrateur est hétérodiégétique parce qu'il n'apparaît pas comme figure dans le récit. La distance du narrateur aux événements est conservée. En général, il se limite à rapporter des actions ; il ne connaît pas le for intérieur des personnages, à une exception près : il rapporte le désir de Harṭama (*wa-kāna Harṭama b. A'yan yuḥibbu ṣalāḥ ḥāl Muḥammad...*) de mener l'affaire d'al-Amīn à bonne fin. Ce désir est présenté comme motivation pour son adoption de la proposition d'al-Amīn d'intercéder en faveur du calife auprès d'al-Ma'mūn.

Au niveau de l'ordre du récit, la narration suit l'ordre chronologique des événements racontés. Cet ordre est pourtant interrompu trois fois pour donner lieu à des analepses (deux fois) et des prolepses (une fois). La première analepse (complétive) rapporte le souci de Zubayda, la mère d'al-Amīn, au sujet d'al-Ma'mūn. Zubayda implore 'Alī b. 'Īsā de se montrer clément envers le demi-frère de son fils. Cette analepse, qui intervient juste avant la campagne de 'Alī contre le Ḥurāsān, sert à souligner l'acharnement et l'arrogance que 'Alī b. 'Īsā manifeste lors des préparations du combat. La deuxième analepse a pour fonction d'accentuer la chute de 'Alī b. 'Īsā qui part à la tête d'une armée très importante mais qui est battu et tué.

La prolepse est très courte : « *fa-lam taqum li-Muḥammad qā'imatun ḥattā qutīla wa-kāna min amrihi mā kāna* (Muḥammad ne se redressa plus, jusqu'à ce qu'il fût tué.) » Comme un flash, cette phrase jette la lumière sur la fin du calife et permet au lecteur de regarder, pour un instant, vers l'avenir. Par là, le lecteur est informé que la fuite envisagée par al-Amīn ne réussira pas.

L'élément le plus important pour la structure du récit d'ad-Dīnawarī est l'emploi du discours rapporté (y compris des lettres citées mot à mot) et du récit sommaire. Les pauses descriptives ne jouent pas de rôle, car il n'y en a qu'une seule : le poème d'Abū Nuwās inspiré par l'accession d'al-Amīn au califat⁵⁰³. L'action est racontée en récit sommaire. Le discours rapporté n'est pas employé pour décrire le déroulement de l'action. Il sert plutôt à exprimer la motivation

⁵⁰³ La citation de ce poème ne peut être considérée comme une scène, parce que le poème n'est pas *écrit*, dans le cadre d'une audience publique par exemple. Le poème sert uniquement à *illustrer* les événements, dans le cadre d'une narration, les circonstances de l'avènement d'al-Amīn.

des actions des protagonistes (Ṭāhir exprime sa méfiance à l'égard des habitants de la ville où il est censé se fortifier) ou leurs intentions (al-Amīn explique à son secrétaire qu'il a l'intention de destituer al-Ma'mūn) ; la fonction des lettres est similaire. De plus, des directives de l'action sont données en discours rapporté, comme l'avertissement d'Ismā'il b. Ṣubayḥ de procéder avec prudence contre al-Ma'mūn ou l'ordre d'al-Amīn de rassembler une armée destinée à marcher vers le Ḥurāsān, mais il y a encore d'autres exemples dans le texte. Il est rare qu'une directive soit rapportée en discours raconté (narrativisé) ; un exemple en est l'ordre de Ṭāhir de quitter la ville : « *tumma nādā fi ḡunūdibi bi-l-ḥurūḡ 'an al-madīna wa-an yu'askirū bi-mawḍi'in yuqālu labū l-Qalūša* (Ensuite il cria l'ordre à l'armée de sortir de la ville et de camper dans un lieu appelé al-Qalūša) ».

Une autre fonction du discours rapporté est la caractérisation des personnages. Ainsi, la réaction impétueuse d'al-Amīn aux admonestations de son secrétaire jette la lumière sur le caractère du calife. L'admonestation de son fidèle est en même temps une interprétation des événements, interprétation que le narrateur met dans la bouche de l'un des protagonistes. Un autre exemple de caractérisation sont les paroles de 'Alī b. 'Īsā par lesquelles il exprime son dédain pour Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Malgré les avertissements de son fils et d'al-Amīn, 'Alī refuse par arrogance de prendre des mesures de sécurité. Ici, c'est la caractérisation de 'Alī b. 'Īsā qui fournit une interprétation des événements en proposant l'orgueil comme étant la cause de la défaite de la puissante armée de 'Alī.

Par ailleurs, le discours rapporté accompagne des moments critiques pour les protagonistes et souligne leur importance. Al-Ma'mūn exprime ainsi en discours rapporté ses doutes au sujet de ses capacités d'affronter son frère. La décision de la question de savoir s'il veut s'engager dans une opération militaire contre les forces de Bagdad est d'une grande importance pour al-Ma'mūn. La consultation des commandants militaires par al-Amīn est d'une importance semblable pour le calife, parce que la décision prise à la suite est fatale pour le destin d'al-Amīn. Un autre discours décisif est celui de Ṭāhir b. al-Ḥusayn, qui s'adresse à son armée dans un moment critique, quand les habitants de la ville ont fermé les portes, privant ainsi Ṭāhir d'un lieu de retraite. De la même façon, son adversaire 'Alī b. 'Īsā exhorte son armée à tenir ferme alors que ses lignes sont enfoncées par les troupes de Ṭāhir. Ce n'est pas seulement un moment critique pour l'armée de 'Alī b. 'Īsā, mais pour le général lui-même, car il est touché par la mort quelques

instants après. L'exhortation de 'Alī ne marque donc pas seulement un moment critique, mais sert à marquer la tension dramatique.

Enfin, le discours rapporté est un moyen de souligner la construction parallèle de plusieurs événements. Les réactions d'al-Ma'mūn et d'al-Amīn au serment d'allégeance, prêté à al-Amīn, sont représentées de façon parallèle : al-Ma'mūn exprime dans une oraison, relatée en discours rapporté, sa loyauté envers son frère. Al-Amīn, à l'inverse, dévoile à l'un de ses intimes qu'il projette de destituer al-Ma'mūn. La prudence de Ṭāhir et la démarche irréfléchie de 'Alī b. 'Īsā sont également montrées en parallèle et soulignées par la réponse de 'Alī aux avertissements de son fils d'une part, et, d'autre part, par les explications de Ṭāhir face à ses officiers pour motiver sa prudence. Nous avons déjà fait observer le parallélisme dans les moments critiques pour Ṭāhir et 'Alī, moments où tous deux s'adressent à leurs troupes. Mais la construction parallèle apparaît aussi dans les délibérations tenues dans les deux camps. Al-Amīn aussi bien qu'al-Ma'mūn s'adressent à leurs intimes pour les consulter sur les démarches à prendre. Ceci vaut aussi pour leurs commandants militaires, 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Par leur apparition répétée, les consultations ont donc une fonction très importante dans le récit d'ad-Dīnawarī qui montre par là que tous deux agissent en pleine conscience de leurs actes.

En somme, on peut dire que le récit d'ad-Dīnawarī a un caractère homogène et qu'il forme un ensemble avec un point culminant. Ce sommet est constitué par la bataille entre Ṭāhir b. al-Ḥusayn et 'Alī b. 'Īsā. Les premiers événements racontés préparent le conflit et conduisent tous à ce combat. L'importance de la bataille est soulignée non seulement par l'ampleur du récit (deux pages et demie imprimées sur sept et demie) mais aussi par la représentation dramatique où le discours rapporté joue un rôle important. La mise à mort du calife al-Amīn, par contre, est racontée brièvement et sans arrangement narratif ; elle apparaît comme la conséquence nécessaire de la défaite de 'Alī b. 'Īsā, défaite qui est au centre du récit. En résumé, le récit d'ad-Dīnawarī est une composition narrative d'un haut niveau qui s'engage non seulement à présenter des faits historiques, mais aussi à les interpréter. L'interprétation est exprimée par la caractérisation des personnages et par le jugement mis dans la bouche des protagonistes.

III. AḤMAD B. SALLĀM SUR LA FIN D'AL-AMĪN

1. Traduction du récit

Appliquons le même type d'analyse à un troisième texte : le récit d'Aḥmad b. Sallām sur la tentative d'évasion d'al-Amīn pour sauver sa vie. Dans la version transmise par aṭ-Ṭabarī, l'histoire est la suivante :

On rapporte sous l'autorité d'Aḥmad b. Sallām qui était chargé des redressements de torts [l'histoire suivante]. Il raconte :

récit sommaire

J'étais parmi les officiers qui étaient avec Harṭama dans le bateau. Lorsque Muḥammad [al-Amīn] y fut monté, nous nous levâmes en son honneur ; seul Harṭama se mit à genoux, en disant :

« Seigneur, je ne peux me lever à cause de mon arthrite. »

scène; discours rapporté

Ensuite, il l'embrassa et l'attira sur sa poitrine et finit par lui baiser les mains, les pieds et les yeux, en disant:

(scène formant l'arrière-plan harmonieux des

« Mon seigneur et mon maître, fils de mon seigneur et de mon maître. »

événements qui se produiront

[Al-Amīn] commença à regarder nos visages. Lorsqu'il vit 'Ubaydallāh b. al-Waḍḍāḥ, il lui dit :

soudainement)

« Lequel d'entre eux es-tu (*ayyubum anta*) ? »

« Je suis 'Ubaydallāh b. al-Waḍḍāḥ. » répondit-il.

« Oui, dit-il, que Dieu te récompense. Je te suis très reconnaissant pour ce qui est de l'affaire de la neige¹⁹. Si je suis en présence de mon frère – que Dieu le garde – je ne manquerai pas de lui communiquer ma reconnaissance à ton égard et de le prier de t'en récompenser. »

⁵⁰⁴ On ne voit clairement à quoi cela se rapporte.

Pendant que nous [parlions] de cette manière (*fa-baynā naḥnū ka-dālika...*) et que Harṭama avait donné l'ordre d'éloigner le bateau de la rive, les hommes de Ṭāhir, en barques et en canots, nous attaquèrent d'un coup (*id šadda 'alaynā...*). En criant, ils s'accrochèrent au gouvernail ; les uns coupèrent le gouvernail, d'autres percèrent des trous dans le bateau, encore d'autres jetèrent des briques et tirèrent des flèches. Le bateau fut percé et fit eau, de sorte qu'il coula. Harṭama, qui était tombé dans l'eau, fut sauvé par un batelier. Tous sortirent [des flots] de leurs propres forces. Je vis alors Muḥammad dans cette situation. Il déchira ses vêtements et se précipita dans les flots.

récit sommaire

Lorsque j'atteignis moi-même la rive, un homme de Ṭāhir me saisit et m'amena à un homme assis sur une chaise en fer, sur le bord du Tigre, derrière le palais d'Umm Ğa'far. Devant lui, il avait allumé un feu. [Mon gardien] dit alors en persan :

« Cet homme est sorti de l'eau avec les hommes de l'équipage du bateau qui a coulé. »

scène; discours rapporté

Il me demanda :

« Qui es-tu ? »

« Je suis un homme de Harṭama, répondis-je, Aḥmad b. Sallām, le chef de la garde du serviteur du Commandeur des Croyants (*ṣāḥib šurṭat mawlā amīr al-mu'minīn*)⁵⁰⁵. »

« Tu mens !, dit-il, dis-moi la vérité ! »

« Je t'ai dit la vérité. »

Il me demanda : « Qu'est-ce qu'a fait le déchu⁵⁰⁶ ? »

« Je l'ai vu déchirer ses vêtements et se précipiter

⁵⁰⁵ C'est-à-dire le chef de la garde de Harṭama.

⁵⁰⁶ C'est-à-dire al-Amīn.



dans l'eau. » répondis-je.
« Amenez mon cheval ! » ordonna-t-il.

Le cheval là, il le monta et ordonna de me conduire à son côté. Une corde fut mise à mon cou et je fus conduit à son côté. Il prit la rue d'ar-Ruṣḍiyya. Lorsque nous parvînmes à la mosquée d'Asad b. al-Marzubān, j'avais perdu le souffle suite à la marche et je ne pouvais plus marcher. Celui qui était à côté de moi dit alors:

récit sommaire

« Cet homme s'est arrêté et ne veut plus marcher.»
« Descends de cheval et coupe-lui la tête ! » dit-il.
Je lui dis alors : « Que je sois ta rançon ! Pourquoi veux-tu me tuer, alors que je suis un homme comblé de faveur par Dieu ? Je ne peux plus marcher, mais je paierai une rançon de dix mille *dirhams*. »
Lorsqu'il eut entendu mentionner la somme de dix mille *dirhams*, je lui proposai :
« Emprisonne-moi chez toi jusqu'au matin. Puis envoie un messager à mon intendant chez moi à 'Askar al-Mahdī. S'il ne te donne pas dix mille, coupe-moi la tête ! »
« C'est une bonne offre. » dit-il.

*scène; discours
rapporté
(moment critique
pour Aḥmad)*

Puis il me donna l'ordre de suivre l'un de ses hommes qui m'amena à la maison de son maître ; c'était la maison du secrétaire Abū Ṣāliḥ. Il me fit entrer dans la maison et ordonna aux serviteurs de me surveiller. Il leur donna des instructions et des ordres. Puis il me demanda des informations sur Muḥammad [al-Amīn] et comment il était tombé dans l'eau. Avec ces informations, il s'en alla vers Ṭāhir pour l'en renseigner. Il s'avéra qu'il était Ibrāhīm al-Balḥī.

récit sommaire



Les serviteurs m'amènèrent dans une pièce de la maison où se trouvaient des nattes de jonc, deux ou trois coussins et, dans un coin⁵⁰⁷, des nattes enroulées. Je m'assis dans la pièce et ils apportèrent une lampe. Puis ils contrôlèrent la porte de la maison et s'assirent pour parler.

Quand (*fa-lammā*) une heure de la nuit était passée, nous entendîmes (*fa-idā nahñū*) des mouvements de chevaux. On frappa à la porte. Elle fut ouverte et ils entrèrent en disant:

« *Pusar-i Zubayda* [le fils de Zubayda]. »

discours rapporté
(*caractérisation de*
la garde: Iraniens)

On fit entrer auprès de moi un homme [presque] nu, ne portant que des culottes larges (*sirwāl*) ; un turban cachait son visage et ses épaules étaient couvertes d'une vieille pièce d'étoffe. Ils le laissèrent avec moi et donnèrent à ceux qui étaient dans la maison l'ordre de le surveiller et laissèrent avec eux encore d'autres gens. Lorsque (*fa-lammā*) [cet homme] se fut installé dans la pièce, le turban se déplaça un peu et laissa voir son visage. C'était (*fa-idā huwa*) Muḥammad. Je versai des larmes et prononçai tout bas la formule « Nous sommes à Dieu et nous retournerons à Lui ». Il me regarda et me demanda:

récit sommaire

« Lequel d'entre eux es-tu (*ayyubum anta*) ? »

« Je suis ton serviteur, mon seigneur. » répondis-je.

« Quel serviteur ? »

« Aḥmad b. Sallām, chargé des redressements de torts. »

scène; discours
rapporté

⁵⁰⁷ Nous lisons *zāwiya* au lieu de *riwāya*.

« Je te connais d'ailleurs. Tu es venu auprès de moi à Raqqa. »

« Oui. »

« Tu avais l'habitude de venir auprès de moi et tu étais bienveillant à mon égard. Tu n'es pas mon serviteur, tu es mon frère et l'un des miens. » Et il poursuit :

scène ; discours rapporté

« Aḥmad ! »

(expression de sentiments: crainte)

« A ton service, mon seigneur. »

« Viens tout près de moi et serre-moi contre toi. J'éprouve un grande peur. »

Je le serrai contre moi et je sentis palpiter son cœur comme s'il voulait percer sa poitrine et sauter au-dehors. Je le tins serré contre moi jusqu'à ce que je l'eusse calmé. Puis, il me demanda :

voix du narrateur (expression de sentiments: crainte)

« Aḥmad, que fait mon frère ? »

« Il est en vie. » répondis-je.

« Que Dieu punisse le maître de la poste ! s'écria-t-il, Ce menteur ! Il disait qu'il était mort. »

suite de la scène; discours rapporté (déculpabilisation d'al-Amīn)

[Il dit cela] comme s'il voulait s'excuser de lui avoir fait la guerre.

intervention du narrateur (élément de diégésis)

« Que Dieu punisse tes vizirs ! » dis-je.

« Ne dis que du bien de mes vizirs, dit-il, ce n'est pas leur faute. Je ne suis pas le premier à prétendre quelque chose sans pouvoir y parvenir. » Ensuite il dit:

« Aḥmad, qu'est-ce que tu penses de ce qu'ils feront de moi ? Crois-tu qu'ils me tueront ou tiendront-ils ferme leur serment ? »

suite de la scène; discours rapporté (caractérisation d'al-Amīn) (expression de sentiments: crainte)

« Ils tiendront certainement ferme leur serment à ton égard, mon seigneur. » répondis-je

Il serra contre lui la pièce d'étoffe qui couvrait ses épaules. Il la serra en la tenant de son bras à droite et à gauche. J'enlevai ma couverture (*mubaṭṭana*) et lui dis :

*voix du narrateur
(expression
de sentiments:
crainte)*

« Seigneur, couvre-toi de cela. »

« Hélas, dit-il, laisse-moi. Ceci est de Dieu, Il est puissant et grand ; cela est mieux pour moi dans cette situation. »

*suite de la scène;
discours rapporté
(caractérisation
d'al-Amīn)*

Pendant que nous [parlions] de cette manière (*fabaynā nahñū ka-dālika id...*), on frappa à la porte de la maison. Elle fut ouverte. Entra un homme armé qui examina son visage pour s'assurer que c'était lui. Lorsqu'il l'eut reconnu avec certitude, il sortit et ferma la porte.

récit sommaire

Il s'avéra que c'était Muḥammad b. Ḥumayd aṭ-Ṭāhirī et je fus alors sûr que [Muḥammad al-Amīn] était un homme mort.

*prolepse
(pressentiment)
élément de diégésis*

Il me restait encore à accomplir la prière du *witr*, car je craignais d'être tué avec lui sans l'avoir accomplie. Je me levai donc pour prier le *witr* mais [Muḥammad] me dit:

*suite du récit
sommatoire*

« Aḥmad, ne t'éloigne pas de moi ! Reste à mon côté, car j'éprouve une grande peur. »

*discours rapporté
(expression de
sentiments: crainte)*

Je restais donc près de lui. A minuit ou presque minuit, j'entendis le mouvement des chevaux. On frappa

*suite du récit
sommatoire*

à la porte et elle fut ouverte. Entra dans la maison un groupe d'Iraniens (*'ağam*), leurs épées à la main. Lorsqu'il les vit, il se leva et s'écria :

« Nous sommes à Dieu et nous retournerons à Lui ! Par Dieu, j'ai perdu ma vie sur la voie de Dieu (*fi sabīl Allāh*) ! N'y a-t-il plus d'issue ? N'y a-t-il plus de secours ? N'y a-t-il plus personne des *abnā'* ? »

*discours rapporté
(expression
de sentiments:
terreur, désespoir)*

Ils parvinrent jusqu'à la porte de la pièce dans laquelle nous étions mais ils n'entrèrent pas tout de suite, l'un disant à l'autre: «Entre avant moi !», et ils s'encouragèrent l'un l'autre. Je me levai alors et m'assis derrière les nattes enroulées dans le coin de la pièce. Muḥammad se leva [aussi] et prit un coussin à la main, en disant:

*suite du récit
sommaire*

« Malheur à vous ! Je suis le cousin de l'Envoyé de Dieu – que Dieu le bénisse et le salue. Je suis le fils de Hārūn. Je suis le frère d'al-Ma'mūn. [Craignez] Dieu, [craignez] Dieu quant à mon sang ! »

*discours rapporté
(moment critique
pour al-Amīn)*

L'un d'eux, nommé Ḥumārawayh, un serviteur de Qurayš ad-Dandānī le *mawlā* de Ṭāhir, s'approcha de lui et lui donna un coup d'épée sur le front. Muḥammad frappa son visage avec le coussin qu'il tenait à la main et se précipita sur lui pour lui arracher son épée. Ḥumārawayh cria en persan :

*suite du récit
sommaire*

« Il m'a tué ! Il m'a tué ! »

*discours rapporté
(moment
dramatique)*

Ils entrèrent tous, et l'un d'eux lui plongea son épée dans le flanc, monta sur lui et l'égorgea par derrière.

*suite du récit
sommaire*

Puis il prirent sa tête et l'apportèrent à Ṭāhir, en laissant son corps [dans la maison]. A l'aurore, il revinrent pour envelopper son corps dans une housse de cheval et l'emportèrent.

Le matin, on me dit :

« Apporte les dix mille *dirhams*; sinon nous te couperons la tête ! » *discours rapporté*

J'envoyai chercher mon intendant. Il vint et je l'instruisis de m'apporter l'[argent]. Puis, je payai la [somme]. Muḥammad était entré dans la ville jeudi et il sortit vers le Tigre dimanche⁵⁰⁸. *suite du récit*
sommaire

2. Interprétation

L'histoire de la fin d'al-Amīn est racontée par un narrateur, Aḥmad b. Sallām, qui est lui-même concerné par les événements. Aṭ-Ṭabarī l'introduit comme *ṣāhib al-maẓālīm*, fonctionnaire chargé des redressements de torts⁵⁰⁹. Or, au niveau du récit d'aṭ-Ṭabarī, on ne peut désigner Aḥmad b. Sallām comme narrateur intradiégétique au sens de G. Genette, parce qu'il ne figure pas comme acteur dans d'autres endroits de l'histoire d'aṭ-Ṭabarī. Son rôle est donc celui d'un simple témoin et rapporteur. Aḥmad b. Sallām raconte l'histoire de son point de vue, donc à la première personne, quand il est lui-même l'acteur. Il essaie ainsi de combiner sa propre histoire avec celle du calife al-Amīn. Il est, par conséquent, narrateur homodiégétique, lui-même présent dans son histoire ; on pourrait même le qualifier de narrateur autodiégétique, parce qu'il devient évident en plusieurs passages que c'est d'abord son histoire qu'il rapporte. Son histoire forme le cadre dans lequel l'histoire d'al-Amīn est racontée : au début, il se présente sur la barque de Harṭama ; puis, il rapporte sa propre noyade et son arrestation. De

⁵⁰⁸ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 919-923.

⁵⁰⁹ Sur la charge du *ṣāhib al-maẓālīm*, voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde*, II, 1960, pp. 640-649.

façon dramatique, il met l'accent sur le danger dans lequel il se trouve lors de la marche entre ses deux prisons et rapporte son stratagème pour se sauver. En tant que compagnon de prison d'al-Amīn, il raconte ses propres sentiments et son souci d'accomplir la prière de nuit (*witr*). Enfin, l'acquittement de la somme pour la rançon constitue la fin de l'histoire, après l'exécution d'al-Amīn. Le narrateur manifeste aussi le désir de se présenter sous un éclairage favorable, par exemple au moment où al-Amīn le remercie pour ses services antérieurs. Aḥmad b. Sallām n'est donc pas un personnage de second plan, mais bien l'un des héros de son récit. Mais malgré tout, il ne se trouve pas au centre de l'intérêt du lecteur, qui est préoccupé du sort du calife. Sans l'événement central de l'arrestation et l'exécution d'al-Amīn, tout le récit serait donc sans importance.

Conformément à son rôle de narrateur homo-/autodiégétique, Aḥmad b. Sallām ne connaît que les faits dont il a été personnellement témoin. Il raconte les événements de son point de vue, le récit est focalisé sur sa personne. Par conséquent, il ne rapporte rien sur le sort d'al-Amīn entre le moment où il se précipite dans les flots du Tigre, moment où Aḥmad le perd de vue, et l'entrée du calife dans la prison. Aussi le for intérieur d'al-Amīn ne s'ouvre-t-il au narrateur que par ses paroles et son comportement. Bien qu'Aḥmad raconte son histoire d'un point de vue ultérieur, il se borne à rapporter les faits tels qu'il les a vécus. Il ne les commente pas rétrospectivement. A une seule occasion, il se permet une anticipation : au moment où il reconnaît le gardien. Mais même là, il ne s'agit pas d'une anticipation au sens d'une prolepse, mais d'un pressentiment d'Aḥmad. Le narrateur communique donc au lecteur son propre sentiment à ce moment. Ce pressentiment est justifié par la connaissance que le narrateur avait déjà au moment de l'histoire de ce personnage. Par conséquent, ce commentaire n'est pas une interprétation que le narrateur fait rétrospectivement des événements.

La distribution entre récits sommaires, scènes (dialogues) et pauses descriptives diffère considérablement de celle que nous avons découverte chez ad-Dīnawarī. Certes, le déroulement de l'action est raconté en récit sommaire comme chez ad-Dīnawarī. Mais l'emploi du discours rapporté et de la pause descriptive ne sont pas tout à fait les mêmes. Dans le récit d'Aḥmad b. Sallām, la distribution entre récit sommaire et scènes a évidemment pour fonction de structurer la vitesse de la narration. A plusieurs reprises, des descriptions ou des dialogues forment le fond sur lequel un événement arrive d'un coup et bouleverse la situation des

protagonistes. Le premier exemple est la conversation d'al-Amīn avec Hartama et les marins. C'est une scène qu'on pourrait presque qualifier d'harmonieuse si l'on ne savait rien du danger dans lequel le calife se trouve. Mais tout d'un coup, les combattants de Ṭāhir attaquent la barque et la font chavirer. Au niveau linguistique, l'élément surprenant de cet acte est exprimé par la construction *fa-baynā naḥnū ka-dālika... id*⁵¹⁰ (*id al-mufaḡa'a*), construction qui sera reprise dans les autres cas similaires. Le deuxième exemple dans lequel un dialogue constitue l'arrière-plan sur lequel se déroule un événement dramatique est la conversation entre Aḥmad et al-Amīn dans leur prison. Pendant qu'ils parlent, un homme frappe soudainement à la porte et entre dans la maison (*fa-baynā naḥnū ka-dālika id duqqa bāb ad-dār...*). L'apparition de cet homme inspire à Aḥmad le sentiment qu'al-Amīn sera mis à mort.

Les pauses descriptives ont la même fonction que ces dialogues. Voici les deux exemples qui se trouvent dans le texte : le narrateur déploie sa description de l'intérieur de la maison sur plusieurs lignes lorsque, soudainement, on entend le bruit de chevaux qui s'approchent (*fa-lammā dababa min al-layl sā'atun idā naḥnū bi-ḥarakat al-ḥayl*). Puis, la porte s'ouvre et on fait entrer le calife captif. De façon similaire, Aḥmad b. Sallām raconte comment il reconnaît al-Amīn. D'abord il décrit en détail la tenue de l'homme qui l'a rejoint dans sa prison. Puis, le visage de son compagnon de captivité est dévoilé pour un instant et Aḥmad est surpris de reconnaître le calife (*fa-lammā istaqarra fi l-bayt ḥasara l-'imāma 'an waḡhibi fa-idā huwā Muḥammad...*). Dans tous ces exemples, scènes/dialogues aussi bien que descriptions, la rupture entre pause de l'action et mouvement se fait sentir. Le repos de la scène ou la pause descriptive est interrompue tout d'un coup par la reprise de l'action. Le caractère dramatique de cette action est donc souligné par deux éléments, le « calme avant la tempête » et la construction du *id/idā al-mufaḡa'a* (*lammā... idā/baynā... id*).

Mais la fonction du discours rapporté ne s'arrête pas là. Il sert aussi à introduire des personnages. Les figures peuvent se présenter au lecteur en se présentant à d'autres personnages du récit. C'est le cas du narrateur Aḥmad b. Sallām lui-même qui se présente à al-Amīn et profite de cette occasion pour faire sa

⁵¹⁰ *fa-baynā naḥnū ka-dālika wa-qad amara Hartama bi-l-ḥarrāqa an tudfa'a id šadda 'alaynā aṣḥāb Ṭāhir...*

propre louange. Mais le discours rapporté sert aussi à qualifier d'Iraniens des personnages simplement par la langue qu'ils parlent. Les gardiens d'Aḥmad et d'al-Amīn parlent toujours le persan, que le discours soit rapporté directement en persan (« *pusar-i Zubayda* ») ou que le narrateur remarque qu'une phrase était prononcée en cet idiome.

Comme chez ad-Dīnawarī, le discours rapporté est employé pour marquer des moments critiques de l'histoire et pour mettre en relief des événements dramatiques. Face à ses assassins, al-Amīn rappelle qu'il est un descendant de l'oncle du Prophète et qu'il est le frère de leur maître al-Ma'mūn. Cet avertissement du calife sans défense est sa dernière possibilité de faire tourner sa fortune. Mais les soldats ne lui prêtent pas oreille et se jettent sur lui. A l'apogée du conflit, l'un des soldats s'écrie : « Il m'a tué ! Il m'a tué ! » Ce cri marque le point culminant de la tension dramatique ; en réaction, les compagnons du soldat plongent leurs épées dans le flanc d'al-Amīn et le mettent à mort. Le narrateur connaît donc bien le moyen de l'emphase et s'en sert pour impressionner le lecteur.

Par ailleurs, le discours rapporté est un moyen pour présenter la perspective d'al-Amīn sur les événements de son califat. La question qu'il pose au sujet du sort d'al-Ma'mūn montre qu'il a été trompé par ses conseillers. De cette manière, al-Amīn a l'occasion d'interpréter lui-même son règne et de s'excuser de la guerre fratricide. Le fait qu'Aḥmad b. Sallām rapporte ce dialogue est un signe de sa sympathie pour al-Amīn et une tentative de déculpabiliser le calife.

De plus, les scènes servent à caractériser al-Amīn. Lorsqu'il défend ses conseillers contre les accusations d'Aḥmad et qu'il endosse la responsabilité de la guerre civile, il apparaît comme indulgent et conscient de ses responsabilités en tant que souverain. Quand il refuse les vêtements qui lui sont offerts par Aḥmad, il paraît humble et modeste et conscient de la gravité de sa situation. En outre, le discours est un moyen d'exprimer les sentiments d'al-Amīn. Il demande ainsi craintivement l'opinion d'Aḥmad sur la question de savoir ce qu'al-Ma'mūn fera de lui. Aḥmad doit le calmer et l'encourager. Plus tard, il demande à Aḥmad de s'approcher de lui car il a très peur. De manière similaire, il le prie de ne pas s'éloigner, quand Aḥmad veut accomplir sa prière. La crainte d'al-Amīn est aussi exprimée par le geste de s'envelopper dans son drap. Lorsque les assassins entrent dans la maison, le cri du calife prisonnier est l'expression de sa frayeur et de son désespoir. En rapportant les paroles d'al-Amīn, le narrateur est en mesure

d'illustrer le for intérieur du calife. En tant que narrateur homodiégétique, Aḥmad ne peut avoir connaissance de la psychologie des autres figures que par leurs propos et leurs gestes. Aḥmad résout cette difficulté narrative par les dialogues rapportés dans le récit et fait un portrait vivant de son protagoniste.

Pour résumer, on peut dire qu'Aḥmad b. Sallām réussit à faire un récit vivant des événements autour de la fin d'al-Amīn. Ce récit rend compte du rôle d'Aḥmad comme narrateur intradiégétique, à connaissances nécessairement limitées, aussi bien que de son désir d'illustrer les sentiments d'al-Amīn. Son récit est en même temps représentation des faits et interprétation des événements. Al-Amīn a l'occasion de se défendre par ses propres paroles, mais c'est aussi le narrateur qui prend la défense du calife déchu en le représentant comme personnage sans armes, secoué par la frayeur, mais portant son malheur avec dignité. Pour cette représentation, Aḥmad n'a pas besoin de recourir aux commentaires explicites ; il y réussit exclusivement à l'aide de moyens mimétiques.

IV. CONCLUSIONS

Nous avons analysé trois récits qui présentent des degrés différents d'élaboration narrative. Chez al-Madā'īnī, la voix narrative cède, dans de longs passages, la parole aux lettres et aux poèmes. Chez ad-Dīnawarī et Aḥmad b. Sallām le récit est beaucoup plus élaboré et témoigne d'une grande habileté narrative. Dans les trois récits, les auteurs manifestent la volonté de caractériser leurs personnages en évitant d'intervenir de leur voix auctoriale. Chez al-Madā'īnī, cette caractérisation est réalisée à l'aide de documents (les lettres) ainsi qu'à l'aide des poèmes d'al-Walīd. C'est toujours Hišām qui caractérise son neveu al-Walīd en jugeant son comportement. Chez ad-Dīnawarī et Aḥmad b. Sallām, à l'inverse, ce sont les figures qui se caractérisent elles-mêmes par leurs propos rapportés mot à mot par le narrateur. Les techniques narratives s'opposent alors à deux niveaux : au niveau de la forme (documents et poèmes chez al-Madā'īnī, discours des figures chez les deux autres auteurs) et au niveau de la personne, car chez al-Madā'īnī, la caractérisation d'al-Walīd se fait à l'aide d'un autre personnage du récit, tandis que chez ad-Dīnawarī et Aḥmad b. Sallām le caractère des protagonistes est rendu évident par leurs propres propos et leurs propres gestes.

L'objectif des auteurs est, lui aussi, différent. Al-Madā'inī se limite à illustrer le caractère de son protagoniste al-Walīd, ad-Dīnawarī et Aḥmad b. Sallām, en revanche, ne s'arrêtent pas à la caractérisation des personnages mais interprètent l'histoire qu'ils racontent. De cette façon, ils font un pas en avant par rapport à al-Madā'inī. Les techniques par lesquelles ad-Dīnawarī et Ibn Sallām expriment l'interprétation des événements sont pourtant différentes. Ad-Dīnawarī y arrive en soulignant la bataille entre 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Cette mise en relief est réalisée par des techniques narratives comme l'emploi réfléchi de discours rapportés et la représentation dramatique. Aussi l'étendue de ce récit met-elle l'accent sur la bataille. Ce récit est suivi directement d'une intervention auctoriale par laquelle le narrateur jette, de façon prémonitoire, la lumière sur la mort d'al-Amīn. L'importance de la bataille soulignée de cette façon, la fin du calife apparaît comme la conséquence naturelle de cet événement. Aḥmad b. Sallām, de son côté, propose une interprétation de la chute d'al-Amīn en donnant au calife lui-même l'occasion d'exprimer sa propre perspective sur les événements. En ne contredisant pas le calife, le narrateur se joint implicitement au point de vue d'al-Amīn et accepte son interprétation.

Par l'interprétation des événements se manifeste aussi la distance du narrateur à l'égard de l'histoire racontée. On constate en effet une distance décroissante dans le récit d'al-Madā'inī (caractérisation des personnages sans interprétation des faits), d'ad-Dīnawarī (interprétation suggérée par le narrateur) et d'Aḥmad b. Sallām (adoption de l'interprétation de l'un des protagonistes). Cette distance trouve aussi expression dans le rôle du narrateur dans le récit, car Aḥmad b. Sallām est protagoniste, présent dans son histoire, tandis qu'al-Madā'inī et ad-Dīnawarī racontent d'un point de vue extérieur, ce qui leur permet de garder plus de distance à l'égard de leurs personnages.

Le jugement moral porté sur les protagonistes est étroitement lié à l'interprétation de l'histoire. Chez al-Madā'inī, c'est Hišām qui exprime son jugement sur al-Walīd dans les lettres citées dans le récit. Al-Walīd a l'occasion de riposter sous forme de lettre, lui aussi, et sous forme de poèmes. Par ce moyen, il peut se défendre lui-même aussi bien qu'accuser son oncle Hišām. Ad-Dīnawarī décharge al-Amīn d'une partie de la responsabilité de sa chute en blâmant son commandant militaire, 'Alī b. 'Īsā, de ne pas avoir tenu compte des avertissements de son maître. Chez Aḥmad b. Sallām, enfin, le calife a l'occasion de se

disculper lui-même en rapportant son point de vue du conflit fratricide. En résumé, on constate que ce sont toujours des éléments intérieurs à l'histoire (intradiégétiques) qui prononcent des jugements sur les protagonistes. Ce n'est jamais le narrateur qui prononce un jugement moral sur ses figures ; toutefois, il a la volonté d'exprimer un tel jugement et y arrive à l'aide de techniques narratives.

L'analyse des techniques narratives montre que le récit historique n'est pas une simple reproduction des événements, mais que la matière historique est transformée et élaborée. L'historien se sent autorisé à réaliser cette opération selon son imagination de l'histoire et selon ses idées de la signification des événements du passé. Les mesures sont la caractérisation des personnages ainsi que la mise en relief de certains éléments de l'histoire. A côté des grandes lignes de la mise en intrigue, la narration est donc une composante dans la construction de signification que l'historien fait surgir selon sa conception de l'histoire. Le message porté par ces récits témoigne d'un débat dans lequel l'historien prend position. En vue de cette prise de position, l'historien soumet la matière historique à un façonnage qui relève de son intérêt et de son interprétation.

L'analyse narrative des récits choisis montre en fin de compte que l'historien s'approche de sa matière avec la volonté de lui donner une forme. L'emploi de techniques narratives élaborées montre que l'historien se voit non seulement autorisé à arranger la matière selon sa volonté, mais que la configuration du récit est un procès qu'il entreprend consciemment. La narration n'est donc pas la simple reproduction de la réalité historique mais la perception de cette réalité est soumise à la conceptualisation de l'historien, pour reprendre les termes de H. White ; la narration n'est pas uniquement description de la réalité, elle témoigne de l'argumentation ; elle n'est pas seulement *mimésis*, mais aussi *diégésis*.

La caractérisation des personnages à l'aide de techniques narratives, les sentiments des protagonistes exprimés dans le récit sont destinés à influencer le lecteur et de lui suggérer l'opinion du narrateur. De plus, la mise en perspective des événements par la focalisation permet à l'historien de rendre clair son propre point de vue et son interprétation de l'histoire. L'élaboration narrative du récit n'est donc pas seulement un moyen artistique mais, par la narration, se manifeste aussi la volonté de l'historien de prendre position à l'égard de ses personnages et de la matière traitée.

RÉFÉRENCIALITÉ

Note d'orientation

Etant passé par la configuration du récit et la narrativité, nous mettrons en valeur, dans cette quatrième partie, le caractère référentiel d'un certain nombre de récits historiques. Ce qui joue un rôle important dans cette analyse est la rhétorique et tout d'abord la figure rhétorique de la métaphore dont nous allons proposer une définition dans la première section. L'important sera le potentiel de la métaphore de renvoyer à un niveau de la compréhension situé au-dessus du niveau constitué par le texte et la narration mêmes. C'est donc le référent et le signifié dans un sens sémiotique qui seront en question dans cette partie. Si l'on peut montrer que des textes de l'histoire ont pour signifié d'autre chose que le seul événement du passé, cela aurait des implications importantes pour notre question de la fonction du fictif dans le discours de l'histoire.

I. MÉTAPHORES

1. Fonctions de la métaphore

Dans l'introduction au présent travail, nous avons montré l'importance de la tropologie, notamment du discours métaphorique, pour le discours historique, en faisant référence à H. White. Selon lui, le récit historique est toujours, à côté d'un modèle d'événements du passé, un discours métaphorique suggérant une relation de similitude entre ces événements et les formes d'intrigues que nous supposons être à la base de notre vie⁵¹¹. Dans le chapitre suivant, nous nous

⁵¹¹ H. White, *Tropics of discourse*, p. 88. Cf. *supra*, p. 25.

intéresserons non au schéma métaphorique du discours historique, mais au sens et à l'importance de la métaphore en tant que figure rhétorique dans celui-ci.

En étudiant le fonctionnement de la métaphore, P. Ricoeur rappelle qu'elle n'est pas, dans la théorie d'Aristote, une simple substitution d'un mot à un autre. La subordination de la métaphore au *muthos* et la subordination du *muthos* à la *mimêsis* dans le système d'Aristote donnent à la métaphore une visée globale. Le *muthos*, pour sa part, « n'est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surélève ; par là, la mimêsis est restitution de l'humain, non seulement de l'essentiel, mais en plus grand et plus noble », dit P. Ricoeur. C'est pourquoi, la métaphore est en même temps soumission à la réalité et invention fabuleuse, elle est restitution et surélévation⁵¹². P. Ricoeur ajoute que la métaphore est un discours à référence suspendue. Comme la littérature de fiction, elle n'a pas de dénotation, mais seulement des connotations⁵¹³. L'énoncé métaphorique acquiert son sens par la destruction de la dénotation de premier rang ; par là, une dénotation de second rang est libérée, la dénotation métaphorique⁵¹⁴. Mais l'autodestruction du sens premier ou sens littéral provoque, sous le coup de l'impertinence sémantique, l'innovation de sens au niveau de l'énoncé entier⁵¹⁵.

En ce qui concerne l'emploi de la métaphore dans les textes de l'historiographie arabe, il faut faire une réserve. Nous verrons que tous les récits métaphoriques ne rendent pas impossible une interprétation littérale. Il s'agit là évidemment d'une convention littéraire ou historiographique propre aux textes que nous étudions.

⁵¹² P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 57.

⁵¹³ Voir aussi G. Genette, *Fiction et diction*, Paris, 1991, p. 36. G. Genette désigne le texte de fiction comme « intransitif », parce que le caractère fictionnel de son objet détermine une fonction paradoxale de pseudo-référence ou de dénotation sans dénotée.

⁵¹⁴ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, pp. 278-279.

⁵¹⁵ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 289. W. Iser parle aussi de la suspension du caractère dénotatif du langage figuré. Mais pour lui, l'emploi figuratif du langage n'est pas sans référence. Or cette référence ne peut être comprise dans le cadre du système de référence donné, parce que le langage figuré naît d'une mise en relation. La référence cible plutôt l'expression et la représentation. Si le langage ne dénote pas, il rend pourtant imaginable, par la figuration, le monde auquel il fait référence. Par conséquent, le langage est un Analogue qui contient la condition de l'imaginabilité et qui signale, en même temps, ne pas être identique à ce qu'il représente. Le langage figuré a donc deux fonctions : il est l'analogue de l'imaginabilité et le signe de l'intraduisibilité en langue du monde auquel il fait référence. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, Francfort, 1993, pp. 33-34.

Il semble pourtant évident que ces récits contiennent un niveau d'énoncé métaphorique ; ici se fait sentir une tension entre la référence suspendue (sens métaphorique) et la référence déployée (sens littéral). La métaphore est, dans ce cas, un moyen d'interpréter les événements du passé et de leur donner un sens, sans sortir du cadre d'une représentation du passé qui est en surface représentation de faits.

Dans la métaphore, l'historien se sert des mêmes techniques de condensation, de déplacement, de représentation et d'élaboration secondaire qui, selon Sigmund Freud, constituent les éléments de l'opération onirique⁵¹⁶. Pour H. White, le discours médiatise entre perception et conceptualisation, entre description et argument et entre *mimêsis* et *diégésis*. Dans ce contexte, H. White parle aussi de niveau poétique et niveau noétique. La poésie est figuration de la réalité, la noétique est compréhension de la réalité. En chaque représentation de la réalité, des éléments mimétiques et diégétiques se rejoignent. Ce sont des propositions, même des propositions fausses, qui permettent de comprendre le monde en fournissant une base pour les actions intentionnelles. Ces propositions sont, selon H. White, principalement de caractère métaphorique⁵¹⁷. On pourrait parler ici d'un modèle heuristique, même si cette notion ne se trouve pas chez H. White. Si la métaphore est le lieu littéraire des techniques freudiennes de condensation, déplacement, représentation et élaboration secondaire, elle a une fonction heuristique pour comprendre le passé, lorsqu'elle est employée dans un texte historique, c'est-à-dire dans un contexte qui se dit ne pas relever de la fiction. C'est cette fonction qui nous intéresse dans ce chapitre.

2. *Le poisson*

Sous l'autorité d'Ibrâhîm al-Mahdî, al-Mas'ûdî rapporte l'épisode suivant :

Un jour, raconte Ibrâhîm ibn al-Mahdî, je demandai à entrer chez al-Amîn; c'était à l'époque où la capitale était enveloppée par un blocus rigoureux. On refusa d'abord de m'annoncer, et je dus le prendre de haut pour forcer l'entrée. Je trouvai le calife occupé à regarder attentivement le Tigre à travers les grilles ; en effet, il y

⁵¹⁶ Cf. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Francfort, 1989, pp. 280-487.

⁵¹⁷ H. White, « Introduction » à son *Tropics of discourse*, pp. 13-15.

avait au milieu du château un large bassin communiquant avec le fleuve par un passage muni de grilles en fer. Je le saluai ; il continuai à regarder du côté du fleuve, tandis que ses valets et ses pages fouillaient çà et là dans le bassin. Il paraissait frappé de stupeur. Lorsque je m'inclinai et le saluai pour la seconde fois, il me dit: « Tu ne sais pas, mon oncle ? mon poisson aux boucles d'oreilles vient de passer du bassin dans le Tigre ». Il appelait ainsi un poisson qu'on avait pêché tout jeune et qu'il avait orné de deux boucles d'or enrichies de deux grosses perles ou de rubis. Je m'éloignai, désespérant de son salut et me disant en moi-même: « Si jamais il devait renoncer à sa sottise conduite, ce serait bien le moment »⁵¹⁸.

A première vue, cet épisode ne veut qu'illustrer la sottise conduite et l'étourderie (*ru'ūna*) d'al-Amīn, comme le narrateur l'exprime lui-même dans la dernière phrase. Mais cette histoire a encore un autre sens qui ne s'offre qu'à celui qui connaît le langage figuré d'al-Mas'ūdī et de ses contemporains. Compris de cette façon, cet épisode est une allusion au malheur imminent du calife. Le poisson échappé doit se lire comme une allégorie du califat. En effet, la dignité royale ou la bonne fortune du roi connaît une représentation allégorique déjà en Iran ancien. Dans l'Avesta⁵¹⁹, la gloire royale est allégorisée par le *h'ar'nab* (néopersan: *farr*). Ce *h'ar'nab* est une sorte d'auréole des rois, ayant la tendance à s'échapper. Elle s'enfuit au fond du lac *Vourukašm* pour se dérober au prétendant au pouvoir¹⁰. Dans ce lac se trouve aussi un poisson mythique du nom de *Vāsš*⁵²¹. Ce mythe du *h'ar'nab*⁵²² et l'allégorisation de la bonne fortune royale, très vivants dans la culture iranienne médiévale, semblent avoir influencé la naissance de ce *habar*⁵²³.

⁵¹⁸ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dabab*, IV, p. 268, § 2636. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, pp. 1073-1074.

⁵¹⁹ Nous utilisons la traduction allemande par F. Wolff, *Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen*, Strasbourg, 1910.

⁵²⁰ *Avesta, Yašt*, 19:9-97.

⁵²¹ *Avesta, Yasna*, 4:4.

⁵²² Pour une discussion de l'étymologie du terme *h'ar'nab* et des éléments du mythe, cf. B. Jacobs, « Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung », in *MDOG*, CXIX (1987), pp. 215-248.

⁵²³ Le motif est très répandu dans tout le Proche Orient. Pour l'historiographie arabe, voir M. Springberg-Hinsen, *Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12.*

Les concordances entre le mythe avestique du *ḥʿarʿnab* et notre épisode sont frappantes. La bonne fortune du roi est très volatile et peut échapper à son détenteur. Dans les deux cas, elle s'évade dans l'eau, le *ḥʿarʿnab* avestique dans l'eau du lac *Vourukašm*, le poisson d'al-Amīn dans les flots du Tigre. Mais dans notre épisode, l'eau du Tigre et le poisson ont un double sens ; cela correspond, dans système de Freud, à la détermination multiple de certains éléments du rêve. L'eau du Tigre n'est pas seulement une allusion au lac mythique de l'Avesta, mais aussi à la fin d'al-Amīn. Car ce dernier essaie, dans une dernière tentative de sauver sa vie, de traverser le Tigre. Mais son bateau est attaqué et le calife tombe dans le fleuve avant d'être arrêté et mis à mort. Comme le poisson, symbole de la bonne fortune royale, le calife lui-même se perdra dans le Tigre. Le poisson, de son côté, fait référence à deux mythes : le mythe avestique du poisson *Vāsī* dans le lac *Vourukašm* et à un mythe où c'est le poisson qui est le symbole de la royauté⁵²⁴.

Le motif du poisson se trouve aussi dans une notice d'aṭ-Ṭabarī. La nouvelle de la défaite de l'armée califale atteint al-Amīn alors qu'il est à la pêche. Le calife n'est pas content, car il n'a rien pêché, tandis que dans les rets de son domestique se trouvent deux poissons⁵²⁵. Ce *ḥabar* ne prend sens qu'à la lumière du langage symbolique où le poisson représente la royauté⁵²⁶.

La fonction des deux allégories dans leur contexte est évidente. Comme les rêves et les présages à caractère accidentel, que nous considérerons dans le chapitre II de cette partie, les allégories annoncent le renversement du califat d'al-Amīn par son frère al-Ma'mūn. La perte du poisson, et par là de la bonne fortune

Jabrbunderts, Würzburg, Altenberge, 1989, pp. 121-126. Surtout aṭ-Ta'ālibī, *Kitāb ḡurar aḥbār mulūk al-Furs wa-siyaribim*, éd. H. Zotenberg, Paris 1890, p. 7 et passim dans la représentation des empereurs sassanides. Le motif du *ḥʿarʿnab* se trouve aussi dans la littérature populaire ; cf. par exemple le conte turc, traduit par O. Spies, *Türkische Märchen*, Cologne, 1967, pp. 185-190. Pour des études sur le motif dans la littérature populaire turque, voir *ibid.*, p. 321.

⁵²⁴ Un autre exemple se trouve chez Ibn Bābawayh, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*, éd. M. Ḥ al-Lāḡawardi, Qom, 1377 h. = 1957-1958, II, pp. 240-250. Lorsque l'imam 'Alī ar-Riḍā est enterré, la tombe se remplit d'eau et des poissons apparaissent. Arrive un grand poisson qui avale les petits. Il faut voir dans cette histoire la façon par laquelle le califat glorieux d'un 'Alīde mettra fin à tous les autres règnes. Cf. M. Cooperson, *Classical Arabic biography*, Cambridge, 2000, p. 94. Voir aussi B. Scarcia Amoretti, « Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12 », in *RSO*, XLIII (1968), pp. 50-51.

⁵²⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 803. Aussi: *al-ʿUyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 325 ; Ibn aṭ-Ṭiḡtaqā, *al-Fabrī*, p. 214.

⁵²⁶ Sur les deux récits, cf. T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 114-117.

royale, est un signe infaillible du fait qu'al-Amīn sera déchu de son droit au califat. La métaphore est un moyen d'exprimer cette déchéance d'une manière très condensée. Dans le symbole du poisson et de sa perte est concentrée l'explication de tout l'avenir du calife. C'est donc un moyen pour l'historien de proposer une interprétation des événements, de leur donner une signification sans se prononcer explicitement à ce propos.

3. L'eau

Pour le Coran, H. Toelle a montré les connotations positives de l'eau douce et son caractère vivifiant. Il faut surtout noter le rôle important joué par l'eau dans les descriptions coraniques du Paradis⁵²⁷. En relation avec la royauté, l'on trouve une analogie dans l'Orient ancien. Le roi est le possesseur de l'eau de vie. Une des fonctions du roi est d'arroser, avec cette eau, l'arbre de vie planté près du sanctuaire. A ce dessein, le roi accomplit certains actes de libation en vue de revivifier l'arbre représentant en même temps la vie et le dieu mourant rappelé à la vie⁵²⁸. La fonction de gardien de l'arbre de vie ne se retrouve pas dans le contexte islamique mais la possession de l'eau de vie en tant que fonction officielle du roi est intéressante, car nous retrouvons, dans un *ḥabar* sur al-Amīn, l'eau en tant que symbole de la vie en relation étroite avec la royauté. L'eau représente, à référence dédoublée, la vie et le califat. C'est l'instance du narrateur lui-même qui établit le lien entre l'eau et la vie en annonçant qu'al-Amīn ne boira plus d'eau jusqu'à sa mort:

Le serviteur Ṭāriq était un intime de Muḥammad [al-Amīn] et d'al-Ma'mūn⁵²⁹, après que ce dernier eut conquis Bagdad. Il raconta à [al-Ma'mūn] que l'un des jours du siège – ou le dernier jour de sa vie – Muḥammad lui demanda de lui apporter quelque chose à manger. [Ṭāriq] raconta : j'entrai alors dans la cuisine, mais je n'y trouvai rien. C'est pourquoi, je me rendis auprès de Ḥamra la parfumeuse, qui était une esclave d'al-Ġawhar, et lui dis : « Le Commandeur des

⁵²⁷ H. Toelle, *Le Coran revisité : Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, 1999, *passim*.

⁵²⁸ G. Widengren, *The king and the tree of life in Ancient Near Eastern religion (King and saviour IV)*, Uppsala, 1951, pp. 5-19.

⁵²⁹ Suivant les éditeurs du texte d'aṭ-Ṭabarī, nous proposons de lire *wa-kāna min ḥāṣṣat al-Ma'mūn*.



Croyants a faim. As-tu quelque chose à manger, car je n'ai rien trouvé dans la cuisine ? » Elle dit alors à une de ses servantes, au nom de Bunān : « Qu'est-ce qu'il y a chez toi ? » Elle apporta un poulet et un pain. Je les donnai à [al-Amīn] et il les mangea. Puis il demanda de l'eau à boire, mais il n'y avait plus d'eau dans le dépôt des boissons. C'était le soir où il avait décidé de se rendre auprès de Harṭama. C'est pourquoi il ne but plus jamais d'eau jusqu'à sa mort⁵³⁰.

Peu après, le symbole de l'eau se trouve une deuxième fois. Lorsque al-Amīn essaie de sortir de la ville assiégée, on lui sert de l'eau saumâtre et le calife refuse d'en boire⁵³¹. Il est évident qu'il s'agit là d'un symbole du caractère délabré du califat d'al-Amīn. Le fait qu'il répugne à en boire peut être interprété comme signe qu'al-Amīn ne voit plus de source pour abreuver sa vie et son califat, donc pour améliorer, par le rafraîchissement, l'état démembré du califat. Ce n'est donc pas un hasard si al-Amīn demande de l'eau et non pas une autre boisson. Comme dans l'exemple du poisson, le symbole de l'eau permet à l'historien d'annoncer et d'expliquer la fin d'al-Amīn.

4. *al-Walīd et la révolution 'abbāsīde*

Il nous reste encore à examiner une autre notice du point de vue de la métaphore. Elle se trouve chez al-Balāḍurī et concerne al-Walīd b. Yazīd. Sous l'autorité d'al-Hayṭam b. 'Adī, al-Balāḍurī rapporte la notice qu'al-Walīd portait le surnom d'*al-bayṭār* (le vétérinaire) parce qu'il faisait la chasse aux ânes sauvages et les marquait de son nom. Ces ânes, stigmatisés de cette façon, se trouvaient encore pendant le règne d'as-Saffāḥ et d'al-Manṣūr⁵³².

Nous proposons d'interpréter ces ânes comme symbole des mouvements insurrectionnels contre le pouvoir 'abbāsīde, insubordinations qui étaient fréquentes dans les premières années suivant la « révolution » 'abbāsīde. Il convient d'attirer l'attention notamment sur le personnage du Sufyānī, figure messianique

⁵³⁰ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 908.

⁵³¹ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 916-917. Sur ce dernier récit, cf. T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 91-93.

⁵³² al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, fol. 160b.

issue de la famille umayyade. L'une des rebellions les plus dangereuses pour le pouvoir 'abbāsīde fut celle de l'officier qaysite Abū l-Ward et d'Abū Muḥammad as-Sufyānī. En effet, as-Sufyānī, de son nom complet Ziyād b. 'Abdallāh al-Aswār b. Yazīd b. Mu'āwiya b. Abī Sufyān, portait le sobriquet d'*al-bayṭār*, parce qu'il était réputé pour sa prédilection pour la chasse.

Abū Muḥammad as-Sufyānī apparaît pour la première fois lors du règne d'al-Walīd b. Yazīd. Quand ce calife est avisé de l'insubordination de Yazīd b. al-Walīd à Damas, il envoie Abū Muḥammad pour combattre les révoltés. Mais, face aux troupes de Yazīd, il est contraint de rendre les armes. Plus tard, on le retrouve à Homs comme un des initiateurs d'une révolte contre le pouvoir de Yazīd b. al-Walīd, appelant à la vengeance d'al-Walīd (*ṭalaba bi-damm al-Walīd*). Mais les rebelles sont dispersés et Abū Muḥammad est incarcéré à Damas. Plus tard, le calife Marwān b. Muḥammad lui rend la liberté, juste pour l'emprisonner peu après à Ḥarrān où il se trouve en compagnie d'Ibrāhīm al-Imām, le dirigeant du mouvement 'abbāsīde. En 133/750-751, donc peu après la prise de pouvoir par les 'Abbāsīdes, Abū Muḥammad apparaît à Qinnaṣrīn, prétend être le Sufyānī et appelle les gens à lui prêter le serment d'allégeance (*bay'at*). Il contracte une alliance avec Abū l-Ward et organise une rébellion importante contre le pouvoir 'abbāsīde en Syrie ; mais 'Abdallāh b. 'Alī, oncle du calife al-Manṣūr, réussit à vaincre les insurgés. Abū Muḥammad as-Sufyānī prend la fuite vers le Ḥiḡāz, mais à Médine, sa cachette est découverte et il est mis à mort⁵³³.

Peut-être le sobriquet d'*al-bayṭār* a-t-il aussi un rapport avec Marwān b. Muḥammad, le dernier calife umayyade. Il porte le sobriquet d'*al-ḥimār*, l'âne⁵³⁴, et se révolte contre Yazīd b. al-Walīd, en appelant, tout comme Abū Muḥammad, à la vengeance d'al-Walīd b. Yazīd⁵³⁵. Quand Abū l-'Abbās as-Saffāḥ reçoit le

⁵³³ Cf. al-Balāḡūrī, *Ansāb al-aṣrāf*, III, pp. 169-170 (pour la révolte d'as-Sufyānī et d'Abū l-Ward); IV/1, p. 368 (pour la généalogie d'as-Sufyānī); aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, II, pp. 1826-1831 (pour la révolte à Homs); III, pp. 52-54 (pour la révolte d'as-Sufyānī et d'Abū l-Ward); Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ madīnat Dimaṣq*, II, p. 541, VI, pp. 476-477; Ibn al-'Adīm, *Buḡyat al-talab*, IX, pp. 3927-3932. Pour la révolte d'Abū Muḥammad as-Sufyānī et d'Abū l-Ward, cf. aussi H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930, pp. 391-408; M. Cobb, *White banners*, pp. 46-55.

⁵³⁴ Cf. Ibn Kaṭīr, *al-Bidayā wa-n-nihāya*, Beyrouth, [s. d.], IX, pp. 313, 324, 350. Voir aussi, J. Wellhausen, *Das arabische Reich*, p. 231.

⁵³⁵ Ce sobriquet est mentionné par Ibn Kaṭīr, *al-Bidayā wa-n-nihāya*, X, p. 16 : *azhara Muḥammad al-ḥimār al-ḥilāf li-Yazīd b. al-Walīd wa-ḥaraḡa min bilād Armīniya yuzhiru annabū yaḥlubu bi-damm al-Walīd b. Yazīd*.

serment d'allégeance en tant que chef du mouvement 'abbāsīde, il lui reste à vaincre Marwān *al-ḥimār* qui avance à partir de la Ġazīra contre l'armée 'abbāsīde qui vient de conquérir l'Irak.

En Abū Muḥammad as-Sufyānī, *al-bayṭār*, et en Marwān *al-ḥimār*, nous avons donc deux personnages qui sont en relation étroite avec les califes as-Saffāḥ et al-Manṣūr et se laissent joindre, par leurs sobriquets, à la notice d'al-Hayṭam. De plus, ces deux personnages se servent tous les deux de la vengeance d'al-Walīd b. Yazīd comme légitimation de leur révolte⁵³⁶.

Si notre interprétation est correcte, elle a une implication importante pour l'image d'al-Walīd b. Yazīd. Car c'est al-Walīd qui se trouve, d'une certaine façon, à l'origine des émeutes mettant en cause le pouvoir 'abbāsīde dans ses premières années d'existence. Cette supposition est soutenue par le fait qu'Abū Muḥammad appelle à la vengeance d'al-Walīd. Le deuxième indice est le rôle joué par al-Walīd dans l'historiographie de la *dawla* 'abbāsīde. L'exemple des *Aḥbār ad-dawla al-'abbāsīyya* d'un auteur anonyme de la fin du III^e/IX^e siècle⁵³⁷ montre qu'al-Walīd y remplit la fonction d'une figure apocalyptique⁵³⁸. Son avènement et son assassinat annoncent le début de la *dawla*, la dernière phase de la *da'wa*, la propagande pour la cause des 'Abbāsīdes⁵³⁹. Si al-Hayṭam b. 'Adī, la référence d'al-Balāḍurī dans cette notice, met al-Walīd en rapport avec les insurrections sous as-Saffāḥ et al-Manṣūr, il fait quasiment de la figure d'al-Walīd un cadre entourant la *dawla*. Car la répression de ces insubordinations marque la fin de la phase militaire de la *dawla* et la consolidation de la dynastie 'abbāsīde. C'est la figure quasi mythique d'al-Walīd b. Yazīd qui accompagne l'ensemble du processus de la prise de

⁵³⁶ Il est vrai qu'ils ne se servent pas de l'appel à la vengeance d'al-Walīd dans leurs révoltes contre les 'Abbāsīdes, mais seulement dans la lutte contre le pouvoir de Yazīd b. al-Walīd, le meurtrier d'al-Walīd. Ce cri de guerre établit malgré tout un lien étroit entre eux et le personnage d'al-Walīd b. Yazīd.

⁵³⁷ Cf. E. L. Daniel, « The anonymous "History of the Abbasid family" and its place in Islamic historiography », in *IJMES*, XIV (1982), pp. 419-434.

⁵³⁸ *Aḥbār ad-dawla al-'abbāsīyya*, éd. 'A. ad-Dūrī, Beyrouth, 1971, pp. 242, 249-250. On y lit : « *Inna qatīl al-Walīd aḥad auqātihim ṭumma al-'aṣabiyya, wa-qad badat bi-l-maṣriq al-ḥarūriyya ṭumma at-tā'ūn al-ḡārīf ṭumma ar-raḡfa* (L'assassinat d'al-Walīd est un de leurs points tournants, il sera suivi par la discorde tribale. En Orient, l'insurrection ḥarīḡite s'est déjà manifestée ; elle sera suivie par la peste ravageante et le tremblement de la terre) ».

⁵³⁹ Sur al-Walīd en tant que figure apocalyptique, cf. J. Lassner, *Islamic revolution*, pp. 86-87, 93.

pouvoir des ‘Abbāsides dès le début, lors des combats contre Marwān b. Muḥammad jusqu’à son achèvement par la répression des révoltes du Sufyānī.

II. SONGES

1. Fonctions dans la réalité et dans la littérature

Les songes, comme les présages que nous étudierons par la suite, contiennent, pour une grande part, du matériel métaphorique. Cependant, nous les étudions dans un chapitre à part, vu l’importance de la composante narrative de la prolepse. Les remarques théoriques que nous avons faites sur la fonction des métaphores restent, bien sûr, valables pour les passages où des éléments métaphoriques entrent en jeu.

Dans le récit, les songes remplissent des fonctions à des niveaux divers : narratif, sémiotique et pragmatique. Ces fonctions dépendent l’une de l’autre et ne peuvent pas toujours être séparées strictement. Dans notre étude, nous essayerons d’analyser les rêves selon ces fonctions. En tant que technique narrative, le songe peut être prolepse ou analepse, car il peut permettre de voir dans le futur de l’histoire, s’il est rêve annonciateur ; mais il peut aussi bien reprendre un incident du passé, s’il s’agit d’une analepse. Au niveau sémiotique, le songe est un signe, d’une part, pour le rêveur et son entourage dans le récit, d’autre part, pour le lecteur, sans que ce signe soit forcément le même pour les figures du récit et pour le lecteur. Sur le plan pragmatique enfin, le rêve peut fournir l’interprétation ou l’explication d’un événement du passé ; dans le dernier cas, il s’agirait d’une analepse complétive en ce qu’elle donne des informations supplémentaires sur le passé. En tant que prolepse, le songe peut remplir deux fonctions : il peut être simple indice d’un événement futur, avertissement ; mais, comme le rêve analeptique, il peut donner aussi un sens à un incident de l’avenir et l’interpréter.

Les songes remplissent encore deux autres fonctions. Ils peuvent sanctionner ou légitimer un événement ou une action en établissant sa relation au surhumain. A la base de cette imagination se trouve l’idée que les rêves proviennent d’une divinité ou d’un autre être surhumain (anges, démons, diable etc.). Enfin, des songes, comme d’autres signes prémonitoires, donnent à un événement une plus

grande importance historique. La signification d'un événement et son rang dans l'histoire peuvent donc dépendre de telles anticipations⁵⁴⁰.

Mais avant d'étudier les songes et les présages selon les catégories mentionnées ci-dessus – narrative, sémiotique et pragmatique – jetons d'abord un coup d'œil sur le rêve et son interprétation dans le domaine de l'islam.

Dans la culture islamique, l'interprétation de songes joue un rôle important. L'onirocritique est sanctionnée par les exemples d'oniromanie dans le Coran (l'exemple le plus connu est certainement l'histoire de Yūsuf, sourate 12), mais la tradition prophétique aussi fournit une légitimation forte, car le Prophète aurait dit : « Il ne reste des messages prophétiques que le bon songe vu par un Musulman (*lam yabqa min mubašširāt an-nubuwwa illā r-ru'yā aš-šāliḥa yarābā l-muslim aw turā labū*) »⁵⁴¹. Le caractère légitimant et autorisant des rêves a été souligné par L. Kinberg qui a étudié les relations entre la tradition prophétique (*ḥadīṭ*) et le songe⁵⁴². Malgré tout, il faut faire attention, parce qu'il y a de bons (*manāmāt šāliḥa*) et de mauvais rêves (*aḍḡāt aḥlām*). Il y a donc deux sortes de songes, les uns, provenant de Dieu, sont appelés *manām*, les autres proviennent du diable et sont désignés par le terme *ḥulm*⁵⁴³.

La science onirocritique se développe très tôt en islam et il existe maints traités sur le sujet. L'onirocrite le plus célèbre et objet de légende est Muḥammad b. Sīrīn (m. 110/728)⁵⁴⁴, mais il n'est nullement le seul à être reconnu comme spécialiste dans la matière. Au III^e/IX^e siècle, l'ouvrage le plus important de l'onirocritique antique, l'*Oneirokritikon* d'Artémidore d'Ephèse (II^e siècle A.D.) est traduit en arabe sur l'ordre du calife al-Ma'mūn et influence le

⁵⁴⁰ Voir aussi O. Weintritt, *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung*, p. 126 ; C. F. Robinson, *Islamic historiography*, pp. 151-152.

⁵⁴¹ Muslim, *Ṣaḥīḥ. Kitāb aš-ṣalāt*, 207, Beyrouth, [s. d.], IV, p. 196. Voir aussi al-Buḥārī, *al-Ġāmi' aš-ṣaḥīḥ. Kitāb at-ta'bir*, 5, éd. M. al-Ḥaḥīb, Le Caire, 1400 h. = 1979-1980, IV, p. 297. Pour d'autres versions, voir A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936-1988, I, p. 181 (b.š.r.). Sur ce *ḥadīṭ* et sa documentation dans les sources islamiques voir L. Kinberg, « Literal dreams and Prophetic Ḥadīṭs in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation », in *Islam*, LXX (1993), pp. 283-284.

⁵⁴² L. Kinberg, « Literal dreams ».

⁵⁴³ L. Kinberg, « Literal dreams », p. 289.

⁵⁴⁴ Sur lui, voir *GAL*, I, p. 66, S I, p. 102 ; *GAS*, I, pp. 633-634 ; *EF*², III, coll. 947b-948a, art. « Ibn Sīrīn », (T. Fahd) ; T. Fahd, *La divination arabe*, pp. 312-315.

développement de l'onirocritique islamique⁵⁴⁵. Au III^e/IX^e siècle également, Ibn Qutayba compose son traité sur l'interprétation de songes⁵⁴⁶, mais la science onirocritique ne commence son véritable essor qu'au IV^e/X^e siècle⁵⁴⁷.

L'intérêt qui est porté à l'interprétation des songes montre qu'on attribuait aux rêves une signification réelle et qu'on pensait qu'ils influençaient l'avenir. Mais malgré les efforts de la science onirocritique, les songes se présentent d'une manière ambivalente dans la mesure où il n'est guère possible d'établir des critères pour cerner le signifié d'un rêve avant son accomplissement. Or, si l'on tient la signification d'un songe pour assurée déjà dans la réalité, la qualité de signifiant est d'autant plus importante pour l'emploi de songes dans la littérature.

Notre propos dans ce travail n'est pourtant pas la science onirocritique islamique⁵⁴⁸, mais l'utilisation de songes dans l'historiographie. Dans ce genre, on trouve en effet beaucoup de rêves ; les inventaires de T. Fahd et d'A. Schimmel en donnent une idée, même s'ils ne prétendent point être complets. Les deux auteurs soulignent la fonction littéraire et politique ou propagandiste de ces rêves, sans consacrer pourtant une étude plus approfondie à ce phénomène⁵⁴⁹. F. Malti-Douglas a étudié le potentiel sémiotique des songes dans la littérature biographique en analysant, dans un ouvrage d'aṣ-Ṣafadī (696/1297-764/1363), les significations des rêves pour le rêveur de l'un côté et pour la notice biographique de l'autre⁵⁵⁰. Son approche se retrouvera en partie dans l'analyse des deux rêves figurant dans les textes historiographiques au sujet d'al-Amīn, que nous présenterons par la suite. Elle doit se comprendre comme une contribution à l'étude

⁵⁴⁵ A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*, Munich, 1998, p. 21.

⁵⁴⁶ Cf. M. J. Kister, « The interpretation of dreams », in *IOS*, IV (1974), pp. 67-103 ; T. Fahd, *La divination arabe*, pp. 316-328.

⁵⁴⁷ T. Fahd, *La divination arabe*, p. 329.

⁵⁴⁸ Sur la science onirocritique islamique, cf. T. Fahd, « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », in S. Sauneron (éd.), *Les songes et leur interprétation*, Paris, 1959, pp. 125-158 ; id., *La divination arabe*, pp. 247-367 ; A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*. Pour une bibliographie, voir L. Kinberg, « Literal dreams » et A. Schimmel *op. cit.*

⁵⁴⁹ T. Fahd, *La divination arabe*, p. 294 ; A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*, pp. 270-297. Pour les rêves légitimant le pouvoir, voir aussi R. Mottahedeh, *Loyalty and leadership in early Islamic society*, Princeton, 1980, pp. 69-70.

⁵⁵⁰ F. Malti-Douglas, « Dreams, the blind, and the semiotics of the biographical notice », in *SI*, LI (1980), pp. 137-162.

des fonctions des songes dans ce genre littéraire. Mais cela ne peut être qu'une ébauche, d'autres études doivent suivre pour éclairer l'ensemble du problème, car l'analyse de deux rêves ne peut jeter de lumière que sur un petit segment.

A première vue, les songes n'ont qu'une valeur anecdotique, mais le fait que l'historiographie s'y intéresse montre évidemment que l'historien y voit un moyen pour mieux comprendre le passé ainsi que le présent. L'historiographie arabe n'est pas la seule à se servir de rêves ; G. Weber a attiré l'attention sur l'intérêt des songes et des visions dans l'historiographie romaine et leur importance pour la conceptualisation du passé⁵⁵¹. Il a montré qu'au niveau narratif, le songe a la faculté de servir de point de focalisation où niveaux différents de signification se rencontrent et se concentrent pour former un nouveau sens au-dessus de la signification superficielle du texte.

2. Le rêve de Zubayda

Chez ad-Dinawarī, l'éducation du jeune prince Muḥammad al-Amīn, à laquelle est préposé le célèbre philologue 'Alī b. Ḥamza al-Kisā'ī (env. 119/737-189/805), donne l'occasion de rapporter un rêve de Zubayda, la mère d'al-Amīn. Elle envoie une servante, nommée Ḥālīṣa, auprès d'al-Kisā'ī pour le prier de traiter son élève avec clémence. Zubayda justifie sa demande par un rêve qu'elle a fait et qui est rapporté par la servante en ses termes :

Dans la nuit où elle [Zubayda] lui donna naissance, elle vit en songe quatre femmes arriver et entourer [Muḥammad al-Amīn] à droite et à gauche, devant et derrière. Celle qui était devant lui dit : « Un roi qui [aura] une vie courte, une poitrine étroite, d'un grand orgueil, d'un commandement faible, [il commettra] beaucoup de fautes et une trahison violente (*malikun qalīl al-'umr, ḍayyiq aṣ-ṣadr, 'azīm al-kibr, wābī l-amr, kaṭīr al-wizr, ṣadīd al-ḡadr*). » Celle qui était derrière lui dit : « Un roi voluptueux, prodigue, avare de justice, large en gaspillage (*malikun qaṣṣāf, mubaddirun mitlāf, qalīl al-inṣirāf,*

⁵⁵¹ G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000, voir surtout p. 93.

kaṭīr al-isrāf). » Celle à sa droite dit : « Un roi gras, [qui aura] peu de contenance, [commettra] beaucoup de péchés, coupera le lien familial (*malikun ḍaḥm, qalīl al-ḥilm, kaṭīr al-iṭm, qaṭū‘ ar-riḥm*). » Celle à sa gauche dit : « Un roi traître, [qui subira] grand malheur et une ruine rapide (*malikun ḡaddār, kaṭīr al-‘iṭār, sarī‘ ad-damār*). » Ensuite Ḥālīṣa pleura et s'écria : « O Kisā‘ī, qu'obtiendra-t-on par la prudence ? »⁵⁵²

Au niveau pragmatique, le premier sens de ce rêve est de justifier la prière de Zubayda. Pour elle, le rêve semble prédire un roi qui acquerra les prédicats dont parle le songe. Zubayda craint évidemment que son fils les acquière s'il est exposé à une éducation trop sévère. Pour elle, le songe signifie un avertissement et, par conséquent, une directive pour l'action. C'est pour cela qu'elle s'adresse à al-Kisā‘ī. Or, pour le lecteur, le message du rêve est tout autre. Pour lui, l'enfant Muḥammad a déjà acquis les qualités dont les femmes parlent dans le songe. Car, pour le lecteur, il est évident que l'apparition des femmes est une malédiction à laquelle l'enfant maudit ne peut échapper. Le comportement des femmes et leur discours en prose rimée sont les marques de la malédiction et, pour le lecteur, il n'y a aucun doute qu'elle se réalisera.

Sur le plan de l'événement, ce songe a une double fonction : il contient un événement (l'apparition des femmes et la récitation des formules de malédiction) et il est lui-même événement, dans la mesure où l'enfant est réellement maudit aussi hors du rêve, dans la réalité. De cette façon, le songe oscille entre message (« l'enfant sera maudit ») et événement (l'enfant est réellement maudit). C'est par le rêve que l'événement a lieu. Comme le discours des femmes, le rêve contient donc une qualité performative. Après le réveil, la sentence ne peut plus être changée et le soupir de la servante, « Qu'obtiendra-t-on par la prudence ! », exprime non seulement sa propre conviction, mais aussi celle du lecteur, à savoir que le sort ne se laisse pas influencer. Ad-Dīnawarī joue donc sur les deux perspectives sémiotiques réunies par le songe. Le rêve est un signe pour le rêveur et les figures du récit, mais il est aussi un signe pour le lecteur qui le combinera avec d'autres signes qu'il reçoit de la narration. De cette façon, il sait mieux interpréter le songe de Zubayda.

⁵⁵² ad-Dīnawarī, *al-Aḥbar at-tiwāl*, pp. 383-384.

Sur le plan narratif, le contenu de la malédiction est une prolepse. Le discours des femmes n'est pas symbolique (bien que le langage symbolique ne soit pas rare dans les songes) ; leurs paroles sont, au contraire, assez claires et n'ont, par conséquent, pas besoin d'interprétation sophistiquée. Le message des femmes est donc une sorte de présage anticipant le développement futur de Muḥammad al-Amīn. Le lecteur en déduit que ce songe est d'abord l'illustration du caractère d'al-Amīn et l'élucidation de ses fautes. L'emplacement du songe souligne sa fonction de prémonition, car il ouvre une série de récits présentant Hārūn ar-Rašīd comme doué de prescience quant au sort de ses fils al-Amīn et al-Ma'mūn⁵⁵³. Au dire d'al-Ma'mūn, ar-Rašīd aurait disposé de cette prescience par l'intermédiaire de l'imam 'alīde Mūsā b. Ğa'far b. Muḥammad (Mūsā al-Kāzīm, 128/745-183/799)⁵⁵⁴. Nous avons vu⁵⁵⁵ que cette série d'anecdotes sert idéologiquement à rendre évident le rôle de Hārūn ar-Rašīd dans la présentation des facteurs provoquant la guerre fratricide. Au niveau narratif enfin, tous ces récits ont la fonction de prolepses dans la mesure où ils annoncent un événement futur, à savoir le conflit entre les frères.

Le même rêve se trouve aussi, dans une autre version, dans l'ouvrage d'al-Mas'ūdī:

Quelques chroniqueurs et certains historiens des 'Abbāsides, comme al-Madā'inī, al-'Utbī et d'autres, rapportent que Zubayda, la nuit même où elle devint grosse de Muhammad, rêva que trois femmes entraient dans l'appartement où elle se trouvait et s'asseyaient, deux à sa droite et la troisième à sa gauche. L'une d'elles s'approcha et, posant sa main sur le ventre d'Umm Dja'far [Zubayda], prononça ces paroles : « [Il sera] un roi orgueilleux, prodigue dans ses largesses ; son joug sera lourd et son autorité impitoyable (*malikun faḥmun, 'aẓīm al-baḍl, taqīl al-ḥaml, nakd al-amr*) ». La deuxième, après avoir imité le geste de la première,

⁵⁵³ *Ibid.*, pp. 383-385.

⁵⁵⁴ Sur lui, cf. *EI*², VII, coll. 645b-648b, art. « Mūsā al-Kāzīm », (E. Kohlberg) ; D. M. Donaldson, *The Shi'ite religion*, Londres, 1933, pp. 152-160 ; M. Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, New Haven, Londres, 1985, pp. 39-41 ; H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988, pp. 37-39.

⁵⁵⁵ Voir *supra*, pp. 164-167, 169-170.

s'exprima ainsi : « Un roi malchanceux, sans prestige réel, peu sincère dans son amitié ; il régnera en despote et sera trahi par la fortune (*malikun nāqīṣ al-ğidd, maflūl al-ḥadd, mamḏūq al-wadd, tağūru aḥkāmuhū, wa-taḥunabū ayyāmuhū*) ». La troisième, imitant celle qui l'avait précédée, dit : « Un roi voluptueux, prodigue, assailli par la révolte et avare de justice (*malikun qasṣāf, 'aẓīm al-īlāf, kaṭīr al-ḥilāf, qalīl al-inṣāf*) ».

[Elle poursuit ainsi son récit] : Je me réveillai saisie d'épouvante. La nuit où je mis au monde Muhammad, elles m'apparurent pendant mon sommeil, telles que je les avais vues la première fois ; elles s'assirent à mon chevet et me regardèrent fixement. L'une d'elles me dit alors : « Un arbre verdoyant, une belle plante odoriférante, un jardin florissant (*šağaratun naḍaratun wa-rayḥānatun ġanniyyatun wa-rawḍatun zābiratun*) ». La deuxième continua ainsi : « Une source abondante, mais de brève durée, promptement tarie, et bientôt disparue (*'aynun ġadaqatun, qalīlun labṭuhā, sarī'un fanā'uhā, 'ağīlun dīhābuhā*) ». La troisième : « Ennemi de lui-même, manquant de courage, prompt à la tromperie, il sera renversé du trône. (*'aduwwun li-nafsibi, ḍa'ifun baṣṣuhū, sarī'un ġiṣṣuhū, muzālun 'an 'arṣibi*) » Je me réveillai en sursaut et saisie de frayeur. Une des gouvernantes de ma maison, à qui je racontai ce rêve, me persuada que ce n'était qu'un accident du sommeil, un jeu des démons familiers (*tābi'a*).

Après le sevrage de mon fils Muhammad, une nuit que je me mettais au lit, ayant près de moi le berceau où dormait mon enfant, les trois femmes m'apparurent encore et se dirigèrent vers le berceau. La première prononça ces paroles : « Un roi despote, prodigue, radoteur, prompt à trébucher, dont les [mé]faits auront des effets durables (*malikun ġabbār, mitlāfun mihḏār, ba'īd al-ātār, sarī' al-ītār*) ». La deuxième ajouta : « Contredit dans tous ses discours, vaincu sur le champ de bataille, frustré dans ses désirs, malheureux et accablé de soucis (*nātiqun maḥṣūm wa-muḥāribun mahzūm wa-rāğibun maḥrūm wa-ṣaqqiyyun mahmūm*) ». La troisième acheva ainsi : « Creusez sa tombe, ouvrez son sépulcre, déroulez

son linceul, apprêtez son convoi. Sa mort sera préférable à sa vie (*iḥfirū qabrahū wa-šaqqū laḥdabū wa-ḡabbizū akfānabū wa-a'addū ḡibāzabū fa-inna mawtabū ḥayrun min ḥayātibi*) ». Je me réveillai toute troublée et inquiète du sort de mon fils. En vain les interprètes de songes et les astrologues que je consultai m'assurent qu'il vivrait heureux et durant de longues années, mon cœur rejetait leurs [promesses]. Je finis cependant par me reprocher [ma faiblesse], et je me dis à moi-même : « Est-ce que la tendresse [d'une mère], sa sollicitude, sa prudence peuvent conjurer le destin, et l'affection réussit-elle à repousser le terme fatal ? »⁵⁵⁶.

Si l'on regarde le récit d'al-Mas'ūdī, on constate d'abord que sa version est beaucoup plus élaborée au niveau narratif. Les femmes, dont le nombre est ici de trois, viennent trois fois maudire l'enfant, à trois tournants de son existence. Leurs formules ressemblent certes aux formules d'ad-Dīnawarī par le style (prose rimée) et par une partie du contenu ; cependant, la construction de l'une des formules de malédiction chez al-Mas'ūdī est différente, dans la mesure où elle commence par un énoncé qui rappelle une bénédiction (*šaḡaratun naḍaratun wa-rayḥānatun ḡanniyyatun wa-rawḍatun zābiratun... 'aynun ḡadaqatun*) avant qu'elle ne tourne en malédiction. La triple apparition des femmes offre plus d'occasions au narrateur de rapporter la réaction de Zubayda après le réveil. Elle est très agitée et ne se laisse pas calmer par les onirocrites qui essaient en vain de lui faire croire qu'il s'agit de bons signes pour l'avenir de son fils. Sa réaction, comme la réaction de la servante dans la version d'ad-Dīnawarī, montre qu'elle ne voit pas d'issue pour éviter le malheur annoncé par les femmes.

La fonction pragmatique de ce rêve n'est pas tout à fait la même que chez ad-Dīnawarī, car al-Mas'ūdī est moins intéressé à maintenir l'infailibilité de Hārūn ar-Rašīd qui doit alors être doué de prescience de la guerre fratricide. Dans le récit d'al-Mas'ūdī, le songe de Zubayda se trouve tout au début et ouvre la suite des événements qui se produisent durant le califat d'al-Amīn. Par sa position initiale, le songe est l'explication du comportement d'al-Amīn pendant son règne. En

⁵⁵⁶ al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-dabab*, IV, pp. 261-262, §§ 2621-2623. Traduction de Ch. Pellat, *Les prairies d'or*, IV, pp. 1067-1068.



même temps, les paroles prémonitoires des femmes ouvrent un récit qui sera conclu par l'accomplissement de leur malédiction, c'est-à-dire par la fin d'al-Amīn. Par ce moyen, al-Mas'ūdī aboutit à une forme concise et condensée de la représentation joignant la naissance de Muḥammad al-Amīn à sa fin dramatique⁵⁵⁷.

L'époque de la grossesse ou la naissance d'un enfant est souvent l'occasion de songes de la mère. En tant que signe positif, al-Mas'ūdī rapporte un rêve que Salāma, la mère du deuxième calife 'abbāsīde Abū Ġa'far al-Manṣūr (r. 136/754-158-775), fait quand elle est enceinte de lui. Elle voit un lion sortir de ses entrailles, il s'assied, rugit et remue la queue. Ensuite arrivent des lions de tous les côtés pour se prosterner devant lui⁵⁵⁸. Le sens du rêve est facile à reconnaître. La sortie d'un lion, symbole de la royauté, des entrailles annonce la naissance d'un souverain. Les autres lions représentent d'autres rois qui se soumettent à son autorité. Ce songe est une sorte de sanction de la prise de pouvoir d'al-Manṣūr ; cette sanction semble nécessaire, parce que son accession au califat après le règne de son frère aîné Abū l-'Abbās as-Saffāḥ (r. 132/749-136/754) n'était pas évidente dès le début. Al-Manṣūr doit imposer sa succession contre l'opposition militaire de son oncle 'Abdallāh b. 'Alī. Même après sa défaite militaire, 'Abdallāh b. 'Alī reste un adversaire dangereux⁵⁵⁹ et al-Manṣūr fait bien de se procurer une légitimation supplémentaire. Un songe qui lui promet le règne est une telle légitimation. Mais chez al-Mas'ūdī, ce songe fournit aussi, à cause de sa position dans le récit, une autre légitimation. Dans les pages qui suivent, les prétentions des Umayyades au califat sont systématiquement délégitimées⁵⁶⁰. Dans ce contexte, le rêve de Salāma sert aussi à appuyer la prétention de la dynastie 'abbāsīde à hériter du califat⁵⁶¹.

Un autre exemple du caractère légitimant ou délégitimant de songes est constitué par un rêve du calife al-Mahdī. Il se voit lui-même donner un bâton (*qaḍīb*, c'est aussi un des insignes du calife) à ses deux fils Mūsā (le futur calife al-Hādī) et Hārūn (le futur ar-Raṣīd). Sur le bâton de Mūsā poussent quelques feuilles ; le bâton de Hārūn, en revanche, verdoie entièrement⁵⁶². L'onirocritte interprète le rêve de telle façon que tous les deux deviendront

⁵⁵⁷ Sur ce rêve dans la version d'al-Mas'ūdī, voir aussi T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic historiography*, pp. 61-63.

⁵⁵⁸ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, IV, p. 128, § 2371.

⁵⁵⁹ Cf. J. Lassner, *The shaping of 'Abbāsīd rule*, Princeton, 1980, pp. 19-38 ; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate*, pp. 58-61.

⁵⁶⁰ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dāḥab*, IV, pp. 128-132, §§ 2372-2376.

⁵⁶¹ J. Lassner, *Islamic revolution*, p. 114, ajoute que les prétentions d'al-Manṣūr manquaient de légitimité à cause de l'origine servile de sa mère Salāma – elle était une esclave berbère. Les historiographes apologétiques compensent ce manque par le rêve de Salāma.

⁵⁶² Ce rêve reprend le motif ancien de l'arbre de vie qui est un des signes du roi dans l'Orient ancien. Cf. G. Widengren, *The king and the tree of life*. On notera aussi l'analogie avec le bâton verdoyant d'Aaron dans l'Ancien Testament (Nom. 17:16-26) et le fait que le nom, Aaron, en arabe Hārūn, soit identique.

califes, mais le règne de Mūsā sera court. Le califat de Hārūn ar-Rašīd, par contre, durera longtemps et sera un âge d'or. Ce rêve est rapporté par aṭ-Ṭabarī dans le récit sur le califat d'al-Hādī au moment de sa tentative de modifier l'ordre de succession en faveur de son fils mineur Ġaʿfar au détriment de Hārūn⁵⁶³. Par sa position dans le récit, le songe fait paraître vaine dès le début la tentative d'al-Hādī ; en plus, il délégitime son projet, parce que le califat d'ar-Rašīd paraît certain. En même temps, le rêve fait paraître tout à fait légitime l'effort de Yaḥyā al-Barmakī de sauvegarder le droit de succession de son maître Hārūn ar-Rašīd⁵⁶⁴.

3. Le rêve d'al-Amīn

Un autre songe est rapporté sur al-Amīn. Il s'agit d'un rêve que le calife fait lui-même et qu'il raconte à ses soi-disant conseillers au moment où ils essaient de le persuader d'abandonner le combat et se rendre à Ṭāhīr b. al-Ḥusayn. Ce songe est rapporté par Ibn Aʿtam, par aṭ-Ṭabarī et par le *Kitāb al-ʿuyūn wa-l-ḥadāʾiq* dans la même version, à quelque variantes près, qui sont insignifiantes⁵⁶⁵. Nous traduisons le rêve d'après la version d'aṭ-Ṭabarī. Al-Amīn répond à ses conseillers:

Misérables, je déteste Ṭāhīr, parce que j'ai vu dans un rêve (*fī manāmi*) que je me tenais debout sur un mur en brique, s'élevant jusqu'au ciel, avec un fondement large, tout à fait solide. Je n'avais jamais vu de mur aussi haut, large et solide. Je portais mon habit officiel noir, ma ceinture, mon épée, mon bonnet (*qalansuwatī*) et mes bottines. Mais au pied de ce mur était Ṭāhīr et il ne cessait de battre le fondement du [mur] au point que le mur s'ébranla et que je tombai. En même temps, mon bonnet tomba. Je tire de mauvais augures de Ṭāhīr et me méfie de lui. C'est pourquoi, je ne veux pas sortir [de la ville pour me rendre] auprès de lui. Harṭama, par contre, est notre [fidèle] client (*mawlānā*) et nous le respectons comme un père. J'ai plus de foi et de confiance en lui.

⁵⁶³ aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, III, pp. 576-578. De façon similaire, al-Masʿūdī, *Murūğ aḍ-ḍabab*, IV, pp. 191-195, §§ 2485-2490.

⁵⁶⁴ Cf. S. Moscati, *Le califat d'al-Hādī*, pp. 18-23 ; R. Kimber, « The succession to the caliph Mūsā al-Hādī », in *JAO*, CXXI (2001), pp. 433-437.

⁵⁶⁵ Ibn Aʿtam, *al-Futūḥ*, IV, p. 445 ; aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, III, p. 913 ; *al-ʿuyūn wa-l-ḥadāʾiq*, pp. 338-339.

Les symboles dont ce rêve fait usage sont faciles à déchiffrer. Le mur fort et solide est, dans un sens premier, la ville ronde de Bagdad construite par al-Manṣūr avec une attention particulière pour les défenses⁵⁶⁶. Mais au sens figuré, le mur représente l'état solide dans lequel Hārūn ar-Rašīd transmet l'Empire à son fils Muḥammad al-Amīn. Aussi la situation militaire est-elle au début du conflit entre les deux frères bien meilleure pour al-Amīn que pour al-Ma'mūn. Le travail de sape de Ṭāhir n'a pas besoin d'explication, car c'est lui qui met en déroute les armées d'al-Amīn et fait l'assaut de la ville encerclée où le calife s'est retranché. Al-Amīn porte la tenue officielle du calife : la robe noire des 'Abbāsides, la ceinture portant l'épée d'apparat et le bonnet (*qalansuwa*) qui ne fait pas seulement partie de l'habit officiel, mais est devenu, dès la fin de l'époque umayyade, presque un des insignes du califat, car il remplace la tiare du roi sassanide. Dans un palais dont la construction est attribuée à al-Walīd b. Yazīd, on trouve la sculpture d'une *qalansuwa* en pierre, suspendue à une chaîne, en pierre aussi, au-dessus de la place du calife dans la salle de réception. Dans les palais sassanides déjà, une tiare en or était suspendue au-dessus du trône du roi, parce qu'elle était trop lourde pour être portée par son titulaire⁵⁶⁷. La *qalansuwa*, tout comme la tiare sassanide, représente de cette façon la royauté. Encore en 333/944, quand le calife al-Mustakfi fait son entrée à Bagdad après son avènement, il porte démonstrativement la *qalansuwa* de son père al-Muktafi pour marquer le retour du califat à la famille de son père après une interruption de 36 ans durant lesquels la famille d'al-Muqtadir tenait le califat⁵⁶⁸. C'est un autre exemple dans lequel la *qalansuwa* est un insigne du califat et marque symboliquement la royauté.

Aussi le geste symbolique d'ôter la *qalansuwa* pour destituer le calife comme le fait le gouverneur de la Mecque⁵⁶⁹, montre l'importance de cette coiffure pour

⁵⁶⁶ Sur le caractère de la fondation de Bagdad, voir J. Lassner, *The shaping of 'Abbāsid rule*, pp. 139-241.

⁵⁶⁷ Cf. D. Sourdel, « Questions de cérémonial 'abbaside », in *REI*, XXVIII (1960), pp. 133-134 ; R. Ettinghausen, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic world*, Leyde, 1972, pp. 24-33 ; O. Grabar, « Notes sur les cérémonies umayyades », p. 55 ; R. Hillenbrand, « *La dolce vita* in early Islamic Syria », p. 12. R. Hamilton, *Walid and his friends*, p. 29 et n. 12, l'interprète comme jeu d'esprit et ne veut pas le prendre au sérieux. Pour une illustration, voir *ibid.*, p. 31 (fig. 11).

⁵⁶⁸ al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dābāb*, V, p. 244, § 3536. Cf. H. Büsse, *Chalif und Großkönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrouth, 1969, pp. 23-24.

⁵⁶⁹ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḫ*, III, p. 862.

l'institution du califat. Après avoir constaté qu'al-Amīn a violé le contrat conclu à la Mecque, le gouverneur s'écrie que sa destitution est légale (*ḥalla lanā wa-lakum ḥal'ubū*) et qu'il se défait de lui en effet comme il se défait de sa *qalansuwa* (*innī qad ḥala'tu Muḥammad b. Hārūn min al-ḥilāfa kamā ḥala'tu qalansuwatī ḥādībi min ra'sī*). Un geste semblable est rapporté par al-Mas'ūdī en relation avec l'arbitrage entre 'Alī et Mu'āwiya suite à la bataille de Šiffin. Abū Mūsā, l'arbitre pour le compte de 'Alī, y déclare 'Alī déchu, « comme je me défais de ce turban (*wa-qad ḥala'tu 'Alīyan kamā ḥala'tu 'imāmatī ḥādībi*)⁵⁷⁰. C'est pour cela que la perte du bonnet dans le songe d'al-Amīn n'est pas un hasard mais qu'elle symbolise bien la perte du califat.

La fonction pragmatique du rêve est la même dans les trois récits rapportés par Ibn A'tam, aṭ-Ṭabarī et dans le *Kitāb al-'uyūn wa-l-ḥadā'iq*. Il sert à motiver le refus d'al-Amīn de se rendre à Ṭāhir. Mais le sens du rêve ne s'arrête pas là car, comme le songe de Zubayda, il est un signe pour le rêveur aussi bien que pour le lecteur. Al-Amīn comme rêveur ne comprend pas toute la portée de son rêve lorsqu'il s'en sert pour refuser la capitulation face à Ṭāhir. Al-Amīn interprète le songe dans le sens d'un avertissement pour lui. Il en conclut que le rêve contient, implicitement, une directive à l'action et se garde, par la suite, de s'en remettre aux mains de Ṭāhir. Le lecteur, par contre, sait bien que la chute du mur est un fait accompli dans le rêve et que la chute du calife sera un fait accompli dans la réalité. Pour le lecteur, le songe est aussi bien une prolepse qui lui annonce, tel un présage, la fin du calife. Le lecteur, postulant l'importance de tous les moments de l'action pour l'ensemble de l'histoire⁵⁷¹, s'attend à ce que le présage ne se trouve pas là par hasard, mais s'accomplira nécessairement.

Ce rêve a pourtant une deuxième fonction. Il ouvre une perspective sur la situation psychologique d'al-Amīn⁵⁷². La sévérité de la situation le plonge dans une telle consternation qu'il réfléchit sur sa fin. En même temps, le songe qui

⁵⁷⁰ al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍabab*, III, p. 148, § 1708. Fr.-Chr. Muth, « 'Entsetzte Kalifen': Depositionsverfahren im mittelalterlichen Islam », in *Islam*, LXXV (1998), p. 106, remarque qu'un des gestes symboliques pour destituer un calife était d'enlever le turban, l'anneau ou une chaussure. Pour des exemples, voir A. v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 402.

⁵⁷¹ Sur l'importance et la signification des éléments de l'histoire dans la littérature de fiction et dans l'historiographie, cf. K. Stierle, « Erfahrung und narrative Form », p. 98.

⁵⁷² Sur la fonction des rêves pour décrire de façon narrative la psychologie des figures, cf. R. Scholes & R. Kellogg, *The nature of narrative*, pp. 176-177.

est une vision envoyée par une instance surhumaine pourrait être interprété comme sanction divine de ce qui arrive au calife. Mais il nous semble que ces deux dernières fonctions sont reléguées au second plan derrière la fonction purement narrative du présage. Le lecteur connaissant la fin de l'histoire (et c'est certainement la majorité des lecteurs visés par l'auteur médiéval) y trouve la confirmation de son savoir, le lecteur ignorant du sort d'al-Amīn continue sa lecture avec d'autant plus d'attention, parce qu'il sent la tension du récit.

III. PRÉSAGES

1. Fonctions dans la réalité et dans la littérature

Malgré les réserves du Prophète Muḥammad à l'égard de certaines pratiques divinatoires, la quête de présages et la lecture d'augures sont très courantes dans la culture islamique. La pratique ne provient pas seulement des pratiques populaires païennes⁵⁷³, elle tire aussi son origine du fait que Muḥammad ne condamne pas toutes les pratiques mantiques mais qu'il montre de l'estime pour certaines d'entre elles. La source des présages est double : d'un côté les pratiques divinatoires proprement dites, comme l'ornithomancie ; mais aussi la pratique de tirer des augures de phénomènes divers, soit suivant certaines règles, comme toutes les méthodes du *fa'ʿl* (onomatomancie, clédonisme etc.), soit d'une manière tout à fait accidentelle par l'interprétation d'incidents sans importance aucune pour celui qui n'est pas mu par une inquiétude intérieure qui le porte à attribuer une signification à ces incidents⁵⁷⁴.

Les présages se trouvent donc dans la réalité comme dans la littérature. Dans la littérature, les présages sont d'une importance particulière parce que tout incident du récit est censé avoir une signification pour la suite de l'histoire. Leur fonction est donc très similaire à celles des rêves. Au niveau narratif, les présages sont des prolepses, annonciatrices ou interprétatives. Au niveau sémiotique, ils sont des signes pour les protagonistes du récit ainsi que pour le lecteur. Le lecteur

⁵⁷³ Cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Leipzig, 1927, pp. 200-207.

⁵⁷⁴ Pour l'importance des omens dans la culture islamique ancienne et classique, voir T. Fahd, *La divination arabe*, pp. 431-519.

trouvera souvent plus de présages dans un récit littéraire que les protagonistes, parce qu'il les attend et a tendance à attribuer une signification à des incidents dont les figures de l'histoire ne peuvent connaître l'importance. Cependant, les présages qui nous intéressent par la suite sont tous des présages reconnus comme tels par les protagonistes. Ils sont souvent rendus reconnaissables par les termes *tatayyara bi-* (il en tira mauvais présage) ou *tayamma bi-* (il en tira bon augure). Sur le plan pragmatique, les présages font entrer dans le récit la catégorie du surhumain, que cela soit par le fait religieux ou par la référence au Sort.

2. L'astrologie et la bataille de Rayy

La réalité de l'importance des présages comme des pronostics astrologiques est prouvée par un passage très court de la chronique d'aṭ-Ṭabarī. Avant son départ pour le Ḥurāsān, 'Alī b. 'Īsā est averti par son astrologue qui lui conseille de sonner le départ plus tard, car la phase lunaire lui était défavorable (*law intazarta bi-masīrika šalāḥ al-qamar fa-inna n-nuḥūs 'alayhi 'āliyatun wa-s-su'ūd 'anbū sāqītatun munṣarifatun*). Mais 'Alī b. 'Īsā jette au vent cet avertissement et se met en marche avec son armée⁵⁷⁵. Au niveau narratif, ce pronostic astrologique avertit le lecteur du résultat du conflit armé entre 'Alī b. 'Īsā et Ṭāhir b. al-Ḥusayn, résultat en faveur de ce-dernier, bien sûr. Le signe pour le lecteur et le protagoniste n'est pas le même car, pour le lecteur, il s'achève dans la prolepse en tant qu'anticipation du résultat de la bataille entre les deux adversaires ; pour le général, dans le récit, l'avertissement de l'astrologue est, en revanche, une directive pour l'action. La réaction 'Alī b. 'Īsā, c'est-à-dire le fait qu'il n'en tient pas compte, fait partie de la caractérisation de cette figure dans l'histoire, caractérisation qui sera approfondie quelques pages plus loin⁵⁷⁶ par le refus de toute mesure de prudence. La fonction pragmatique de cet épisode ne peut être isolée des passages dessinant le caractère de 'Alī b. 'Īsā et son rôle auprès de son maître al-Amīn. En s'insérant dans la caractérisation du général, l'épisode fait partie de l'explication de l'échec d'al-Amīn, provoqué par l'impéritie de son entourage.

⁵⁷⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 819.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, pp. 819-825.

3. *al-Amīn au bord du Tigre*

A l'approche de la fin de Muḥammad al-Amīn, les présages se multiplient. Un exemple, qui se trouve chez plusieurs auteurs, en est l'histoire suivante :

On raconte sous l'autorité de Muḥammad b. Rāšid⁵⁷⁷ qu'Ibrāhīm b. al-Mahdī lui raconta qu'il descendit avec Muḥammad, le déchu, dans la cité d'al-Manṣūr (*madīnat Abī Ġa'far*), dans son palais auprès de la Porte dorée (*bāb aḏ-ḏahab*), quand Ṭāhir assiégeait [la ville]. [Ibrāhīm b. al-Mahdī] dit : une nuit, il sortit du palais pour trouver un soulagement de la misère où il se trouvait. Au milieu de la nuit, il se rendit dans le palais al-Qarār au tournant du [canal] aṣ-Ṣarāt, en aval du palais al-Ḥuld. Ensuite, il me fit venir. Il me dit : « O Ibrāhīm, ne vois-tu pas la douceur de cette nuit, la beauté de la lune dans le ciel et son éclat dans l'eau ? » – nous étions sur le bord du Tigre – « As-tu envie de boire un verre ? » Je répondis : « Comme tu veux. Que Dieu fasse de moi ta rançon ! » Il fit venir une coupe [*raṭl*] de vin [*nabīḏ*] et le but. Puis on me fit servir une coupe semblable. [Ibn al-Mahdī] dit : je commençai à chanter sans qu'il me l'eût demandé, parce que je savais qu'il était de mauvaise humeur. Je chantai donc [une pièce] qu'il aimait, comme je le savais. Il me dit alors : « Que dirais-tu s'il y avait quelqu'un pour t'accompagner ? » « Volontiers ! » répondis-je. Il fit venir une des ses servantes favorites du nom de Ḍa'f [« faiblesse »]⁵⁷⁸. Je tirai mauvais augure de son nom, étant donné que nous étions dans cette mauvaise situation. Lorsqu'elle apparut devant lui, il lui ordonna de chanter. Elle chanta alors un poème d'an-Nābiḡa al-Ġa'ḏī⁵⁷⁹:

⁵⁷⁷ Muḥammad b. Rāšid al-Ḥannāq apparaît souvent dans la compagnie d'Ibrāhīm b. al-Mahdī et du musicien Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī, p. ex. aṣ-Ṣūlī, *Aṣ'ār awlād al-ḥulafā'*, éd. J. Heyworth Dunne, Beyrouth, ²1401 h. = 1982, pp. 21-22, 34 ; Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, V, pp. 298-300, 347-350, XVI, pp. 7-8. De plus, il est reconnu comme spécialiste de ce qui se produit dans les cénacles (*maḡālīs*), de ce qui y est chanté et de ce qu'on y boit. Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, V, pp. 426-427. La dernière fois que son nom est mentionné dans les sources est au règne d'al-Mu'taṣim (218/833-227/842). Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, XIX, pp. 245-246.

⁵⁷⁸ Chez Ibn A'īam, elle s'appelle Ṣa'b (« difficile »).

⁵⁷⁹ Mort vers 79/698-699. Cf. *ET*², VII, coll. 842b-843b, art. « al-Nābiḡa al-Dja'ḏī », (A. Arazi).

Par ma vie, Kulayb avait plus de soutien, son crime [?] était plus grand que le tien, et cependant il est souillé de sang.

[Ibn al-Mahdī] dit : ce qu'elle lui chanta l'affligea et il en tira mauvais augure. Il lui ordonna de chanter autre chose et elle chanta :

Leur séparation fait pleurer mes yeux et les attriste ; vraiment, la séparation est pour les amoureux une source de pleurs. Les vicissitudes de leur sort ne finissent pas de se tourner contre eux, au point qu'ils se font périr, car le sort est la source de l'hostilité.

[Al-Amīn] lui dit : « Que Dieu te maudisse ! Ne connais-tu pas d'autres chansons ? » Elle répondit : « Seigneur, j'avais l'intention de chanter seulement [des pièces] que tu aimes, et je ne voulais pas [chanter] ce qui te déplaît. C'est juste ce qui m'est venu à l'esprit. » Puis, elle se mit à chanter une autre chanson :

Par le Seigneur du repos et du mouvement, le trépas a beaucoup de rets. Il n'y aura plus de différence entre la nuit et le jour et les étoiles du ciel ne feront plus leur tour au firmament, sauf pour faire passer les biens d'un roi, captivé par l'amour de ce monde, entre les mains d'un [autre] roi. Mais la royauté du Seigneur du Trône est éternelle, elle n'est ni périssable, ni divisée.

Il lui dit : « Lève-toi, que Dieu te frappe de son courroux ! » [Ibn al-Mahdī] dit : elle se leva alors. [Al-Amīn] avait une coupe en cristal, d'une belle facture ; Muḥammad l'appelait « nez de singe ». Cette coupe se trouvait devant lui, mais quand la servante se leva et se retira, elle la heurta et la brisa.

Ibrāhīm [b. al-Mahdī] dit : il est frappant que nous n'ayons jamais été en compagnie de cette servante, sauf cette fois lorsque ce mauvais

incident se produisit dans notre cénacle. [Al-Amīn] me dit : « Hélas, o Ibrāhīm ! N'as-tu pas vu ce que cette servante a rapporté et ce qui s'est passé avec la coupe ? Je crois, par Dieu, que mon terme est venu ! » « Que Dieu prolonge ta vie, répliquai-je, qu'Il renforce ton royaume, qu'Il te garde et humilie tes ennemis ! » Mais avant la fin de notre dialogue, nous entendîmes une voix [se levant du bord] du Tigre : « L'affaire que vous discutez est décidée (*quḍiya l-amru l-ladī fihī tastaftiyāni*; Cor. 12:41). » Il dit : « Ibrāhīm, n'as-tu pas entendu ce que j'ai entendu ? » « Non, par Dieu, répondis-je, je n'ai rien entendu. » Nous retournâmes alors à notre conversation, lorsque la voix répéta : « L'affaire que vous discutez est décidée. » Il bondit de sa place, monta sur son cheval et rentra dans la ville. Après cet incident, il ne se passa qu'une nuit ou deux jusqu'à son assassinat⁵⁸⁰.

Ce *ḥabar* contient quatre éléments interprétés par les protagonistes comme signes prémonitoires du sort d'al-Amīn. C'est d'abord le nom de la chanteuse signifiant « faiblesse ». Le calife ne semble pas se soucier de ce nom, c'est plutôt son commensal Ibrāhīm b. al-Mahdī qui en tire mauvais augure. Sur le plan narratif, Ibn al-Mahdī s'adresse par sa remarque directement au lecteur et se trouve ainsi quasiment dans le rôle de confident du lecteur qui partage le mauvais sentiment du narrateur. Ibn al-Mahdī raconte cet épisode rétrospectivement à un moment où il connaît le résultat de l'histoire, en tant que narrateur, Ibn al-Mahdī connaît donc l'avenir. En tant que personnage de son propre récit, en revanche, il ne peut avoir de connaissance de l'avenir et sa réaction est tout à fait conforme à ce fait. Mais par la double fonction d'Ibn al-Mahdī comme narrateur homodiégétique, racontant rétrospectivement, et comme personnage du récit, se construit une tension particulièrement sensible en ce qui concerne les présages contenus dans sa narration.

⁵⁸⁰ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 908-911. Parallèles : Ibn A'tam, IV, pp. 442-443 (autre version: pp. 443-444) ; al-Azdī, *Ta'riḥ al-Mawṣil*, pp. 329-339 ; Ibn Hilāl aṣ-Ṣābi', *al-Hafawāt an-nādira*, éd. Ṣ al-Aṣrī, Beyrouth, ²1407 h. = 1987, pp. 10-12 ; *al-Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, pp. 335-337 ; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dīmašq*, XVI, pp. 104-105 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, V, pp. 446-447 ; version remaniée : Abū l-Faraḡ, *al-Aḡānī*, V, pp. 164-166 ; al-Mas'ūdī, *Murūḡ ad-ḍabab*, IV, pp. 266-268, §§ 2631-2634 ; Ibn al-'Imrānī, *al-Inbā' fī ta'riḥ al-ḥulafā'*, pp. 92-93.

Le deuxième signe est la signification des poèmes chantés par la servante. Ils sont mélancoliques, parlent du caractère passager de la royauté de ce monde, mais ils n'annoncent pas explicitement la chute imminente du souverain. Malgré tout, le calife y voit de mauvais augures. Abū l-Faraġ rapporte même que Zubayda, la mère d'al-Amīn, déteste certains vers parce qu'elle en tire mauvais augure pour son fils⁵⁸¹. Une partie de ces vers est contenue dans notre anecdote. La coupe brisée, troisième signe, est interprétée aussi par al-Amīn lui-même qui croit son terme venu. Tous ces signes ne sont compréhensibles que dans la situation où il se trouve, c'est-à-dire le siège de la ville et les forces épuisées du calife. Ils jettent la lumière sur l'état psychique de Muḥammad al-Amīn disposé à voir dans des incidents, insignifiants en eux-même, des signes annonçant son malheur. S'il véhiculait déjà des pensées sur sa fin avant cet épisode, le déroulement de cette séance (il veut chasser ses soucis) en est la preuve. Les présages font ressurgir ces pensées, les craintes d'al-Amīn se concrétisent et apparaissent dans la réaction consternée du calife.

Le quatrième signe est incorporé dans la discussion des deux protagonistes sur la valeur de ces présages. La voix, s'élevant du bord du Tigre, ne décide pas seulement de leur discussion mais fait entrer dans le récit la catégorie du religieux, en faisant référence au Coran (12:41). Dans la sourate Yūsuf, ce verset conclut l'interprétation par Yūsuf des visions de ses deux compagnons de captivité. A l'un, Yūsuf annonce qu'il servira du vin à son maître, à l'autre il prédit le supplice de la croix (Cor. 12:36-42). Comme un *fa'l* tiré du Coran, cette voix se prononce pour la validité des signes. L'introduction d'une nouvelle catégorie, le religieux, sert à décider la question soulevée dans la discussion. En même temps, le verset fait référence à l'interprétation de signes surnaturels, la vision. Mais l'apparition de ce verset coranique annonce aussi que tout ce qui arrive est en accord avec la volonté divine. La fonction pragmatique de cette audition est par là-même d'interpréter les événements entourant la mort d'al-Amīn, de leur donner une signification.

Quelle est la fonction de cet épisode dans son contexte ? Chez tous les historiens, il se trouve directement avant le récit des derniers jours du calife. La fin du passage l'annonce, « après cet incident, il ne se passa qu'une nuit ou deux

⁵⁸¹ Abū l-Faraġ, *al-Aġānī*, XV, pp. 286-287.

jusqu'à son assassinat. » Le lecteur est donc averti de l'issue fatale de la tentative d'al-Amīn de se sauver dans le camp de Hartama. Dès le début, le lecteur est conscient que tous les efforts du calife sont vains. Mais al-Amīn doit le savoir aussi, car c'est lui-même qui a interprété les signes de cette façon (« Je crois, par Dieu, que mon terme est venu. »). Par la suite de l'histoire, le calife affronte les forces du sort, conscient de ne pas être en mesure de les vaincre. Dès le début de sa lutte, il est condamné à l'échec. La reconnaissance que ses efforts sont voués à l'échec est une composante importante de la mise en intrigue du califat d'al-Amīn.

4. La fin d'al-Amīn

Chez at-Ṭabarī, la fin d'al-Amīn est préparée par toute une série de présages. Déjà avant l'épisode commenté ci-dessus, un court passage montre al-Amīn envoyant un domestique lui chercher un repas. L'esclave réussit à trouver quelque chose à manger, mais n'arrive pas à trouver de l'eau pour son maître. Le calife ne boit plus d'eau jusqu'à sa mort, remarque le narrateur. Pour les personnages du récit, cet incident n'est nullement un signe de la mort imminente du calife. Ce n'est qu'un fait alarmant rendant évidente la situation précaire d'al-Amīn. Mais le narrateur, en interprétant l'eau comme symbole de la vie, en fait un signe pour l'avenir et profite de l'occasion pour une prolepse explicite (*fa-mā šariba mā'an ḥattā atā 'alayh*)⁵⁸². Le narrateur devient de cette façon narrateur omniscient (récit non-focalisé sur un personnage). Par son intervention, le narrateur donne à cet épisode une valeur qui ne lui revient pas par lui-même, parce que, de par sa valeur événementielle seule, l'épisode ne vaudrait pas d'être rapporté. On pourrait dire que cette intervention auctoriale attribuée à cet incident la valeur d'un signe qu'il n'a pas pour les personnages du récit.

Dans la version d'Ibn al-ʿImrānī, on ne trouve pas de récipient pour l'eau. Enfin, on la verse dans une cruche à la partie supérieure cassée (*kawz maksūr ar-ra's*)⁵⁸³. Ici, le narrateur ne sort pas de sa perspective interne et ne fait pas de remarque. Les personnages du récit n'en tirent pas non plus mauvais augure. Pour le lecteur, le symbole est pourtant

⁵⁸² at-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 908.

⁵⁸³ Ibn al-ʿImrānī, *al-Inbā' fi ta'riḥ al-ḥulafā'*, p. 93.

clair ; ainsi il n'est pas nécessaire pour le narrateur d'insister sur la valeur symbolique de la « tête » cassée de la cruche.

Le symbole de l'eau est repris chez aṭ-Ṭabarī au début du récit sur la fuite d'al-Amīn. Avant de sortir de son palais, le calife demande à boire ; mais on ne trouve plus d'eau. En chemin vers la porte de la ville, al-Amīn s'arrête auprès du puits de la garde de la porte. Mais l'eau qu'on lui sert là est saumâtre⁵⁸⁴. La série de présages d'aṭ-Ṭabarī se poursuit par le rêve d'al-Amīn, dans lequel il se voit sur un mur sapé par Ṭāhir b. al-Ḥusayn⁵⁸⁵. Nous avons déjà traité de ce songe et il nous reste ici seulement à souligner son caractère de présage de la catastrophe d'al-Amīn. Directement après ce songe, aṭ-Ṭabarī rapporte, sous l'autorité de Muḥammad b. Ismā'īl < Ḥafṣ b. Irmiyā'īl, l'épisode suivant :

Lorsque Muḥammad [al-Amīn] voulut traverser [le Tigre] du palais à al-Qarār pour [gagner] une maison dans le jardin de Mūsā [*bustān Mūsā*] – il y avait un pont à cet endroit – il donna l'ordre d'étendre des tapis dans la salle de réception [*mağlis*] et d'y brûler des parfums.

[Ḥafṣ b. Irmiyā'īl] dit : J'ai passé toute la nuit avec mes serviteurs pour rassembler des essences et du parfum ; nous cueillîmes des pommes, des grenades et des citrons et les déposâmes dans une maison. Je veillai toute la nuit avec mes serviteurs. Quand je fis la prière du matin, je donnai à une vieille femme un morceau d'ambre pesant cent *mitqāls*⁵⁸⁶, [ce qui correspond au poids] d'un melon. Je lui dis : « J'ai veillé et je suis très fatigué. Je vais certainement m'endormir. Pourrais-tu attendre le Commandeur des Croyants ? Quand il s'approchera sur le pont, tu poseras cet ambre sur le brûle-encens. » Je lui donnai un petit brûle-encens en argent avec des charbons et la chargeai de souffler jusqu'au point où tous les charbons s'enflamment. Puis, je montai une des barques et m'endormis.

⁵⁸⁴ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 916-917. Cf. *supra*, p. 184.

⁵⁸⁵ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 913. Cf. *supra*, p. 273.

⁵⁸⁶ Cent *mitqāls* correspondent à 423,3 gr. Cf. W. Hintze, *Islamische Masse und Gewichte*, Leyde, 1955, pp. 1-2.



Je n'entendis rien jusqu'au moment où la vieille femme arriva paniquée pour me réveiller en disant : « Lève-toi, Ḥafṣ ! J'ai un problème. » « Qu'est-ce qu'il y a ? » demandai-je. Elle répondit : « J'ai vu un homme arriver sur le pont. Sa carrure ressemblait exactement à celle du Commandeur des Croyants. Il y avait devant lui et derrière lui un groupe de gens. J'étais certaine qu'il s'agissait du [calife] et j'ai donc brulé l'ambre. Mais lorsqu'il s'est approché, [j'ai remarqué que] c'était 'Abdallāh b. Mūsā⁵⁸⁷. Et maintenant s'approche le [vrai] Commandeur des Croyants ! » [Ḥafṣ] dit : Je l'insultai et la réprimandai. [Ḥafṣ] dit : Et je lui donnai de nouveau [de l'encens] comme auparavant pour qu'elle le brûle en sa présence, ce qu'elle fit. Cette [histoire] fut le début de la fin [*wa-kāna hādā min awā'il al-adbār*]⁵⁸⁸.

Comme dans le récit d'Ibrāhīm b. al-Mahdī sur la chanteuse, Ḥafṣ b. Irmiyā'il raconte cet épisode rétrospectivement et en profite pour lui donner un sens. Par sa remarque conclusive « Cette [histoire] fut le début de la fin. », le narrateur interprète l'incident, en lui-même sans aucune importance. Rien n'indique qu'au moment où cet incident se déroule, l'un des protagonistes en ait tiré un mauvais augure. Al-Amīn n'en a pas connaissance, la vieille est inquiétée par sa propre faute et le narrateur, Ḥafṣ, ne semble avoir compris la signification de cet événement qu'après coup. Seul le lecteur, averti par les présages précédents, se soucie du sort d'al-Amīn, et ceci avant l'observation finale du narrateur (*wa-kāna hādā min awā'il al-adbār*). C'est là aussi l'importance de l'arrangement narratif de l'histoire, histoire que l'on pourrait aussi bien raconter en trois lignes. Par le prélude et le dialogue entre la vieille et Ḥafṣ, le narrateur maintient la tension créée par l'attente du lecteur d'un autre mauvais présage concernant le sort du calife.

⁵⁸⁷ Probablement 'Abdallāh b. Mūsā, le fils du calife al-Hādī. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, p. 580.

⁵⁸⁸ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, III, pp. 913-914.

IV. CONCLUSIONS

Dans ce chapitre, nous avons étudié la référencialité du récit historique au niveau de la métaphore, des songes et des présages. En conclusion de la troisième partie de notre recherche portant sur la narrativité, nous avons souligné, en revenant à la distinction, proposée par H. White, de poésie et noétique, que la narrativité est l'expression de la poésie, qu'elle est figuration du monde, qu'elle relève donc de l'argumentation de l'historien. Mais plus encore que l'arrangement narratif, la référencialité du récit historique, surtout la narration métaphorique, est l'expression du niveau argumentatif du récit. C'est donc à elle que revient pleinement la qualité noétique qui sert à la compréhension de la réalité. Nous avons vu comment l'historien donne, par le langage figuré, une signification aux événements et comment il propose à cet égard une interprétation de l'histoire. C'est en particulier la capacité de condensation de la métaphore qui permet à l'historien de mettre en relief un événement de l'histoire. A ce titre, il lui attache une importance particulière, importance qui demande à être interprétée.

Dans la narration métaphorique, les événements et les personnages ne sont pas considérés dans leur facticité mais c'est la signification de l'événement qui se trouve au centre de l'intérêt. De cette façon, les figures sont surélevées par rapport à leur existence historique et deviennent un modèle à valeur universelle. La narration ne vise donc pas la restitution de la réalité historique mais elle est un moyen pour la compréhension de l'histoire et pour l'instruction du lecteur. Par conséquent, le récit métaphorique ne relève pas du niveau poétique qui veut figurer la réalité, mais du niveau noétique qui essaie de la comprendre.

La référencialité des figures littéraires étudiées dans ce chapitre n'est pas toujours de la même qualité. Les métaphores font référence à un autre niveau du texte, un niveau hors du sens littéral. Les songes et les présages fonctionnent d'une autre manière. Ce n'est pas à un autre niveau du texte qu'ils renvoient – sauf dans les passages où de la matière métaphorique est mise en valeur, notamment dans les songes – c'est plutôt à un autre élément de l'histoire (dans le sens de diégèse) qu'ils font référence. Les présages réfèrent à un événement futur de l'histoire mais cet événement se trouve, bien sûr, au même niveau du fil de l'histoire. C'est par leur qualité de signe que ces figures ont la faculté de remplir cette fonction. Mais le signe est lié à un référent et à un signifié. Le référent est l'autre épisode du texte, le signifié, par contre, se trouve hors de la narration

propre. Le signifié est, en effet, l'interprétation du texte proposée par l'historien, ou, dans les termes de W. Iser, il relève de l'imaginaire. La référencialité des songes et des présages est donc dédoublée : au niveau de la narration, ils renvoient à un autre élément de l'histoire; à niveau plus élevé, en revanche, ils suggèrent une interprétation de cette même histoire.

Enfin, il faut noter une autre fonction des songes, fonction qu'ils remplissent en leur qualité de motif littéraire. Dans le cadre de ce travail, il ne nous a pas été possible de traiter du motif littéraire d'une façon systématique ; néanmoins, nous avons relevé, à plusieurs reprises, le caractère de motif d'un récit donné. Le rêve, notamment le rêve en relation avec la souveraineté, est un tel motif littéraire. Le motif, lui aussi, a un caractère référentiel et c'est pour cela que nous le mentionnons ici, car il renvoie, en effet, à d'autres textes faisant usage du même motif. On pourrait donc parler de l'interréférencialité des textes. De cette façon, des textes différents faisant référence l'un à l'autre, naît un discours. Par la mise en valeur d'un même motif, les textes de l'historiographie médiévale s'intègrent dans ce discours plus vaste que l'écriture de l'histoire, comprenant aussi les sciences religieuses et la littérature d'*adab*.

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

Note d'orientation

Dans cette dernière partie, il convient de faire le résumé des résultats auxquels nous sommes parvenus dans les parties analytiques précédentes. Il ne sera pourtant pas nécessaire de répéter tout ce qui a été retenu jusqu'ici, les détails se trouvant dans les conclusions à la fin des trois parties portant sur la conception et la configuration de l'histoire, sur la narrativité et sur la référencialité. Après l'analyse, il nous reste toutefois à faire la synthèse des résultats de la question qui conduisait nos recherches, à savoir le problème de l'entrée de la fiction dans le récit de l'histoire. La synthèse mettra l'accent sur certains phénomènes qui se trouvent dans les textes d'histoire, tels la mise en perspective et l'interprétation des événements du passé par l'historien, la configuration du récit, la prise de position de l'historien dans un débat, l'instruction morale et la conceptualisation de l'histoire. Nous concluons dans l'épilogue par une réflexion sur l'importance de la triade, établie par Wolfgang Iser, du réel, du fictif et de l'imaginaire dans le récit d'histoire, conclusion qui est une tentative de répondre à la question se trouvant à l'origine de ce travail.

I. STRUCTURES NARRATIVES

Mise en perspective

Dans l'introduction au présent travail, nous avons posé le problème des structures discursives des textes historiographiques. La présence de ces structures se manifeste de la manière la plus évidente dans les structures narratives du récit historique. Il s'agit bien d'un véritable récit qui dépasse de loin le simple

enregistrement de données historiques, organisé, par exemple, de façon annalistique. L'arrangement du récit historique, nous l'avons montré à travers trois exemples, ne se limite pas à un compte-rendu des faits historiques par la voix narrative de l'historien. Les récits font usage, à l'inverse, de toute la gamme des techniques narratives qui nous sont connues du récit en prose (cf. le système de G. Genette). Les événements ne sont pas seulement rapportés en récit sommaire par la voix de l'historien, le récit accorde souvent la place aux dialogues entre les personnages et aux pauses descriptives. Non seulement ces interpolations au récit des faits n'ont rien d'événementiel, elles sont de plus des ajouts de l'auteur au cours des événements du passé. Ce sont surtout les dialogues qui ne témoignent pas de la facticité historique, mais plutôt de l'imagination de l'historien qui se permet de les ajouter au récit des faits. Toutefois, tout ce qui n'est pas compte-rendu de *res gestae* au sens strict du terme est l'illustration des celles-ci de la part du narrateur. Or, pour illustrer un événement, il faut jeter la lumière sur lui et cette lumière vient nécessairement d'une certaine direction. L'illustration est donc l'expression du lieu du narrateur et définit, par conséquent, sa perspective sur les événements du passé.

Interprétation des événements

Dans les textes historiques que nous avons étudiés, le récit est souvent focalisé sur un personnage de l'histoire. C'est la forme du *ḥabar* qui est à l'origine de ce phénomène, parce que les *abḥār* sont rapportés par des narrateurs non identiques à l'historien, auteur de la compilation des *abḥār*. Les narrateurs du *ḥabar* sont souvent des témoins oculaires qui prenaient part personnellement aux événements. Par la focalisation interne, l'historien renonce volontairement à une position au-dessus des événements, position qui est la condition de son objectivité. En ce faisant, il choisit une perspective nécessairement limitée. De plus, le récit est soumis à la subjectivité de ce narrateur-témoin qui est plus ou moins affecté par les événements ; les événements sont donc l'objet de son interprétation. Mais ceci n'est pas nécessairement un désavantage pour l'historien, parce qu'il est, de cette façon, en mesure de proposer une interprétation de l'histoire de la bouche du narrateur intradiégétique. Cette interprétation fait d'autant plus autorité qu'elle provient d'un témoin des événements.

Le narrateur-témoin est donc le moyen pour l'historien de donner une interprétation qu'il ne peut pas prononcer, de par la convention du genre, semble-t-il, sous sa propre autorité.

Ces deux aspects témoignent donc évidemment de la mise en perspective des événements historiques et de l'interprétation, mais ils sont, de concert avec l'arrangement chronologique de la narration, l'expression du fait que la matière historique est soumise à la volonté de l'historien de l'arranger selon sa conception narrative. Par conséquent, l'historien se considère autorisé à disposer de sa matière pour lui donner une forme. Cette forme est d'abord narrative, mais l'aspect artistique de l'élaboration narrative n'est nullement le seul qui soit intentionné par l'historien. Il vise aussi à l'interprétation, comme nous l'avons vu, et à la caractérisation des personnages.

Caractérisation des personnages

Dans la partie sur l'arrangement narratif des récits historiques, nous avons constaté que beaucoup de dialogues et d'autres éléments de la narration servent à la caractérisation des personnages. Dans ces récits, le caractère est moins l'expression de la profondeur psychologique des personnages mais remplit d'autres fonctions. Il peut servir, d'abord, à lier le personnage à un certain type, connu d'autres textes de la littérature médiévale. Il ne s'agit donc pas d'un caractère individuel, mais d'un caractère typique, formé selon le modèle d'un archétype. D'un autre côté, nous avons constaté un caractère individuel dans certaines représentations d'al-Amīn. Ce caractère est destiné à faire naître chez le lecteur de la sympathie ou de l'antipathie à l'égard des personnages. Cette caractérisation est, par conséquent, l'expression d'un jugement prononcé par l'historien sur l'un des protagonistes. Une fonction du caractère en général est, enfin, d'expliquer la raison pour laquelle un certain événement ou une certaine réaction a eu lieu. C'est pourquoi l'on peut dire que la caractérisation n'est pas une fin en soi, mais qu'elle témoigne d'une argumentation dans les catégories de l'intelligence narrative.

Quel est, en somme, l'effet de l'arrangement narratif d'événements historiques? Dans les exemples considérés dans la troisième partie de cette recherche, le but poursuivi par l'historien avec l'arrangement narratif de son matériel

ne se borne pas à la reproduction en termes narratifs d'une suite d'événements du passé. L'élaboration narrative des récits vise plutôt à donner aux événements un sens, de construire de la signification dans l'histoire. A ce titre, les événements acquièrent la qualité de signes, dans un sens sémiotique du terme, qualité qui ne leur revient pas par nature mais qui leur est surajoutée par l'historien.

II. STRUCTURES RÉFÉRENTIELLES

Compréhension d'ensemble

Plus encore que l'arrangement purement narratif, la référentialité du récit historique est la preuve de la volonté de l'historien d'interpréter l'histoire. Le récit métaphorique ne vise pas la spécificité des événements, mais leur validité universelle. Par là, il restitue, à un niveau plus élevé, le sens primaire suspendu d'un événement. Un récit qui ne déploie sa pleine signification que par une lecture tenant compte du sens métaphorique ne peut prétendre relever uniquement de la facticité, bien sûr. Il ne peut donc avoir pour fonction que de donner un sens à un événement du passé. Cela est toutefois l'expression d'une conception de l'histoire, selon laquelle l'histoire n'est pas une suite accidentelle d'incidents mais qu'elle est douée de sens. Le langage figuré d'un certain nombre de récits est l'actualisation de ce sens dans un certain contexte. Compris de cette façon, un récit métaphorique ouvre au lecteur de nouvelles perspectives parce qu'il se retrouve au-dessus des faits historiques isolés, à un niveau qui lui permet de comprendre l'ensemble de l'histoire racontée dans les épisodes particuliers.

Mais, comme l'analyse l'a montré, le sens de l'histoire n'est pas le même pour chaque historien. Il ne s'ouvre à l'historien que par l'interprétation des faits historiques. Cette interprétation est nécessairement influencée par des pré-compréhensions que l'historien a acquises selon ses expériences et en liaison avec sa conception du monde. Le langage figuré et le récit métaphorique sont un moyen d'exprimer cette interprétation. Si les figurations des structures narratives sont le moyen d'exprimer l'interprétation d'un événement ou d'une partie de l'histoire, les références, de nature métaphorique ou autre, sont en mesure de comprendre l'histoire dans son ensemble. Si l'historien se sert alors de ces références, il attribue à l'histoire un sens et rend significatif pour cette histoire chaque événement raconté.

III. STRUCTURES PARADIGMATIQUES

Configuration du récit

Les structures paradigmatiques se manifestent dans la configuration du récit (donc la mise en intrigue) et dans la conceptualisation de l'histoire. Nous avons constaté dans la deuxième partie de la présente recherche que l'histoire racontée (l'intrigue) est tout à fait différente en fonction de la représentation de chaque historien. Pour donner des exemples, reprenons la représentation d'al-Walid : c'est une fois (Ibn A'tam) l'histoire de l'insurrection du 'Alide Yaḥyā b. Zayd et de la réaction des autorités califales qui est racontée, en comparant entre le caractère de Yaḥyā et celui du calife al-Walid. Dans d'autres représentations (*Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* et *ad-Dīnawarī*), c'est le conflit entre le calife et Ḥālid al-Qasrī qui se trouve au centre de l'intrigue. Ces représentations sont le résultat d'interprétations différentes de l'histoire, elles sont donc le produit de la réflexion d'un historien critique, jugeant la valeur de ses sources et liant les événements à des causes, des effets et des desseins différents. En ce qui concerne la représentation du califat d'al-Amīn, les configurations ne sont pas aussi différentes que celles du récit sur al-Walid. Il s'agit quand même, dans une partie des représentations, d'un conflit entre les deux frères 'abbāsides portant eux-mêmes la responsabilité de la guerre fratricide. Une autre partie nous met en présence d'une configuration faisant apparaître les conseillers des frères comme véritables porteurs de l'action. La responsabilité de la guerre civile incombe donc à ceux-ci et non au calife à Bagdad et à son frère au Ḥurāsān. Dans un troisième courant de l'historiographie, Hārūn ar-Rašīd se trouve au centre du récit, parce qu'il est à l'origine du règlement de la succession. Dans ces représentations, ce sont moins les deux frères qui se trouvent au centre de l'intérêt, c'est plutôt le destin issu de l'arrangement d'ar-Rašīd qui constitue l'intrigue du récit.

C'est la focalisation de l'historien sur une partie des données historiques et leur mise en relief qui est à la base de la mise en intrigue de l'histoire. En fonction de cette configuration, la valeur des événements isolés varie, ainsi que leur importance pour l'intrigue. C'est donc bien par l'intrigue qu'un événement donné acquiert sa signification pour l'histoire, une signification particulière différente dans chaque représentation, c'est-à-dire dans chaque configuration de l'histoire. Nous voyons alors clairement ce que nous avons constaté au début de ce travail,

à savoir qu'à un événement historique ne revient qu'un horizon de signification potentielle, et non une signification absolue toujours identique. Ce potentiel est actualisé différemment par les historiens. Ou encore, en d'autres termes, les faits, relatés par l'historien et intégrés dans un récit, fonctionnent comme des indices renvoyant au niveau paradigmatique de l'histoire. Par l'existence du niveau paradigmatique, l'intrigue, les données apparaissent comme un tout et la dimension configurante garantit que les épisodes de l'histoire conduisent à la fin qui a ainsi valeur de conclusion.

Les intrigues des récits sont mises en œuvre par différents personnages ou, plus précisément, par différents porteurs d'action. Les porteurs de l'action peuvent être soit des personnages soit d'autres entités, comme des tribus. Chez ad-Dīnawarī, par exemple, les fédérations tribales sont les véritables protagonistes du récit sur al-Walīd. Les individus sont soumis, dans cette représentation, aux lois réglant les relations entre les tribus. Dans la représentation d'al-Amīn, nous avons constaté que les porteurs de l'action sont soit le calife al-Amīn et son demi-frère al-Ma'mūn, soit leurs conseillers.

Conceptualisation de l'histoire

Derrière les configurations du récit se trouvent des concepts. Pour ad-Dīnawarī, c'est un concept selon lequel les tribus sont les unités primaires de l'organisation sociale; elles sont bien définies et leur interaction suit certaines règles immuables. Ce concept est très répandu dans l'historiographie arabe médiévale et nous avons pu montrer que la représentation d'ad-Dīnawarī en est particulièrement influencée, du moins pour l'époque en question. Quant aux concepts qui se trouvent derrière les représentations d'al-Amīn et ses conseillers, il faut remarquer qu'ils reflètent les idées que les historiens se font de la fonction du calife et de ses responsabilités politiques. S'il ne tient pas en mains le pouvoir politique, cela peut porter atteinte à sa légitimation, d'une part ; mais d'autre part, ce fait peut aussi bien dispenser le calife de la responsabilité de la guerre civile. L'interprétation dépend donc de l'ensemble de l'histoire et de sa configuration.

La configuration du récit peut révéler aussi des concepts éthiques de l'historien. Si les figures d'al-Walīd et de Ḥālīd al-Qasrī sont juxtaposées sous le titre de la loyauté de Ḥālīd et de l'injustice d'al-Walīd, cela montre l'importance que l'historien

assigne aux valeurs de loyauté et de justice, particulièrement pour la charge du calife et pour la bonne direction des affaires tribales. De même, le sujet de la rupture du protocole de la Mecque par al-Amīn met en relief l'importance, pour la direction de l'État, de la fidélité aux traités, parce que la loyauté des propres partisans dépend de la fidélité à laquelle leur seigneur s'engage dans les relations avec ses pairs.

À côté des concepts éthiques, le récit fait souvent référence à des concepts religieux ou politico-religieux. Ce sont tout particulièrement les motifs qui font appel à ce type de concepts. Nous avons trouvé, à plusieurs reprises, des références au sujet coranique de Pharaon : al-Walīd est comparé à ce modèle d'un souverain orgueilleux et injuste. Un autre motif est al-Walīd lisant le Coran au moment de son assassinat. Par la référence au meurtre de 'Uṭmān, l'historien exprime les parallèles entre la situation de la communauté islamique après le meurtre du troisième calife et celui du calife marwānide, car après ces deux actes de violence, la dissension éclate entre les Musulmans (*fitna*). Les motifs de la bataille de Badr et de l'appel à une *ṣūrā* fonctionnent de façon similaire. Tous ces motifs reflètent des concepts politico-religieux des historiens par lesquels ils comprennent certains événements de l'histoire. Il est donc évident que l'histoire n'est pas rapportée dans sa suite événementielle, mais que les événements sont soumis à la conception de l'histoire née de la pré-compréhension du monde par laquelle l'historien s'approche de sa matière.

IV. INTENTIONNALITÉ

Beaucoup de ce qui a été dit jusqu'ici sur les structures narratives, référentielles et paradigmatiques renvoie aussi à l'intention de l'historien. Au niveau des structures narratives, nous avons constaté que les personnages du récit sont caractérisés à l'aide de différentes techniques narratives. Cette caractérisation n'est, bien sûr, pas une fin en soi, mais elle sert à la proposition d'ensemble, intentionnée par l'historien. Le caractère des personnages est destiné à les lier à certains rôles et à développer, chez le lecteur, de la sympathie ou de l'antipathie à leur égard. Un exemple : le prince héritier al-Walīd b. Yazīd et son oncle, le calife Hišām, sont caractérisés de la façon suivante : Hišām se trouve dans le rôle du plus fort, alors que la situation d'al-Walīd à l'égard de son oncle est plus

précaire; c'est la configuration du récit qui met en relief cette constellation, mais elle est thématisée aussi par les protagonistes dans leurs discours. De cette façon, la sympathie du lecteur est dirigée vers le prince al-Walīd.

Instruction morale

Pour décrire l'intention générale des historiens dans la représentation d'al-Walīd, il faut noter tout d'abord l'instruction morale. L'instruction morale peut se faire par plusieurs moyens. D'abord, l'historien peut fournir, par la configuration du récit, un cadre moral par lequel les protagonistes peuvent être jugés. Un cadre moral se trouve dans les récits du *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa* et d'ad-Dīnawarī sous la forme de la juxtaposition des figures d'al-Walīd et de Ḥālīd al-Qasrī. Ce sont les valeurs éthiques représentées par ces deux personnages qui fournissent ce cadre et c'est à partir de ces valeurs que les protagonistes sont jugés.

Un autre moyen destiné à l'instruction morale est l'exemplification des personnages. Aṭ-Ṭabarī et Ibn al-Ġawzī notamment se servent de ce moyen dans leurs représentations d'al-Walīd b. Yazīd. Aṭ-Ṭabarī établit, dans ses commentaires, une relation étroite entre la conduite morale d'al-Walīd et son assassinat pour donner au personnage du calife un caractère exemplaire. Cela n'est pas seulement un jugement sur la personne du calife, c'est aussi une instruction morale destinée au lecteur. De même, les motifs de l'histoire coranique et prophétique choisis par Ibn al-Ġawzī sont l'expression d'un concept religieux, car il vise à faire apparaître al-Walīd comme le calife orgueilleux par excellence. Dans sa présentation, la figure du calife est exemplaire, de même que le comportement de ses adversaires. Le récit d'Ibn al-Ġawzī n'est donc pas seulement un récit des faits du passé, il a une signification pour le présent du lecteur. La présentation est aussi bien récit historique qu'exhortation morale destinée à stimuler le lecteur à avoir un comportement semblable à celui des adversaires d'al-Walīd.

Prise de position

Chez al-Mas'ūdī, on trouve dans les représentations des deux califes, al-Walīd et al-Amīn, la discussion de la légitimité de leur pouvoir et des prétentions d'autres personnages. Dans la représentation d'al-Walīd, les prétentions des

familles des Marwānides et des Banū l-ʿĀṣ sont discutées par l'allégorie des courses de chevaux. Quant à al-Amīn et al-Ma'mūn, la légitimité de leurs prétentions à l'héritage de leur père Hārūn ar-Rašīd est mise en question par la discussion de l'héritier du prophète Ibrāhīm. Il est donc évident qu'al-Mas'ūdī ne s'intéresse là pas tellement à l'écriture d'une histoire événementielle, mais que sa représentation est une prise de position dans un débat. Or, sa contribution à ce débat est complexe, parce qu'il ne se prononce pas directement pour l'un des partis, mais qu'il tient compte des deux positions, les met en question et, à la fin, il ne prend pas parti du tout, du moins dans le cas d'al-Amīn.

Si l'on compare les représentations des deux califes, on constate que la représentation d'al-Walīd est souvent employée par les historiens pour donner une leçon morale ou pour exemplifier une vertu ou un vice, dans un sens éthique. L'historien utilise donc la figure d'al-Walīd pour ses propres desseins. Le contraire semble être le cas dans les représentations d'al-Amīn. Le conflit fratricide demande apparemment de l'historien une prise de position pour ou contre al-Amīn. Cela n'exclut pas que la figure d'al-Amīn soit utilisée pour démontrer tel ou tel trait de caractère ou pour illustrer telle ou telle situation politique ou militaire. Mais la question prépondérante dans toutes les représentations de son règne est celle de la responsabilité de la guerre civile et des calamités qui ont touché la communauté islamique dans ce contexte. Nous avons décelé plusieurs approches différentes pour résoudre ce problème. Ad-Dīnawarī se sent obligé, semble-t-il, d'exempter Hārūn ar-Rašīd de la responsabilité de la discorde qui éclate entre ses fils. C'est Hārūn qui a dressé le règlement de la succession et c'est pourquoi une partie de la responsabilité pourrait incomber sur lui. La première partie du chapitre sur al-Amīn dans l'ouvrage d'ad-Dīnawarī est destinée à démontrer que Hārūn ar-Rašīd est bien conscient du danger que ses arrangements contiennent. Il n'y peut toutefois rien, parce qu'il ne peut pas, lui non plus, arrêter le cours prédestiné de l'histoire. D'autres historiens se déclarent plus directement pour al-Amīn (Ibn A'tam) ou pour al-Ma'mūn (*Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*). Ces prises de position apparaissent toujours par l'accusation de l'un des partis d'avoir rompu ses engagements envers l'autre ou par la déculpabilisation de cette accusation. Dans ce sens, les représentations affirmant l'influence prépondérante des conseillers sur la politique d'al-Amīn ou d'al-Ma'mūn sont bien destinées à disculper l'un des frères ou les deux de leur responsabilité de la guerre civile;

les récits affirmant l'intérêt personnel d'un des frères d'entrer en conflit ont le but contraire. Il n'y a, parmi les historiens, qu'une seule exception ne prenant pas position dans ce sens: aṭ-Ṭabarī. Son intention est une autre: il ne s'intéresse évidemment pas à décider la question de culpabilité. Il veut, à l'inverse, trouver un chemin pour sortir du cercle d'accusation et de réplique. Sa vision de l'histoire est celle d'une communauté islamique unique ; la dissension à la suite de la succession de Hārūn ar-Rašīd et du régicide pose donc problème. Aṭ-Ṭabarī s'engage à remédier aux blessures infligées à la communauté par cette dissension, en respectant les arguments des deux partis et en montrant, de cette manière, que la question de la responsabilité ne peut pas être décidée de façon définitive.

Ce paragraphe sur les intentions, poursuivies par les historiens dans leurs représentations du passé, montre que la réalité historique dans sa facticité n'est point le seul objectif de l'historiographie médiévale. Elle en est une partie considérable certes, le plus important est cependant la signification du passé pour le présent de l'historien. Cette signification peut avoir deux sens : le sens d'un avertissement, si les personnages historiques servent d'exemples, positif ou négatif, d'une attitude ou d'un comportement et si le lecteur est invité à suivre ou à éviter cet exemple. L'histoire peut aussi avoir une signification pour le présent, si les événements du passé continuent à agir sur le présent. Il semble que la guerre fratricide entre al-Amīn et al-Ma'mūn ait joué un tel rôle, parce que les historiens se sentent tous obligés soit à décider la question de la responsabilité soit à l'éviter expressément. Le parti pris des historiens montre que cette question, et par là les événements du passé, sont toujours actuels et n'ont pas encore perdu leur signification en tant que question politique. De cette façon, ils dirigent l'intention de l'historien qui est à la base de sa représentation de l'histoire.

V. ÉPILOGUE : HISTOIRE ET FICTION

A la fin de ce travail se pose la question de la relation entre l'histoire et la fiction. Il est évident que les textes fictifs ne renoncent pas à présenter aussi la réalité. Au même titre, les textes déclarant ne pas relever de la fiction n'excluent pas complètement des éléments fictifs de leur représentation de la réalité. Cette relation est assez bien étudiée pour la littérature de fiction ; Wolfgang Iser

notamment s'est acquis des mérites à ce sujet. Mais pour l'historiographie, donc un genre non fictif par définition, le rapport entre réalité et fiction est beaucoup moins éclairé. Dans les lignes suivantes, nous analyserons dans quelle mesure les propositions de W. Iser⁵⁸⁹ sur le rôle de la fiction dans la littérature fictive valent aussi pour l'historiographie. Cela n'implique pas, cependant, que nous voulions effacer les frontières entre la littérature de fiction et le récit de l'histoire. Nous expliquerons plus tard pourquoi nous gardons cette distinction et en quoi elle consiste.

Nous avons constaté, avec W. Iser, que des textes fictifs contiennent des éléments relevant de la fiction aussi bien que du réel, les deux aspects apparaissent donc mêlés. Or il n'y a pas vraiment opposition entre ces deux composants du texte. Il faut dire plutôt que le composant fictif est le médiateur entre le réel, que le texte contient presque nécessairement, et l'imaginaire. W. Iser remplace donc l'opposition du fictif et du réel par la triade du réel, du fictif et de l'imaginaire. D'une part, la fiction est la reproduction de la réalité. Mais souvent, la fiction ne peut pas être déduite de la réalité reproduite; dans ce cas, elle met en valeur l'imaginaire prenant forme par l'acte de fiction. De cette façon, la réalité reproduite acquiert la qualité d'un signifiant, alors que l'imaginaire constitue l'imaginabilité du signifié. Par cela, la réalité dépasse sa détermination, parce que la qualité de signifiant ne lui est pas originaire. L'acte de fiction est donc la transition entre ces deux fonctions du réel. D'autre part, la fiction médiatise aussi la transition de l'imaginaire qui est, à l'origine, amorphe, indéterminé et inintentionné, à un stade où il est lié à une forme et à une intention particulière⁵⁹⁰.

L'historien est, nous l'avons vu, dans une position similaire à celle d'un auteur de textes de fiction dans la mesure où il dispose, à l'intérieur de certaines limites, de la matière historique, comme l'auteur de fiction dispose de sa matière. Par là, on peut se poser la question de ce que les notions de réel, de fictif et d'imaginaire veulent dire dans le cadre d'un récit historique. La notion de réel ne pose pas de problème ; il est le même que pour le récit fictif, sauf, peut-être, qu'il s'applique, par définition, à la réalité du passé et non à la réalité tout entière. En ce qui concerne la fiction, ses fonctions sont décrites par W. Iser comme la sélection

⁵⁸⁹ Voir W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, pp. 18-51.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 18-22.

et la combinaison. L'auteur choisit, à partir des systèmes existants, des éléments de la réalité, déliés des structures sémantiques et systématiques des systèmes réels. La sélection définit de nouveaux champs de référence dans lesquels les éléments réels sont intégrés. Quant au récit historique, nous avons trouvé le même processus, parce que l'historien doit choisir, à partir des données contenues par le champ historique, des éléments pour les placer dans un nouveau système de référence. Ne sont retenues par l'historien que les données qui trouvent une place dans ce système et s'y intègrent. Cette sélection, opérée par l'historien, est donc déjà un acte de fiction. Cet acte de fiction est exactement le même pour l'historien que pour l'auteur de littérature de fiction.

La deuxième fonction de l'acte de fiction est la combinaison. Elle correspond, au niveau intratextuel, à ce qu'est la sélection au niveau de la relation du texte au monde du réel. La combinaison organise les figures et leurs actions. Dans les termes que nous avons proposés au début du présent travail, cela correspond à la configuration du récit. Cette configuration se trouve également, nous l'avons montré, dans le récit historique. Comme la combinaison, la configuration construit des relations entre les divers éléments du récit. Le réseau de ces relations et références fait naître la paradigmatique du texte. L'importance des structures paradigmatiques dans le récit historique, comme nous l'avons examiné dans les chapitres précédents, montre la présence de cette fonction de la fiction dans les textes de l'historiographie également.

Jusqu'à présent, nous n'avons étudié que l'influence de la fiction sur le réel. C'était d'autant plus évident, parce que le réel du récit de fiction ne se distingue pas, dans son essence, du réel du récit de l'histoire. Mais de quelle nature l'influence du fictif sur l'imaginaire est-elle et qu'est cet imaginaire pour le récit historique ? Pour W. Iser, la sélection en tant que fonction du fictif sert à l'expression d'une intention. La mise en relief, née de la sélection, d'un certain système de sens rend compte de l'intentionnalité du texte. Or cette intentionnalité n'existe pas dans le monde du réel ; c'est pourquoi elle fait partie de l'imaginaire. Née d'un acte de fiction, elle est une forme de transition du réel à l'imaginaire, en transformant les champs de référence du texte en la matière de sa manifestation et en développant l'imaginaire en la condition de son imaginabilité.

Ce qui distingue le récit historique du récit de fiction, c'est que ce dernier vise à renvoyer à quelque chose qui n'est pas compris dans le réel. C'est par là que

l'imaginaire fait son entrée. Dans le récit historique, à l'inverse, le renvoi à quelque chose hors du monde du réel est contesté. On pourrait dire, par conséquent, que c'est la présence de l'imaginaire qui est contestée dans le récit historique. Ou plus précisément, le récit historique confond l'imaginaire au réel. L'imaginaire n'est donc pas totalement absent de textes historiques, mais le genre historique affirme implicitement que l'imaginaire est quelque chose d'inhérent au réel.

Cela a une implication pour la troisième marque distinctive de la fiction selon W. Iser. La littérature de fiction signale, dans un sens large du terme, son caractère fictif. Il est évident que le récit historique fait exactement le contraire ; il affirme de ne pas être fictif. La littérature de fiction invite le lecteur à considérer le monde représenté, comme si il était un monde réel. Le texte historique, à l'inverse, prétend reproduire un monde réel, ou plus précisément, *le* monde réel. Selon W. Iser, la dissimulation du caractère fictif d'un discours a pour fonction de garantir l'explication intentionnée par le texte. Cela ne vise pas à tromper le lecteur. L'illusion de la réalité est nécessaire pour que la fiction puisse fonctionner comme condition transcendante de la constitution de réalité. Il faut donc conclure que le discours historique constitue l'histoire, qu'il constitue alors son propre objet. Roland Barthes ne déclare-t-il pas que « le discours historique est essentiellement élaboration idéologique, ou, pour être plus précis, imaginaire, s'il est vrai que l'imaginaire est le langage par lequel l'énonçant d'un discours (...) « remplit » le sujet de l'énonciation »⁵⁹¹ ?

En entrant en lecture d'un texte fictif, le lecteur conclut un pacte avec l'auteur et accepte de comprendre le monde du texte comme si ce monde était un monde réel. La fictionnalité indique que ce qui est représenté n'est pas identique à ce qui est à entendre par le texte. Cela ne veut pas dire que le sens primaire de la représentation soit suspendu dans le texte fictif, mais il est élargi par le renvoi à l'imaginaire⁵⁹². Il est évident que le pacte de lecture entre un historiographe et son lecteur est un autre. Nous proposons ici de le définir comme suit : entrer en lecture implique, dans le cas de l'historiographie, accepter que l'imaginaire de l'historien fait partie du réel historique, ou, autrement dit, que le réel historique porte en lui le renvoi à l'imaginaire. Ce renvoi lui est inhérent et ne peut pas en

⁵⁹¹ R. Barthes, « Le discours de l'histoire », p. 425. Cf. notre introduction, p. 27.

⁵⁹² W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, pp. 40-42.

être séparé⁵⁹³. Dans l'histoire culturelle de l'Occident, ce pacte a été formulé par l'expression *Historia est vitae magistra*, dans celle de l'Orient par « *la-ḡad kāna fī qīṣāṣihim ʿibratun li-ūlā l-albāb*, dans leurs histoires se trouve certes un Enseignement pour ceux doués d'esprit » (Cor. 12:111).

⁵⁹³ Notre définition du pacte de lecture dépasse par-là celle de P. Ricoeur qui est concentrée sur la narrativité : « [...] l'auteur et le lecteur d'un texte historique conviennent qu'il sera traité de situations, d'événements, d'enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c'est-à-dire avant que récit en soit fait, l'intérêt ou le plaisir de lecture venant comme par surcroît. », *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 359.

BIBLIOGRAPHIE

I. ABRÉVIATIONS

- Abr-Nahrain *Abr Nabrain: an annual* (University of Melbourne, Departement of Semitic studies), Louvain, 1961-1999
- AJAMES *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, Tokyo, 1986 sqq.
- Annales ESC *Annales: économies, sociétés, civilisations* (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Paris, 1946 sqq.
- Arabica *Arabica: Journal of Arabic and Islamic studies*, Leyde, 1954 sqq.
- BEO *Bulletin d'études orientales* (Institut français de Damas), Damas, 1931 sqq.
- BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African studies*, Oxford, 1939 sqq.
- EI¹ *Enzyklopädie des Islam: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, 4 voll., Leyde, Brill, 1913-1938
- EI² *Encyclopaedia of Islam*, New edition, 11 voll., Leyde, Brill, 1960 sqq.
- GAL Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 voll. & 3 suppl., Leyde, Brill, 1898-1942
- GAS Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 12 voll., Leyde, Brill, 1967-2000
- HBO *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* (Universität Halle/Saale, Institut für Orientalistik), Halle/Saale, 1979 sqq.
- HZ *Historische Zeitschrift*, Munich, Berlin, 1859 sqq.
- IC *Islamic culture: an English quarterly* (Islamic Culture Board), Hyderabad, 1927 sqq.
- IJMES *International journal of Middle Eastern studies* (Middle East Studies Association of North America), Cambridge, 1970 sqq.

- IOS *Israel Oriental studies : annual publication of the Faculty of Humanities* (Tel Aviv University), Winona Lake/Indiana, 1971-1980, 1991 sqq.
- Islam *Der Islam : Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*(Deutsche Morgenländische Gesellschaft), Berlin, 1910 sqq.
- JA *Journal asiatique : ou recueil de mémoires d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux* (Société Asiatique), Paris, 1822 sqq.
- JAL *Journal of Arabic literature*, Leyde, 1970 sqq.
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*, Ann Arbor/Mich., 1851 sqq.
- JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge, 1834 sqq.
- JSAI *Jerusalem studies in Arabic and Islam* (Institute of Asian and African Studies at the Hebrew University), Jérusalem, 1979 sqq.
- JSS *Journal of Semitic studies* (Victoria University, Manchester, Department of Near Eastern Studies), Oxford, 1956 sqq.
- MDOG *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1898 sqq.
- MW *The Moslem world : a quarterly review of current events, literature and thought among Mohammedans, and the progress of Christian mission in Moslem lands* (Hartford Seminary Foundation), New York, 1911-1947.
The Muslim world : a quarterly journal of Islamic study and of Christian interpretation among Muslims (Hartford Seminary Foundation), Hartford/Conn., 1948 sqq.
- OPSAS *Occasional papers of the School of Abbāsīd studies* (University of St. Andrews), St. Andrews, 1986 sqq.
- Oriens *Oriens : Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung*, Leyde, 1947 sqq.
- Orientalia *Orientalia : commentarii periodici de rebus Orientis antiqui* (Pontificium Institutum Biblicum), Rome, 1920 sqq.
- PPNES *Princeton papers in Near Eastern studies* (Princeton

- University, Department of Near Eastern Studies), Princeton/
New Jersey, 1992-1994
- REI *Revue des études islamiques*, Paris, 1927 sqq.
- RSO *Rivista degli studi orientali* (Università di Roma La Sapienza,
Dipartimento di Studi Orientali), Rome, 1907 sqq.
- Saeculum *Saeculum : Jahrbuch für Universalgeschichte*, Fribourg en
Brisgau, Munich, 1950 sqq.
- SI *Studia Islamica*, Paris, 1953 sqq.
- Sumer *Sumer : a journal of archaeology and history in Arab world*
(Republic of Iraq, Ministry of Culture and Information.
Directorate of Antiquities and Heritage), Bagdad, 1945 sqq.
- WI *Die Welt des Islams : international journal for the study of
modern Islam* (Deutsche Gesellschaft für Islamkunde), Leyde,
1913 sqq.
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,
Wiesbaden, 1847 sqq.
- ZDPV *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Wiesbaden,
1878 sqq.
- ZfA *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (Deutsche
Morgenländische Gesellschaft), Berlin, 1886-1938

II. SOURCES

- Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Qurašī (m. en 356/967), *Kitāb al-aġānī*, éd. ‘Abdallāh ‘Alī Mahannā & Samīr Ġābir, 27 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 21412 h. = 1992
- id., *Maqātil at-Ṭālibiyyīn*, éd. as-Sayyid Aḥmad Ṣaqar, Beyrouth, Mu’assasat al-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 21408 h. = 1987
- Abū Hiffān, ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥarb al-Mihzamī (m. vers 255/869), *Aḥbār Abī Nuwās*, éd. ‘Abdassattār Aḥmad Farrāġ, Le Caire, Maktabat Miṣr, Dār Miṣr li-ṭ-ṭibā‘a [‘Uyūn al-adab al-‘arabī], [s. d.]
- Anonymus (fin du III^e/IX^e s.), *Aḥbār ad-dawla al-‘abbāsiyya wa-fihī aḥbār al-‘Abbās wa-wuldihī*, éd. ‘Abdal‘azīz ad-Dūrī & ‘Abdalġabbār al-Muṭṭalibī, Beyrouth, Dār at-talī‘a, 1971
- Anonymus (VI^e/XII^e s.), *Kitāb al-‘uyūn wa-l-ḥadā’iq fī aḥbār al-ḥaqā’iq*, éd. Pieter de Jong & Michael Jan de Goeje, Leyde, Brill [Fragmenta Historicorum Arabicorum ; II], 1869
- id., *Kitāb al-‘uyūn wa-l-ḥadā’iq fī aḥbār al-ḥaqā’iq: al-ġuz’ ar-rābi‘ (256/870-350/961)*, éd. ‘Umar as-Sa‘īdī, 2 voll., Damas, Institut français de Damas, 1972-1973
- al-Azdī, Abū Zakariyā Yazīd b. Muḥammad (m. en 334/945), *Ta’riḥ al-Mawṣil*, éd. ‘Alī Ḥabība, Le Caire, al-Maġlis al-a‘lā li-š-šu‘ūn al-islāmiyya, 1387 h. = 1967
- al-Azraqī, Abū l-Walīd Muḥammad b. ‘Abdallāh (m. en 244/858), *Aḥbār Makka*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, Leipzig, Brockhaus, 1858
- al-Balādurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir (m. en 279/892), *Ansāb al-ašrāf*, ms. Reisülküttap 598, vol. 2
- id., *Ansāb al-ašrāf*, V, éd. Shlomo Dov F. Goitein, Jérusalem, University Press, 1936
- id., *Ansāb al-ašrāf*, éd. ‘Abdal‘azīz ad-Dūrī & al., Beyrouth, in Kommission bei F. Steiner & al., 1978 sqq.
- al-Basawī, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Sufyān, (m. en 277/890), *Kitāb al-ma‘rifā*

- wa-t-taʿrīḥ*, éd. Akram Ḍiyāʿ al-ʿUmarī, 3 voll., Bagdad, Maṭbaʿat Arsād [Iḥyāʿ at-turāṭ al-islāmī ; 10], 1394-1396 h. = 1974-1976
- al-Buḥārī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl (m. en 256/870), *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, éd. Muḥibbaddīn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāqī & Quṣayy Muḥibbaddīn al-Ḥaṭīb, 4 voll., Le Caire, al-Maktaba as-salafiyya, 1400 h.=1979-1980
- ad-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāʿūd (m. vers 281-282/894-895), *al-Aḥbār at-tiwāl*, éd. Vladimir Guirgass, Leyde, Brill, 1888
- al-Ġāḥiẓ, ʿAmr b. Baḥr (m. en 255/868), *al-Bayān wa-t-tabyīn*, éd. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, 4 voll., Beyrouth, Dār al-ġīl, [s. d.]
- Pseudo-al-Ġāḥiẓ, ʿAmr b. Baḥr (milieu du III^e/IX^e s.), *Kitāb at-tāġ fi aḥlāq al-mulūk*, éd. Aḥmād Zākī, Le Caire, al-Maṭbaʿa al-ʿāmiriyya, 1322 h. = 1914
- al-Ġahšiyārī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAbdūs (m. en 331/942), *Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, éd. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī & ʿAbdalḥāfiẓ Šalabī, Le Caire, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlāduḥū, 1401 h. = 1980
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt (m. vers 240/854), *Kitāb at-taʿrīḥ*, éd. Muṣṭafā Naġīb Fawwāz & Ḥikmat Kašlī Fawwāz, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1415 h. = 1995
- al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī (m. en 463/1071), *Taʿrīḥ Baġdādaw Madīnat as-Salām*, éd. Muṣṭafā ʿAbdalqādir ʿAṭṭā, 14 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1417 h. = 1997
- Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Ṭāhir (m. en 280/893), *Kitāb Baġdād*, éd. as-Sayyid ʿIzzatal-aṭṭār al-Ḥusaynī, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1415 h. = 1994
- Ibn al-ʿAdīm, Kamāladdīn ʿUmar b. Aḥmad (m. en 660/1262), *Buġyat at-ṭalab fi taʿrīḥ Ḥalab*, éd. Suhayl Zakkār, 11 voll., Damas, [s.n.], 1408-1409h. = 1988-1989
- Ibn ʿAsākir, Alī b. al-Ḥasan (m. en 571/1176), *Taʿrīḥ madīnat Dimašq*, Amman, Dār al-Bašīr, 1987
- Ibn Aʿṭam al-Kūfī, Abū Muḥammad Aḥmad al-Kindī (III^e/VIII^e s.), *Kitāb al-futūḥ*, 4 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1406 h. = 1986

- Ibn al-Aṭīr, ‘Izzaddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Muḥammad aš-Šaybānī al-Ġazarī (m. vers 626-628/1228-1231), *al-Kāmil fī t-ta’rīḥ*, éd. ‘Umar ‘Abdassalām Tadmurī, 11 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘arabī, 21420 h. = 1999
- Ibn Bābawayh al-Qummī, Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Alī (m. en 381/991), *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā*, éd. Mahdī al-Ḥusaynī al-Lāġawardī, Qom, Dār al-‘ilm, 1377 h. = 1957-1958
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Faraġ ‘Abdarrahmān b. ‘Alī (m. en 597/1200), *al-Muntazam fī ta’rīḥ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Muḥammad ‘Abdalqādir ‘Aṭṭā & Muṣṭafā ‘Abdalqādir ‘Aṭṭā, 18 tomes en 16 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 21415 h. = 1995
- Ibn Hilāl aš-Šābi, Ġarsanni‘ma Muḥammad (m. en 480/1088), *al-Hafawāt an-nādīra*, éd. Šālih al-Aṣrī, Beyrouth, Dār al-Awzā‘ī li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr wa-t-tawzī‘, 21407 h. = 1987
- Ibn al-‘Imrānī, Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad (m. en 580/1184-1185), *al-Inbā’ fī ta’rīḥ al-ḥulafā’*, éd. Qāsim as-Sāmarrā’ī, Le Caire, Dār al-āfāq al-‘arabiyya, 1421 h. = 2001
- Ibn Kaṭīr, ‘Imādaddīn Ismā‘īl b. ‘Umar ad-Dimašqī (m. en 774/1373), *al-Bidāya wa-n-nihāya fī t-ta’rīḥ*, 14 voll., Beyrouth, Maktabat al-ma‘ārif, [s. d.]
- Ibn Manzūr, Abū l-Faḍl Ġamaladdīn Muḥammad b. Mukram (m. en 711/1311), *Aḥbār Abī Nuwās* (= *Kitāb al-aġānī*, éd. ‘Abdallāh ‘Alī Mahannā & Samīr Ġābir, vol. 25), Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 21412 h. = 1992
- Ibn al-Mu‘tazz, ‘Abdallāh (m. en 296/908), *The Ṭabaqāt al-shu‘arā’ al-muḥdathīn*, éd. Abbas Eghbal, Londres, [Gibb memorial series, New series ; XIII], 1939
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq (m. vers 385/995), *Kitāb al-fibrīst*, éd. Riḍā Taġaddud, Téhéran, Marvi Offset Printing, [s. d.]
- Ibn Qutayba, ‘Abdallāh b. Muslim ad-Dīnawarī (m. en 276/889), *Kitāb al-ma‘ārif*, éd. Tarwat ‘Akkāša, Qom, Manšūrāt aš-Šarīf ar-Riḍā, 1415 h. = 1995
- Pseudo-Ibn Qutayba, ‘Abdallāh b. Muslim ad-Dīnawarī (III^e/IX^e s.), *Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, éd. ‘Alī Širī, Qom, Manšūrāt aš-Šarīf ar-Riḍā, 1413 h. = 1993

- Ibn Sa'd, Abū 'Abdallāh Muḥammad (m. en 230/845), *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. Eugen Mittwoch, Eduard Sachau & al., 9 voll., Leyde, Brill, 1905-1940
- Ibn Taġribirdī, Ğamāladdīn Abū l-Maḥāsīn Yūsuf al-Atābikī (m. en 874/1470), *an-Nuġūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, Le Caire, al-Mu'assasa al-miṣriyya al-‘amma li-t-ta’lif wa-t-tarġama wa-t-ṭibā‘a wa-n-našr, [s. d.]
- Ibn at-Ṭiqṭaqā, Muḥammad b. ‘Alī b. Ṭabāṭabā (m. au début du VIII^e/XIV^e s.), *al-Faḥrī fī l-ādāb as-sultāniyya wa-d-duwal al-islāmiyya*, Beyrouth, Dār Bayrūt li-t-ṭibā‘a wa-n-našr, 1400 h. = 1980
- al-Kindī, Abū ‘Umar Muḥammad b. Yūsuf (m. en 350/961), *Kitāb wulāt Miṣr wa-yalībī kitāb tasmīyat quḍātihā*, Beyrouth, Mu'assasat al-kutub at-ṭaqāfiyya, 1407 h. = 1987
- al-Maqdisī, al-Muṭaḥhar b. Ṭāhir (IV^e/X^e s.), *Bad’ al-ḥalq wa-t-ta’riḥ*, éd. Clément Huart, 6 voll. Paris, Leroux, 1899-1919
- al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. al-Ḥusayn (m. en 345/956), *Murūġ ad-ḍabab wa-ma‘ādin al-ġawhar*, éd. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille révisée par Charles Pellat, 7 voll., Beyrouth, al-Maṭba‘a al-kātūlikiyya [Manšūrāt al-Ġāmi‘a al-lubnāniyya. Qism ad-dirāsāt at-ta’riḥiyya ; 11], 1965-1979
- id., *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf*, éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, Brill [Bibliotheca Geographorum Arabicorum ; VIII], 1893
- Muslim b. al-Ḥaġġāġ, Abū l-Ḥusayn (m. en 261/875), *Ṣaḥīḥ Muslim bi-ṣarḥ an-Nawawī*, 18 tomes en 10 voll., Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, [s. d.]
- aṣ-Ṣābi’, Abū l-Ḥusyan Hilāl b. al-Muḥassin (m. en 448/1055), *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. Miḥā’īl ‘Awwād, Beyrouth, Dār ar-rā’id al-‘arabī, ²1406 h. = 1986
- aṣ-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (m. en 335/947), *Aṣ‘ār awlād al-ḥulafā’ wa-aḥbārūm min Kitāb al-awrāq*, éd. James Heyworth Dunne, Beyrouth, Dār al-masīra, ³1401 h. = 1982
- at-Ṭa‘ālibī, Abū Manšūr ‘Abdalmalik b. Muḥammad (m. en 429/1038), *Kitāb ġurar aḥbār mulūk al-Furs wa-aḥbārihim*, éd. Hermann Zotenberg, Paris, Imprimerie Nationale, 1900
- id., *Kitāb laṭā’if al-ma‘ārif*, éd. Pieter de Jong, Leyde, Brill, 1867

- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr (m. en 310/923), *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*, éd. Michael Jan de Goeje & al., 16 voll., Leyde, Brill, 1879-1901
- al-Yaʿqūbī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ishāq b. Wāḍiḥ (m. après 292/905), *Mušākalat an-nās li-zamānibim*, éd. William Millward, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ġadīd, 1962
- id., *Taʾrīḫ*, éd. Martin Theodor Houtsma, 2 voll., Leyde, Brill, 1883

III. ETUDES

Abbott, Nabia, *Two queens of Bagdad: mother and wife of Hārūn al-Rashīd*, Chicago, The University of Chicago Press, 1946

‘Alī, Ġawād, « Mawārid Ta’rīḥ al-Mas‘ūdī », in *Sumer*, XX (1964), pp. 1-48

id., « Mawārid Ta’rīḥ at-Ṭabarī », in *Mağallat al-mağma‘ al-‘ilmī al-‘irāqī*, I (1950), pp. 143-231; II (1951), pp. 135-190; VIII (1961), pp. 425-436

Ammann, Ludwig, « Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter », in Rösen, Jörn, Michael Gottlob & Achim Mittag (éd.), *Erinnerung, Geschichte, Identität 4: Die Vielfalt der Kulturen*, Francfort sur le Main, Suhrkamp [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1405], 1998, pp. 191-216

al-‘Asalī, Ḥālid, « al-Madā’inī », in *Mağallat Kulliyat al-ādāb (Bulletin of the College of Arts)*, VI (1963), pp. 473-498

As-Sirri, Ahmed, *Religiös-politische Argumentation im frühen Islam (610-685)*, der Begriff Fitna : Bedeutung und Funktion, Francfort sur le Main, Lang [Europäische Hochschulschriften; Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften ; 437], 1990

Assmann, Jan, « Die Erzählbarkeit der Welt. Bedingungen für die Entstehung der Geschichte im Alten Orient », in Rösen, Jörn, Michael Gottlob & Achim Mittag (éd.), *Erinnerung, Geschichte, Identität 4: Die Vielfalt der Kulturen*, Francfort sur le Main, Suhrkamp [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1405], 1998, pp. 379-398

Athamina, Khalil, « The sources of al-Balādhurī’s *Ansāb al-asbrāf* », in *JSAI*, V (1984), pp. 237-262

‘Aṭwān, Ḥusayn, *ar-Riwāya at-ta’rīḥiyya fī bilād aš-Šām fī l-‘aṣr al-umawī*, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1986

id., *al-Walīd b. Yazīd : ‘arḍ wa-naqd*, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1981

Avesta : Die heiligen Bücher der Parsen, trad. Fritz Wolff, Strasbourg, Trübner, 1910

- Ayad, Kamil, « Die Anfänge der muslimischen Geschichtsforschung », in *Geist und Gesellschaft: Kurt Breysig zu seinem sechzigsten Geburtstag*, Bd. 3: *Vom Denken über Geschichte*, Breslau, 1928, pp. 35-48
- Ayalon, David, *Eunuchs, caliphs and sultans: A study in power relationships*, Jérusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1999
- al-Azmeh, Aziz, « L'annalistique entre l'histoire et le pouvoir : une conception de l'histoire sous-jacente aux chroniques, biographies et gestes dans l'aire culturelle arabo-islamique », in *Histoire et diversité des cultures: Etudes préparées pour l'Unesco*, Paris, Unesco [Au carrefour des cultures], 1984, pp. 95-116
- id., « Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen », in Rösen, Jörn, Michael Gottlob & Achim Mittag (édd.), *Erinnerung, Geschichte, Identität 4: Die Vielfalt der Kulturen*, Francfort sur le Main, Suhrkamp [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1405], 1998, pp. 74-114
- id., « Histoire et narration dans l'historiographie arabe », in *Annales ESC*, XLI/2 (mars-avril 1986), pp. 411-431
- Barthes, Roland, « Le discours de l'histoire » in *Œuvres complètes*, II : 1966-1973, éd. Eric Marty, Paris, Seuil, 1994, pp. 417-427
- id., « Introduction à l'analyse structurale des récits », in *Œuvres complètes*, II : 1966-1973, éd. Eric Marty, Paris, Seuil, 1994, pp. 78-90
- Beaumont, Daniel, « Hard boiled : Narrative discourse in early Muslim traditions », in *SI*, LXXXIII (1996), pp. 5-31
- Belot, Jean-Baptiste, *Dictionnaire al-farâ'id arabe-français*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 221971
- Beumann, Helmut, « Geschichtsschreibung im frühen und hohen Mittelalter », in Beumann, Helmut & Jürgen Scheschkewitz (édd.), *Geschichtsschreibung: Epochen, Methoden, Gestalten*, Düsseldorf, Droste, 1968, pp. 72-85
- id., « Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums », in *HZ*, CLXXX (1955), pp. 449-488
- Bhat, Ghulam Mohammed, « Abū Ḥanifa ad-Dīnawarī », in *IC*, LV (1981), pp. 1-9

- Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 3 voll., Paris, Adrien Maisonneuve, 1966-1990
- id., « Le prince omayyade Al-Walīd <II> Ibn Yazīd et son rôle littéraire », in *Mélanges Gaudefroy-Demombines*, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1935, pp. 103-123
- Blankinship, Khalid Yahya, *The end of the Jibād state : The reign of Hishām b. ‘Abd al-Malik and the collapse of the Umayyads*, Albany, State University of New York Press, 1994
- Booth, Newell S., « The historical and the non-historical in Islam », in *MW*, LX (1970), pp. 109-120
- Bork-Qaysieh, Waltraud, *Die Geschichte von Kain und Abel (Hābīl wa-Qābīl) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung : Untersuchung von Beispielen aus verschiedenen Literaturwerken unter Berücksichtigung ihres Einflusses auf den Volksglauben*, Berlin, Schwarz [Islamkundliche Untersuchungen; 169], 1993
- Braune, Walther, « Historical consciousness in Islam », in Gustave Edmund von Grunebaum, *Theology and law in Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz [Second Giorgio Levi della Vida biennial conference, May 9-10. 1969], 1971, pp. 37-51
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 voll. & 3 suppl., Leyde, Brill, 1898-1942
- id., *Das Verhältnis von Ibn el-Aṭīr Kāmil fit-ta’rīḥ zu Ṭabarī Aḥbār errusul wal mulūk*, Strasbourg, Trübner, 1890
- Buhl, Frants, « Die Krisis der Omayyadenherrschaft in Jahre 684 », in *ZfA*, XXVII (1912), pp. 50-64
- Busse, Heribert, « Arabische Historiographie und Geographie », in Gätje, Helmut (éd.), *Grundriß der arabischen Philologie. Band II : Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, Reichert, 1987, pp. 264-297
- id., *Chalif und Großkönig : Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrouth, in Kommission bei Franz Steiner [Beiruter Texte und Studien ; 6], 1969
- id., « Herrschertypen im Koran », in Haarmann, Ulrich & Peter Bachmann (édd.),

- Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit : Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beyrouth, in Kommission bei F. Steiner, 1979, pp. 56-80
- Cahen, Claude, « L'historiographie arabe des origines au VII^e s. H. », in *Arabica*, XXXIII (1986), pp. 142-149
- id., « History and historians » in *The Cambridge history of Arabic literature*, III : *Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, M. J. L. Young, J. D. Latham & Robert B. Searjent (édd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 188-233
- id., « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge, II », in *Arabica*, VI (1959), pp. 25-56
- id., « Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale », in *REI*, XLIV (1976), pp. 81-88
- Cameron, Averil & Lawrence I. Conrad (édd.), *The Byzantine and early Islamic Near East I: Problems in the literary source material (Papers of the first workshop on late Antiquity and early Islam)*, Princeton/New Jersey, Darwin Press [Studies in late Antiquity and early Islam ; 1], 1992
- de Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975
- Cheikh-Moussa, Abdallah, *De l'adab : Littérature arabe et société à l'époque classique. Note de synthèse*, Thèse pour le doctorat d'Etat ès-Lettres, Université de Paris III, 1996-1997
- id., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 139-175
- id., « L'historien et la littérature arabe médiévale », in *Arabica*, XLIII (1996), pp. 152-188
- id., « Réalité et fiction dans Le livre des avares d'al-Ġaḥiẓ », in Stefan Leder (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 196-223
- Cheikh-Moussa, Abdallah, Heidi Toelle & Katia Zakharia, « Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 523-540

- Chejne, Anwar. G, *Succession to the rule in Islam with special reference to the early Abbasid period*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1960
- Chokr, Melhem, *Zandaqa et zindīqs en islam au second siècle de l'hégire*, Damas, Institut français de Damas, 1993
- Cobb, Paul M., *White banners : Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, New York, State University of New York Press [SUNY series in Medieval Middle East history], 2001
- Conrad, Gerhard, *Abū'l-Ḥusain al-Rāzī (347/958) und seine Schriften : Untersuchungen zur frühen Damaszener Geschichtsschreibung*, Stuttgart, Steiner, 1991
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic biography : The heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn*, Cambridge, Cambridge University Press [Cambridge studies in Islamic civilization], 2000
- Le Coran* (al-Qor'ān), traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1980
- Cornelius, Harald, *Ḥālid b. 'Abdallāh al-Qaṣrī, Statthalter vom Irak unter den Omayyaden (724-738 n. Chr.)*, Thèse, Francfort sur le Main, 1958
- Crone, Patricia, « The 'Abbāsid abnā' and Sāsānid cavalrymen », in *JRAS*, 3. série, VIII (1998), pp. 1-19
- ead., *Slaves on horses : The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980
- ead., « Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties ? », in *Islam*, LXXI (1994), pp. 1-57
- Crone, Patricia & Martin Hinds, *God's caliph : Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- Dähne, Stephan, *Reden der Araber : Die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur*, Francfort sur le Main, Lang, 2001
- Daiber, Hans, « Literarischer Prozeß zwischen Fiktion und Wirklichkeit : Ein Beispiel aus der klassisch-arabischen Erzählliteratur », in *AJAMES*, X (1995), pp. 27-67

- Daniel, Elton L., « The anonymous "History of the Abbasid family" and its place in Islamic historiography », in *IJMES*, XIV (1982), pp. 419-434
- id., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule 747-820*, Minneapolis, Chicago, Bibliotheca Islamica, 1979
- Dennett, Daniel C., *Marwān ibn Muḥammad : The passing of the Umayyad caliphate*, Thèse, Harvard University, 1939
- Derenk, Dieter, *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walid ibn Yazid : ein quellenkritischer Beitrag*, Fribourg en Brisgau, Schwarz [Islamkundliche Untersuchungen ; 27], 1974
- Dixon, 'Abd al-Ameer 'Abd, *The Umayyad caliphate 65-86/684-705 (a political study)*, Londres, Luzac, 1971
- Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite religion : A history of Islam in Persia and Iraq*, Londres, Luzac [Luzac's Oriental religions series ; VI], 1933
- Donner, Fred MacGraw, *Narratives of Islamic origin : The beginnings of Islamic historical writing*, Princeton/New Jersey, Darwin Press [Studies in late Antiquity and early Islam ; 14], 1998
- id., « The problem of early Arabic historiography in Syria », in Bakhīt, Muhammad Adnan (éd.), *Proceedings of the Second Symposium on Bilād al-Shām during the early Islamic period*, Amman, University of Jordan, 1987, vol. I, pp. 1-27
- Drory, Rina, *Models and contacts : Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture*, Leyde, Brill [Brill's series in Jewish studies ; 25], 2000
- id., « Three attempts to legitimize fiction in classical Arabic literature », in *JSAI*, XVIII (1994), pp. 146-164
- Droysen, Johann Gustav, *Historik : Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, éd. Rudolf Hübner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958
- ad-Dūrī, 'Abd al-'Azīz, *The rise of historical writing among the Arabs*, trad. Lawrence I. Conrad, Princeton, Princeton University Press [Modern classics in Near Eastern studies], 1983

- id., « Al-Zuhrī : A study on the beginnings of history writing in Islam », in *BSOAS*, XIX (1957), pp. 1-12
- Eisener, Reinhard, *Zwischen Faktum und Fiktion : Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. 'Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987
- Eisenstein, Herbert, « Vom Tode der Kalifen : Eine Prophezeiung », in *Acta orientalia*, XLVI (1985), pp. 23-27
- El-Hibri, Tayeb, « Harun al-Rashid and the Mecca protocol of 802 : A plan for division or succession ? », in *IJMES*, XXIV (1992), pp. 461-480
- id., « The regicide of the caliph al-Amīn and the challenge of representation in medieval Islamic historiography », in *Arabica*, XLII (1995), pp. 334-364
- id., *Reinterpreting Islamic historiography : Hārūn al-Rashīd and the narrative of the 'Abbāsīd caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press [Cambridge studies in Islamic civilization], 1999
- Encyclopaedia of Islam*, New edition, 11 voll., Leyde, Brill, 1960-2002
- Enzyklopädie des Islam : geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, 4 voll., Leyde, Brill, 1913-1938
- Ettinghausen, Richard, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic world (Three modes of artistic influence)*, Leyde, Brill [The L. A. Mayer memorial studies in Islamic art and archaeology ; III], 1972
- Fahd, Toufic, *La divination arabe : Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris, Sindbad [La Bibliothèque arabe ; Hommes et sociétés], 1987
- id., « Les songes et leur interprétation selon l'Islam », in Sauneron, Serge (éd.), *Les songes et leur interprétation*, Paris, Seuil [Sources orientales ; 2], 1959, pp. 125-158
- Firestone, Reuven, « Abraham's son as the intended sacrifice (*al-dhabīb*, Qur'ān 37:99-113) : Issues in Qur'ānic exegesis », in *JSS*, XXXIV (1989), pp. 95-131
- Fischer, Wolfdietrich, « Die Prosa des Abū Miḥnaf », in Gramlich, Richard (éd.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten*

- Geburtstag*, Wiesbaden, Steiner, 1974, pp. 96-105
- Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, éd. Alexander Mitscherlich, Francfort sur le Main, Fischer [Freud-Studienausgabe ; 2], 1989
- Friedländer, Israel, « Muhammedanische Geschichtskonstruktionen », in *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, IX (1911), pp. 17-34
- Gabrieli, Francesco, *Il califfato di Hisbâm : Studi di storia omayyade*, Alexandrie, Société de publications égyptiennes [Mémoires de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie ; VII/2], 1935
- id., « Documenti relativi al califfato di al-Amîn in aṭ-Ṭabarî », in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei*, 6^e série, III (1927), pp. 191-220
- id., « La successione di Hārûn ar-Rašîd e la guerra fra al-Amîn e al-Ma'mûn (Studio storico su un periodo del Califfato 'Abbâside) », in *RSO*, XI (1926-1928), pp. 341-397
- id., « La rivolta dei Muhallabiti nel 'Irâq e il nuovo Balâḍurî », in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei*, 6^e série, XIV (1938), pp. 199-236
- id., « Al-Walîd ibn Yazîd : Il califfo e il poeta », in *RSO*, XV (1934), pp. 1-64
- al-Ġârîm, 'Alî, *Marah al-Walîd*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif [Iqra'; 62], [s. d.]
- Gaube, Heinz, « Die syrischen Wüstenschlösser : Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung », in *ZDPV*, XCV (1979), pp. 182-209
- Genette, Gérard, « Discours du récit », in *Figures III*, Paris, Seuil [Poétique], 1972, pp. 65-282
- id., *Fiction et diction*, Paris, Seuil [Poétique], 1991
- id., *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil [Poétique], 1983
- Geries, Ibrahim, « L'*adab* et le genre narratif fictif », in Stefan Leder (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 168-195.
- Gilliot, Claude, *Exégèse, langue et théologie en Islam : L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, Vrin, 1990

- id., « La formation intellectuelle de Ṭabarī », in *JA*, CCLXXVI (1988), pp. 203-244
- de Goeje, Michael Jan, « Al-Belâdhori's Ansâb al-aschrâf », in *ZDMG*, XXXVIII (1884), pp. 382-406
- id., « Kitâb al-imâma was-siyâsa », in *RSO*, I (1907), pp. 415-422
- id., « Ueber die Geschichte der Abbâsiden von al-Jakûbî », in *Travaux de la troisième session du Congrès international des Orientalistes*, Saint Pétersbourg, Leyde, Brill, 1879, vol. II, pp. 153-166
- Goetz, Hans-Werner, « „Vorstellungsgeschichte“ : Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit », in *AfK*, LXI (1979), pp. 253-271
- Goitein, Shlomo Dov, « The origin of the vizierate and its true character », in id., *Studies in Islamic history and institutions*, Leyde, Brill, 1966, pp. 168-196 [pour la première fois : in *IC*, XVI (1942), pp. 225-263 et 380-392]
- id., « The place of Balâdhuri's Ansâb al-Ashrâf in Arabic historiography », in *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma, 23-29 settembre 1935*, Rome, Tipografia del Senato, 1938, pp. 603-606
- Goldziher, Ignaz, « Historiography in Arabic literature », in id., *Gesammelte Schriften*, III, Hildesheim, Olms, 1969, pp. 359-394
- id., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung : An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*, Leyde, Brill [Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung ; VI], 1920
- Grabar, Oleg, « Notes sur les cérémonies umayyades », in Rosen-Ayalon, Myriam (éd.), *Studies in memory of Gaston Wiet*, Jérusalem, Magnes Press, 1977, pp. 51-60
- id., « Umayyad "palace" and the 'Abbasid "revolution" », in *SI*, XVIII (1963), pp. 5-18
- Guidi, Ignazio, « L'historiographie chez les Sémites », in *Revue biblique internationale*, n. s., III (1906), pp. 509-519
- Günther, Sebastian, « «...nor have I learned it from any book of theirs» Abū l-Faraj al-Iṣfahānī : a medieval Arabic author at work », in Rainer Brunner (éd.), *Islamstudien ohne Ende : Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*,

- Würzburg, Ergon in Kommission [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; LIV,1], 2002, pp. 139-153
- id., *Quellenuntersuchungen zu den „Maqātil at-Ṭālibiyyīn“ des Abū ‘l-Farağ al-Isfahānī (gest. 356/ 967) : Ein Beitrag zur Problematik der mündlichen und schriftlichen Überlieferung in der mittelalterlichen arabischen Literatur*, Hildesheim, New York, Olms [Arabistische Texte und Studien ; 4], 1991
- Halm, Heinz, *Die Schia*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988
- Hamilton, Robert, *Walīd and his friends : an Umayyad tragedy*, Londres, Oxford University Press [Oxford studies in Islamic art ; VI], 1988
- Hámori, András, « Going down in style : The pseudo-Ibn Qutayba's story of the fall of the Barmakīs », in *PPNES*, III (1994), pp. 89-125
- id., « Tinkering with the text : Two variously related stories in the *Faraj Bā‘d al-Shidda* », in Stefan Leder (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 61-78
- Hasson, Isaac, « *Ansāb al-ašraf* d'al-Balāḍurī est-il un livre de *ta'riḥ* ou d'*adab*? », in *IOS*, XIX (1999), pp. 479-493
- Hawting, Gerald R., *The first dynasty of Islam : The Umayyad caliphate 661-750*, Londres, Sydney, Croom Helm, 1986
- Hillenbrand, Carole, « 'La dolce vita' in early Islamic Syria : The evidence of later Umayyad palaces », in *Art history*, V (1982), pp. 1-35
- Hintze, Walther, *Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System*, Leyde, Brill [Handbuch der Orientalistik ; Ergänzungsband 1; Heft 1], 1955
- Hoffmann, Gerhard, « Al-Amīn, al-Ma'mūn und der „Pöbel“ von Bagdad in den Jahren 812/13 », in *ZDMG*, CXLIII (1993), pp. 27-44.
- Humphreys, R. Stephen, « Qur'ānic myth and narrative structure in early Islamic historiography », in Clover, Frank M. & R. Stephen Humphreys (édd.), *Tradition and innovation in late Antiquity*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, pp. 271-290



- Ḥusayn, M. Muḥammad, « Al-Walīd b. Yazīd », in *Bulletin of the Faculty of Arts (Mağallat Kulliyat al-ādāb) Alexandria University*, I (1943), pp. 150-169
- Iser, Wolfgang, *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*, Francfort sur le Main, Suhrkamp [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1101], 1993
- Jacobi, Renate, « Zur Ġazalpoesie des Walīd ibn Yazīd », in *Festschrift Ewald Wagner*, II, Stuttgart, Steiner [Beiruter Texte und Studien; 54], 1994, pp. 145-162
- Jacobs, Bruno, « Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung », in *MDOG*, CXIX (1987), pp. 215-248
- Jauss, Hans Robert, « Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte », in Koselleck, Reinhart, Heinrich Lutz & Jörn Rüsen (éd.), *Formen der Geschichtsschreibung*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag [Beiträge zur Historik ; 4], 1982, pp. 415-451
- id., *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort sur le Main, Suhrkamp [Edition Suhrkamp ; 418], 1970
- id., « Zur Analogie von literarischem Werk und historischem Ereignis », in Koselleck, Reinhart & Wolf-Dieter Stempel (éd.), *Geschichte– Ereignis und Erzählung*, Munich, W. Fink [Poetik und Hermeneutik ; VI], 1973, pp. 535-556
- Judd, Steven E., « Ibn ‘Asākir’s sources for the late Umayyad period », in Lindsay, James E. (éd.), *Ibn ‘Asākir and early Islamic history*, Princeton/New Jersey, Darwin Press [Studies in late Antiquity and early Islam ; 20], 2001, pp. 78-99
- Kaabi, Mongi, « Les origines ṭāhirides dans la da‘wa ‘abbāside », in *Arabica*, XIX (1972), pp. 145-164
- Kennedy, Hugh, *The armies of the caliphs: Military and society in the early Islamic state*, Londres, New York, Routledge [Warfare and history], 2001
- id., *The early Abbasid caliphate: a political history*, Londres, Croom Helm, 1981
- id., *The Prophet and the age of the caliphates: The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Londres, New York, Longman, 1986

- Khairallah, As'ad E., *Love, madness, and poetry : An interpretation of the Mağnūn legend*, Beyrouth, in Kommission bei Franz Steiner [Beiruter Texte und Studien ; 25], 1980
- Khalidi, Tarif, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press [Cambridge studies in Islamic civilization], 1994
- id., « The battle of the Camel : Trauma, reconciliation and memory », in Neuwirth, Angelika & Andreas Pflitsch (éd.), *Crisis and memory in Islamic societies*, Beyrouth, Ergon Verlag Würzburg in Kommission [Beiruter Texte und Studien ; 77], 2001, pp. 153-163
- id., *Islamic historiography : the histories of Mas'ūdī*, Albany, State University of New York Press, 1975
- Khan, Amanullah, « Al-Waqīdi - an assessment of his position as an historian », in *Journal of Research (Humanities)*, V (1970), pp. 81-92
- Kilpatrick, Hilary, « The "genuine" Ash'ab. The relativity of fact and fiction in early adab texts », in Stefan Leder (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 94-117
- ead., *Making the Great Book of Songs : compilation and author's craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*, Londres, New York, RoutledgeCurzon [RoutledgeCurzon studies in Arabic and Middle Eastern literature ; 5], 2003
- Kimber, Richard A., « The succession to the caliph Mūsā al-Hādī », in *JAOS*, CXXI (2001), pp. 428-448
- id., « Hārūn al-Rashīd's Meccan settlement of AH 186/AD 802 », in *OPSAS*, I (1986), pp. 55-79
- Kinberg, Leah, « Literal dreams and Prophetic *Ḥadīṡ*s in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation », in *Islam*, LXX (1993), pp. 279-300
- Kister, Meir Jacob, « The interpretation of dreams » in *IOS*, IV (1974), pp. 67-103
- Kowalska, Maria, « Al-Mas'ūdī's Stellung in Geschichte der arabischen Literatur », in *Folia orientalia*, XXXII (1996), pp. 115-121
- Kračkovskij, I. J., « Die frühgeschichte der erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen literatur », trad. Hellmut Ritter, in *Oriens*, VIII (1955), pp. 1-50

- von Kremer, Alfred, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 voll., Vienne, W. Braumüller, 1875-1877
- Lammens, Henri, *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1930
- Lassner, Jacob, *Islamic revolution and historical memory: An inquiry into the art of 'Abbāsīd apologetics*, New Haven, American Oriental Society [American Oriental series ; 66], 1986
- id., *The shaping of 'Abbāsīd rule*, Princeton, Princeton University Press [Princeton studies on the Near East], 1980
- Latz, Josef, *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn 'Abdūs al-Ġahšyārī: Anfänge und Umayyadenzeit*, Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde, 1958
- Lebedev, Viktor, « Der Kalif al-Walīd II. als Held einer arabischen Volkserzählung », in *ZDMG*, CLI (2001), pp. 63-68
- Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba (mort en 276/889): l'homme, son œuvre, ses idées*, Damas, Institut français de Damas, 1965
- Leder, Stefan, « Authorship and transmission in unauthored literature. The akhbār attributed to al-Haytham ibn 'Adī », in *Oriens*, XXXI (1988), pp. 67-81
- id., « Conventions of fictional narration in learned literature », in id. (éd.), *Storytelling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 34-60
- id., « Features of the novel in early historiography: The downfall of Xālid al-Qasrī », in *Oriens*, XXXII (1990), pp. 72-96
- id., « Heraklios erkennt den Propheten: Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen », in *ZDMG*, CLI (2001), pp. 1-42
- id., *Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Beyrouth, in Kommission bei F. Steiner [Beiruter Texte und Studien ; 32], 1984
- id., *Das Korpus al-Haiṭam b. 'Adī (gest. 207/ 822): Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der Akhbār-Literatur*, Francfort sur le Main, Vittorio

- Klostermann [Frankfurter wissenschaftliche Beiträge : Kulturwissenschaftliche Reihe 20], 1991
- id., « The literary use of the khabar : A basic form of historical writing », in Cameron, Averil & Lawrence I. Conrad, *The Byzantine and early Islamic Near East I: Problems in the literary source material* [Studies in late Antiquity and early Islam ; 1], Princeton/New Jersey, Darwin Press, 1992, pp. 277-315
- id., « Materialien zum Taʿrīḥ des Ḥaiṭam ibn ʿAdī bei Abū Sulaimān ibn Zabrār-Rabaʿī », in *ZDMG*, CLXIV (1994), pp. 14-27
- id., « The paradigmatic character of Madāʿinī's šūrā-narration », in *SI*, LXXXVIII (1998), pp. 35-54
- id., « Prosa-Dichtung in der aḥbār Überlieferung. Narrative Analyse einer Satire », in *Islam*, LXIV (1987), pp. 6-41
- id. (éd.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998
- id., « The use of composite form in the making of Islamic historical tradition », in Kennedy, Philip (éd.), *On fiction and adab in medieval Arabic literature*, [à paraître]
- Lewis, Bernard & Peter Malcolm Holt (édd.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press [Historical writing on the people of Asia; 4], 1962
- Lichtenstädter, Ilse, « Arabic and Islamic historiography », in *MW*, XXXV (1945), pp. 126-132
- ead., « Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur », in *ZDMG*, CXXXIII (1983), pp. 33-42
- Lindsay, James E., « Caliphal and moral exemplar? ʿAlī ibn ʿAsākir's portrait of Yazīd b. Muʿāwiya », in *Islam*, LXXIV (1997), pp. 250-278
- id. (éd.), *Ibn ʿAsākir and early Islamic history*, Princeton/New Jersey, Darwin Press [Studies in late Antiquity and early Islam ; 20], 2001
- Malti-Douglas, Fedwa, « Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatīb al-Baghdādī, in *SI*, XLVI (1977), pp. 115-131

- ead., « Dreams, the blind, and the semiotics of the biographical note », in *SI*, LI (1980), pp. 137-162
- ead., « Texts and tortures : The reign of al-Mu'taḍid and the construction of historical meaning », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 313-336
- Maqbul, Ahmad S. & A. Rahman (édd.), *Al-Mas'ūdī millenary commemoration volume*, Calcutta, Rosner, 1960
- Margoliouth, David Samuel, *Lectures on Arabic historians [delivered before the University of Calcutta, February 1929]*, Calcutta, University of Calcutta, 1930
- Marquet, Yves, « Le šī'isme au IX^e siècle à travers l'histoire de Ya'qūbī », in *Arabica*, XIX (1972), pp. 1-45, 101-138
- Meisami, Julie Scott, « Mas'ūdī on love and the fall of the Barmakids », in *JRAS*, 1989, pp. 252-277
- Millward, William, « Al-Ya'qūbī's sources and the question of Shī'a partiality », in *Abr-Nabrain*, XII (1971-1972), pp. 47-74
- Momen, Moojan, *An introduction to Shi'i Islam : The history and doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1985
- Moscatti, Sabatino, *Le califat d'al-Hādī*, Helsingforsiae, Societas Orientalis Fennica [Studia Orientalia ; XIII.4], 1946
- id., « Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī », in *Orientalia*, XV (1946), pp. 155-179
- id., « Studi storici sul califfato di al-Mahdī », in *Orientalia*, XIV (1945), pp. 300-354
- Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and leadership in early Islamic society*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press [Princeton studies on the Near East], 1980
- Muir, William, *The caliphate : Its rise, decline, and fall : from original sources*, Edimbourg, Grant, 1924
- Müller, August, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, 2 voll., Berlin, Grote [Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen ; II/4], 1885-1887

- al-Munağğid, Šalāḥaddīn, *A'lām at-ta'riḥ wa-l-ğūğrāfiyā 'inda l-'arab*, 3 voll., Beyrouth, Dār al-kitāb al-ğadīd, ²1978
- Muranyi, Miklos, « Al-Balāduḥis *Ansāb al-Ašrāf* und das *Kitāb al-'Uyūn wal-ḥadā'iq fi aḥbār al-ḥaqā'iq* (Bd.III.) », in *ZDMG*, CXXIX(1979), pp.98-101
- Muṣṭafā, Šākir, *at-Ta'riḥ al-'arabi wa-l-mu'arriḥūn*, 3 voll., Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1978-1990
- Muth, Franz-Christoph, « 'Entsetze' Kalifen : Depositionsverfahren im mittelalterlichen Islam », in *Islam*, LXXV (1998), pp. 104-123
- Nadler, Rajaa, *Die Umayyadenkalifen im Spiegel ihrer zeitgenössischen Dichter*, Thèse, Erlangen, 1990
- Nagel, Tilman, *Rechtleitung und Kalifat : Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn [Studien zum Minderheitenproblem im Islam ; 2 = Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie ; 27/2], 1975
- id., *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn [Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie ; 22], 1972
- Neuwirth, Angelika & Andreas Pflitsch (édd.), *Crisis and memory in Islamic societies : Proceedings of the third summer academy of the working group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut*, Beyrouth, Ergon Verlag Würzburg in Kommission [Beiruter Texte und Studien ; 77], 2001
- Nöldeke, Theodor, « Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams », in *ZDMG*, LII (1898), pp. 16-33
- Noth, Albrecht, « Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit », in *Islam*, XLVII (1971), pp. 168-199
- id., « Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam », in *Saeculum*, XXVI (1975), pp. 341-346
- Noth, Albrecht & Lawrence I. Conrad, *The early Arabic historical tradition : a source-critical study*, trad. Michael Bonner, Princeton/New Jersey, Darwin

- Press [Studies in late Antiquity and early Islam ; 3], 1994
- Orthmann, Eva, « Als Yaman und Rabī'a ihre Stirnlocken abschnitten : Kritische Anmerkungen zu einem hilf-Bund in Ḥurāsān aus der späten Umayyadenzeit », in *HBO*, XXV (1998), pp. 152-171
- ead., *Stamm und Macht : Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiğra*, Wiesbaden, Reichert [Nomaden und Sesshafte ; 1], 2002
- Paret, Rudi, *Mohammed und der Koran : Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart, Berlin, Cologne, Kohlhammer [Urban-Taschenbücher ; 32], 1991
- Pathé, Marie-Blanche, « Traité de la confirmité des hommes à leur temps », in *JA*, CCLVII (1969), pp. 361-386
- Paul, Jürgen, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler : Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*, Beyrouth, in Kommission bei Franz Steiner [Beiruter Texte und Studien ; 59], 1996
- Pellat, Charles, « Mas'ūdī et l'imamisme », in *Le Shī'isme imāmīte : Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, Presses universitaires de France [Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés], 1970, pp. 69-90
- id., *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Paris, A. Maisonneuve, 1953
- id., « Was al-Mas'ūdi a historian or an adīb », in *Journal of the Pakistan Historical Society*, IX (1961), pp. 231-234
- Petersen, Erling Ladewig, *Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition : Studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*, Copenhagen, Munksgaard, 1964
- al-Qāḍī, Muḥammad, « La composante narrative des 'Journées des Arabes' (Ayyām al-'arab) », in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 358-371
- id., *al-Ḥabar fī l-adab al-'arabī : Dirāsātun fī s-sardiyya al-'arabiyya*, Tunis, Beyrouth, Kulliyat al-ādāb – Mannuba, Dār al-ğarb al-islāmī [as-Silsila al-ğāmi'iyya : Silsilat al-adab ; XXXI], 1998
- Radtke, Bernd, « Towards a typology of 'Abbāsīd universal chronicles », in *OPSAS*, III (1990), pp. 1-18

- id., *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beyrouth, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Stuttgart [Beiruter Texte und Studien; 51], 1992
- Rescher, Oskar, *Abriß der arabischen Litteraturgeschichte*, 2 voll., Stuttgart, [s. n.], 1925-1933
- Richter, Gustav, *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker im Mittelalter*, Tübingen, J. C. B. Mohr [Philosophie und Geschichte ; 43], 1933
- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil [L'ordre philosophique], 2000
- id., *La métaphore vive*, Paris, Seuil [Points essais], 1975
- id., *Temps et récit*, 3 voll., Paris, Seuil [Points essais], 1983-1985
- id., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil [Points essais], 1986
- Rifā'ī, Aḥmad Farīd, *ʿAṣr al-Ma'mūn*, Le Caire, Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣriyya, ʿ1346 h. = 1927
- Robinson, Chase F., *Islamic historiography*, Cambridge, Cambridge University Press [Themes in Islamic history], 2003
- Rosenthal, Franz, « General introduction », in *The History of al-Ṭabarī I : General introduction and From the Creation to the Flood*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 1-154
- id., *A history of Muslim historiography*, Leyde, Brill, ʿ1968
- Rotter, Gernot, « Abū Zurʿa ad-Dimašqī (st. 281/894) und das Problem der frühen arabischen Geschichtsschreibung in Syrien », in *Welt des Orients*, VI (1971), pp. 80-104
- id., « Formen der frühen arabischen Geschichtsschreibung », in Rotter, Gernot (éd.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens*, Tübingen, Bâle, Erdmann, 1974, pp. 63-71
- id., *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg 680-692*, Wiesbaden, Steiner [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; 45/3], 1982

- id., « Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madā'inīs in Ṭabarīs Annalen », in *Oriens*, XXIII-XXIV (1974), pp. 103-133
- Sabari, Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside (IX^e-XI^e siècle)*, Paris, A. Maisonneuve [Etudes de civilisation et histoire islamiques], 1981
- Saïdi, Omar, « Préface à une édition du *Kitāb al-uyūn wa-l-ḥadā'iq fi aḥbār al-ḥaqā'iq*, volume IV », in *Arabica*, XVII (1970), pp. 161-176
- Salibi, Kamal S., *Syria under Islam : Empire on trial, 634-1097*, Delmar, New York, Caravan books, 1977
- Samadi, S. B., « The struggle between the two brothers Al-Amin and Al-Ma'mun », in *JC*, XXXII (1958), pp. 99-120
- Scarcia-Amoretti, Biancamaria, « Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12 », in *RSO*, XLIII (1968), pp. 27-52
- Schimmel, Annemarie, *Die Träume des Kalifen : Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, Munich, Beck, 1998
- Schmale, Franz-Josef, « Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber », in *HZ*, CCXXVI (1978), pp. 1-16
- Scholes, Robert & Robert Kellogg, *The nature of narrative*, Londres, Oxford University Press, 1966
- Sellheim, Rudolf, « Der zweite Bürgerkrieg im Islam, 680-692 : Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft », in *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main*, VIII (1969), pp. 87-111
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 12 voll., Leyde, Brill, 1967-2000
- Sezgin, Ursula, *Abū Miḥnaf : ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leyde, Brill, 1971
- Shaban, Muhammad Abd al-Hayy, *Islamic history : a new interpretation*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1971-1976

- id., *The Abbasid revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
- Sharon, Moshe, *Black banners from the East : Establishment of the Abbasid state - Incubation of a revolt*, Jérusalem, Leyde, Magnes Press, Brill, 1983
- id., *Black banners from the East II : Revolt : The social and military aspects of the 'Abbāsīd revolution*, Jérusalem, Hebrew University, Institute of Asian and African Studies, The Max Schloessinger Memorial Fund, 1990
- Shboul, Ahmad M. H., *Al-Mas'ūdī and his world : A Muslim humanist and his interest in Non-Muslims*, Londres, Ithaca Press, 1979
- de Somogyi, Joseph, « The development of Arabic historiography », in *JSS*, III (1958), pp. 373-387
- Sourdél, Dominique, « Les circonstances de la mort de Ṭāhir I au Ḥurāsān en 207/822 », in *Arabica*, V (1958), pp. 66-69
- id., *L'Etat impérial des califes abbassides, VIII^e-X^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France [Islamiques], 1999
- id., « La politique religieuse du calife 'abbāsīde al-Ma'mūn », in *REI*, XXX (1962), pp. 27-48
- id., « La Syrie au temps des premiers califes abbassides (132/750-264/878) », in *REI*, XLVIII (1980), pp. 155-175
- id., « Questions de cérémonial 'abbāsīde », in *REI*, XXVIII (1960), pp. 121-148
- id., « La valeur littéraire et documentaire du « Livre des Vizirs » d'al-Ġahšiyārī », in *Arabica*, II (1955), pp. 193-210
- id., *Le vizirat 'abbāsīde*, 2 voll., Damas, Institut français de Damas, 1959-1960
- Spies, Otto, *Türkische Märchen*, Cologne, Diederichs [Die Märchen der Weltliteratur], 1967
- Springberg-Hinsen, Monika, *Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts*, Würzburg, Altenberge, Echter-Telos [Religionswissenschaftliche Studien ; 13], 1989
- Spuler, Bertold, *Iran in früh-islamischer Zeit : Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen*

- Eroberung 633 bis 1055*, Wiesbaden, Steiner [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission ; II], 1952
- id., « Islamische und abendländische Geschichtsschreibung : Eine Grundsatzbetrachtung », in *Saeculum*, VI (1955), pp. 125-137
- Stierle, Karlheinz, « Erfahrung und narrative Form : Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie », in Kocka, Jürgen & Thomas Nipperdey (éd.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag [Beiträge zur Historik ; 3], 1979, pp. 85-118
- Storey, Charles Ambrose, *Persian literature : A bio-biographical survey*, I/2, Londres, Luzac, 1972
- Toelle, Heidi, *Le Coran revisité : Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, Institut français de Damas, 1999
- Togan, Zeki Velidi, « Ibn A'tham-al-Kufi », in *IC*, XLIV (1970), pp. 249-252
- Triki, Fathi, *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition [Université Tunis I, VI^e série : Philosophie, littérature ; XXXV], 1991
- van Damme, Mark, « Het Kalifaat van 'Alī volgens Dīnawarī », in *Orientalia Gandensia*, I, (1964), pp. 187-202
- van Ess, Josef, « Les Qadarites et la gailāniyya de Yazīd III », in *SI*, XXXII (1970), pp. 269-286
- id., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra : eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 voll., Berlin, W. de Gruyter, 1991-1997
- van Reeth, J. M. F., « Die Transfiguration Walīd b. Yazīds », in Stefan Leder & al. (éd.), *Studies in Arabic and Islam : Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, Louvain, Peeters [Orientalia Lovaniensia analecta ; 108], 2002, pp. 501-511
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, augmenté de Foucault révolutionne l'histoire, Paris, Seuil, 1971

- Vogt, Matthias, *Abū Hifḥān*, Aḥbār Abī Nuwās, *traduction précédée d'un essai de définition de muḡūn*, Mémoire de D.E.A., Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 1998-1999
- Waldman, Marilyn Robinson, *Toward a theory of historical narrative: A case study in Perso-Islamicate historiography*, Columbus, Ohio State University Press, 1980
- Weber, Gregor, Kaiser, *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, Steiner [Historia. Einzelschriften ; 143], 2000
- Weil, Gustav, *Geschichte der Chalifen*, 3 voll., Mannheim, Bassermann, 1846-1851
- Weintritt, Otfried, *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung: Untersuchungen zu an-Nuwairīal-Iskandarānīs Kitābal-ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten*, Beyrouth, in Kommission bei Franz Steiner [Beiruter Texte und Studien ; 45], 1992
- Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, G. Reimer, 1902
id., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Leipzig, W. de Gruyter, 2¹⁹²⁷
- Wensinck, Arent Jan & al., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 voll., Leyde, Brill, 1936-1988
- White, Hayden, *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press, 1987
id., *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press, 1973
id., *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press, 1978
- Widengren, Geo, *The king and the tree of life in Ancient Near Eastern religion (King and saviour; IV)*, Uppsala, Lundequist [Uppsala Universitets Årsskrift ; 1951,4], 1951
- Wüstenfeld, Ferdinand, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, Dieterichsche Verl-Buchhandl., 1882

INDEX

(Les substantifs peuvent renvoyer à des adjectifs ou des verbes de la même racine)

A

- Aaron (*Hārūn*) 272
‘Abbās b. ‘Abdalmuṭṭalib, al- 54
‘Abbās b. al-Faḍl b. ar-Rabī‘, al- 145
‘Abbās b. al-Walīd b. ‘Abdalmalik b. Marwān, al- 92, 95, 99, 223
‘Abbās b. Mūsā al-Hādī, al- 202
‘Abbāsides 43, 46, 49, 54, 55, 60, 65, 68, 69, 71, 73, 75, 76, 78, 94, 99, 127, 144, 147, 196, 200, 209, 262, 263, 264, 274, 291
‘Abd Šams 43
‘Abdal‘azīz b. al-Ḥaġġāġ b. ‘Abdalmalik 57, 95, 96, 99
‘Abdallāh al-Ḥarašī 235
‘Abdallāh b. ‘Alī al-Hāšimī 262, 272
‘Abdallāh b. az Zubayr b. al-‘Awāmm 78
‘Abdallāh b. Ḥāzīm 177, 198
‘Abdallāh b. Marwān b. al-Ḥakam 228
‘Abdallāh b. Mu‘āwiya b. Abī Sufyān 155
‘Abdallāh b. Mūsā al-Hādī 284
‘Abdallāh b. Suhayl 87, 103
‘Abdalmalik b. al-Qa‘qā‘ 91
‘Abdalmalik b. Marwān b. al-Ḥakam 52, 92, 131, 168, 177, 214, 223
‘Abdalmalik b. Šāliḥ 64, 67, 68, 73, 195, 198
‘Abdarraḥmān b. al-Wattāb 180
‘Abdarraḥmān b. ‘Awf 135, 137
‘Abdarraḥmān b. Ġabala al-Abnawī 67, 148, 162, 169, 234
‘Abdaššamad b. ‘Abdala‘lā aš-Šaybānī, Abū Wahb 55, 86, 87, 103, 104, 215, 216
Abel (*Hābīl*) 197, 311
abnā’ 68, 69, 73, 74, 168, 183, 204, 206, 247, 313
Abū l-‘Atāhiya, Ismā‘īl b. al-Qāsim 78
Abū Bakr 178
Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusayn 36, 40, 76, 77, 83, 84, 86, 88, 101, 304
Abū Hāšim ‘Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 54
Abū Hurayra ad-Dawsī al-Yamanī 121
Abū Miḥnaf, Lūṭ b. Yaḥyā 43, 44, 45, 110, 124, 213, 315, 327
Abū Muḥammad as-Sufyānī *Voir*



- Sufyānī, Abū Muḥammad
 Ziyād b. ‘Abdallāh al-Aswār b.
 Yazīd b. Mu‘āwiya b. Abī Sufyān,
 as-
 Abū Mūsā b. Qays al-Aš‘arī 275
 Abū Muslim 54, 72, 75, 106, 122,
 125, 128
 Abū Nuwās al-Ḥasan b. Hānī? 78,
 146, 226, 227, 238
 Abū Rukayn 104
 Abū Ṣāliḥ al-Kātib 243
 Abū s-Sarāyā as-Sarī b. Manṣūr aš-
 Ṣaybānī 69
 Abū Sufyān b. Ḥarb b. Umayya
 138
 Abū l-Ward, Mağza’a b. al-Kawṭar b.
 Zufar al-Kilābī 262
 Abū l-Yaqzān 105
 Abū Zakariyā al-Azdī, Yazīd b.
 Muḥammad 49, 120, 195, 304
 Abū z-Zubayr al-Munḍir b. Abī
 ‘Amr 221
 Abū z-Zubayr, Naṣṭās 112, 218, 224
 acteur 119, 140, 209, 248
adab 15, 23, 36, 37, 41, 42, 44, 48, 50,
 58, 77, 83, 166, 286, 316, 318, 322,
 325
 Adam (*Ādam*) 47, 159
 adaptation 36, 37
 Afghanistan (*Afġānistān*) 91
 Aġdaf, al- 214
 Aġlabides 65
Aḥbār ad-dawla al-‘abbāsiyya
 263, 304
Aḥbār aṭ-ṭiwāl 47, 118, 119, 139,
 155, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
 178, 197, 213, 237
Aḥbār az-zamān 50
 Aḥmad b. al-Ḥariṭ al-Ḥarrāz 84,
 101
 Aḥmad b. Sallām 186, 206, 213, 241,
 242, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253
 Aḥmad b. Zuhayr 84
 Ahwāz, al- 236
 ‘Alī b. Abī Ṭālib 54
 ‘Alī b. ‘Īsā b. Māhān 65, 67, 68, 72, 73,
 74, 147, 148, 150, 161, 162, 163, 168,
 169, 172, 175, 176, 177, 178, 179,
 180, 181, 182, 188, 194, 196, 198,
 209, 231, 232, 233, 234, 235, 236,
 238, 239, 240, 253, 277
 ‘Alī b. Mūsā b. Māhān *Voir* ‘Alī b.
 ‘Īsā b. Māhān
 ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā 64, 69, 259
 ‘Alīdes 43, 44, 48, 54, 64, 69, 70, 76,
 122, 124, 128, 142, 146, 151, 259,
 269, 291
 allégorie 107, 129, 132, 196, 208,
 258, 259, 295 *Voir aussi*
 métaphore, symbole
 allusion 86, 97, 98, 102, 130, 137,
 140, 184, 197, 201, 258, 259
amān 131, 148, 149, 178, 204
 Amīn, Muḥammad b. Hārūn ar-
 Raṣīd, al- 15, 41, 63, 64, 78, 145,
 153, 154, 155, 157, 161, 165, 170,
 171, 175, 178, 179, 185, 186, 196,
 198, 200, 202, 226, 227, 230, 236,
 241, 243, 246, 260, 267, 269, 272,
 274, 275, 278, 281, 283

- ʿĀmir 109
 ʿamma 129, 174, 307
 Amman (ʿAmmān) 35, 57, 78, 89,
 93, 305, 314
 amour ʿuḍrite 108, 109
 ʿAmr b. Marwān al-Kalbī, 85, 95
 ʿAmr b. Muḥammad b. al-Qāsim aṭ-
 Ṭaqafī 122
 ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀš 130, 131,
 177, 178
 analepse 196, 211, 212, 231, 233,
 237, 238, 264
 anisochronie 212
 an-Nābiḡa al-Ġaʿdī 278
Ansāb al-ašraf 42, 44, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 102,
 104, 105, 106, 107, 108, 113, 131,
 149, 192, 261, 262, 304, 318, 324
 anticipation 208, 211, 249, 265, 277
 apocalypse 126, 263
 apologie 187, 188
 Aquitaine 53
 Arabes 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 34,
 35, 38, 39, 40, 41, 42, 53, 55, 59, 60,
 61, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74,
 83, 106, 109, 115, 119, 121, 168, 178,
 197, 224, 256, 259, 265, 266, 267,
 272, 276, 292, 310, 311, 312, 313,
 315, 325, 329
 Aristote 30, 31, 256
 Arménie (*Armīniyā*) 57, 92, 168
 Artémidore d'Ephèse 265
 Asadābād 235
 ʿAskar al-Mahdī 243
 Ašmaʿī, Abū Saʿīd ʿAbdalmalik b.
 Qurayb, al- 165, 167
 association 301
 Assyriens 47
 astrologie 277
 ʿAṭwān, Ḥusayn 35, 60, 61, 132, 309
 Avesta 258, 259, 309
 ʿAwāšim 64, 65, 68
 axe narratif 29
 ʿayyārūn 205, 207
 Azerbaïdjan (*Adarbayḡān*) 69
 Azmeh, Aziz 20, 28, 29, 34, 38, 39,
 310
 Azraq, al- 57, 87, 93, 103, 214
- B**
- Bāb al-Anbār 150
 Bāb al-Bašra 184
 Bāb aḍ-ḍahab 278
 Bāb al-Kūfa 150, 184
 Bāb Ḥurāsān 185, 206
 Babylonien 47
 Badr 136, 137, 138, 140, 142, 293
 Bagdad (*Bagdād*, *Madīnat as-
 Salām*) 44, 47, 51, 63, 64, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 144, 146,
 147, 148, 149, 150, 151, 162, 163,
 164, 168, 169, 171, 172, 173, 175,
 177, 178, 180, 181, 188, 189, 190,
 194, 201, 203, 204, 205, 207, 225,
 228, 233, 236, 237, 238, 239, 274,
 260, 291, 303, 305, 318, 327
 Baḡrāʾ, al- 57, 88, 93, 95, 100, 123,
 133
 Bakr b. al-Muʿtamir 147, 171, 175,
 196

- Balāḍurī, Abū l-Ḥasan Aḥmad b.
 Yaḥyā b. Ḡābir, al- 39, 42, 43, 44,
 46, 50, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 96, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
 111, 112, 113, 131, 143, 149, 177, 192,
 261, 262, 263, 304, 316, 318, 324
- Balḥ 122
- Balqayn 214
- Banū l-Qa‘qā‘ 89
- barīd* 126, 157, 172, 175
- Barmakides 63, 66, 68, 72, 73, 74, 75,
 144, 147, 189
- Barthes, Roland 15, 19, 25, 27, 28, 32,
 34, 299, 310
- Bassora (*al-Baṣra*) 65, 149, 165,
 184, 236
- bataille du Chameau 191
- bay‘a* Voir serment d’allégeance
- Bayt al-Ḥikma* 189
- baytār*, al- 261, 262, 263
- bénédictio 183, 226, 271
- Bišr b. al-Walīd b. ‘Abdalmalik b.
 Marwān 92
- Blankinship, Khalid Yahya 61, 62,
 311
- Boukhara (*Buḥārā*) 53
- Brockelmann, Carl 45, 48, 112, 301,
 311
- Bunān 261
- Būrān 189
- Bustān Mūsā 150, 283
- Byzance 35, 52, 53, 64, 73, 88, 89,
 91, 92, 168, 219, 274
- C**
- Cain (*Qābīl*) 197, 311
- caractère 15, 16, 19, 22, 23, 27, 30, 33,
 34, 38, 39, 40, 41, 48, 52, 54, 58, 60,
 70, 71, 75, 78, 81, 87, 99, 105, 108,
 109, 112, 116, 117, 119, 123, 127,
 128, 129, 133, 156, 167, 169, 179,
 186, 187, 199, 207, 213, 239, 240,
 250, 252, 253, 255, 256, 257, 259,
 260, 261, 265, 269, 272, 274, 277,
 281, 283, 286, 289, 291, 293, 294,
 295, 299
- caractère archétypique 109, 289
- caractère typique 109, 289
- caractérisation 97, 108, 117, 121, 125,
 182, 195, 198, 201, 226, 227, 233,
 239, 240, 245, 247, 252, 253, 254,
 277, 289, 293
- chaîne de transmetteurs (*isnād*)
 36, 42, 44, 49, 111
- chambellan (*ḥāḡib*) 63, 64, 145
- champ historique 25, 26, 33, 298
- Chinois 47
- chronique 25, 26, 39, 86, 190, 277, 310
- comédie 26
- commentaire 21, 44, 45, 77, 110, 111,
 114, 127, 142, 175, 212, 249, 252, 294
- compilation 36, 39, 40, 42, 49, 77, 82,
 84, 85, 288, 320
- composition 36, 40, 77, 82, 84, 85,
 99, 100, 133, 240, 256
- compréhension 22, 25, 32, 33, 34,
 82, 107, 141, 142, 195, 255, 257,
 285, 290, 293
- concept 21, 23, 24, 27, 34, 35, 108,

119, 292, 293, 294
 conception 20, 21, 22, 23, 34, 81, 99,
 119, 127, 132, 134, 143, 192, 193,
 196, 207, 208, 209, 210, 214, 287,
 289, 290
 conception de l'histoire 15, 16, 19,
 20, 39, 81, 82, 99, 119, 140, 141,
 143, 144, 170, 209, 254, 290, 293,
 310
 conception narrative 214, 289
 conceptualisation 34, 41, 82, 143,
 254, 257, 267, 287, 291, 292
 condensation 257, 285
 configuration (du récit/de l'histoire)
 15, 29, 81, 87, 117, 210, 214, 254,
 255, 287, 291, 292, 294, 298
 configuration (opération de
 configuration) 19, 28, 30, 33, 34,
 82, 87, 97, 127, 144, 291, 292, 298
 connotation 256, 260
 Constantinople 53
 continuité discursive 82, 133, 134
 Coptes 65
 Coran 44, 94, 95, 96, 98, 111, 126,
 127, 137, 138, 139, 140, 164, 183,
 197, 205, 260, 265, 281, 293, 313,
 329
 corbeau 197
 Cornelius, Harald 56, 59, 313
 création auctoriale 37, 40, 41
 critique littéraire 20
 Crone, Patricia 62, 63, 64, 65, 68, 73,
 96, 147, 313
 culpabilisation 209

D

Ḍaʿf 182, 200, 278
dağğāl 126
 Ḍaḥḥāk b. Qays, aḍ- 89
 Dahlak, 54, 90
 Ḍāʿid, aḍ- (nom d'un cheval) 130
 Damas (*Dimašq, aš-Šām*) 17, 46, 52,
 57, 64, 68, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 100,
 103, 108, 114, 115, 116, 118, 121,
 127, 131, 133, 135, 144, 192, 216,
 260, 262, 301, 304, 305, 313, 321,
 328, 329
 Daniel, Elton L. 65, 75, 148, 263
 Darb ar-Rušdiyya 243
daʿwa 54, 67, 122, 263, 319
dawla 54, 114, 231, 263, 304
 Dāwūd b. ʿAbdalḥamīd 107
 Daylam 65
 déculpabilisation 103, 170, 208, 209,
 245, 295
 dénotation 256
 déplacement 17, 257
 destin 151, 167, 196, 198, 200, 206,
 207, 210, 239, 271, 291
 détermination multiple 259
 diachronie 28
 diégèse 211, 285
 diégésis 212, 216, 229, 237, 245, 247,
 254, 257
 Dīnawar 67
 Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b.
 Dāwūd, aḍ- 47, 118, 119, 139,
 142, 143, 155, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 178, 191, 192, 197,
 209, 213, 225, 237, 238, 240, 249,

- 251, 252, 253, 267, 268, 271, 291, 292, 294, 295, 305
- discours historique 19, 24, 27, 28, 255, 256, 299
- discours narrativisé 212, 225, 229, 239
- discours raconté 212, 239
- discours rapporté 112, 212, 215, 217, 219, 221, 223, 224, 225, 227, 229, 231, 233, 235, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 247, 249, 250, 251, 253,
- discours transposé 212
- discursivité (structure discursive) 20, 28, 34, 287
- discussion 75, 133, 143, 152, 200, 208, 258, 281, 294, 295
- distance (du narrateur) 40, 97, 212, 238, 253
- divination 197, 265, 266, 276, 315
- Dôme du Rocher (*Qubbat aṣ-Ṣabrā*) 52
- Droysen, Johann Gustav 20, 21, 25, 314
- E**
- eau 182, 184, 214, 223, 226, 237, 242, 243, 259, 260, 261, 278, 282, 283, 329
- Égypte (*Miṣr*) 47, 55, 65, 68, 162, 192
- Égyptiens 47
- Eisener, Reinhard 62, 315
- élaboration secondaire 257
- ellipse 212
- emplotment* 26, 30
- énonçant 27, 299
- énoncé 27, 34, 95, 256, 257, 271
- énonciation 27, 28, 299
- épistémologie 15, 19, 28
- Espagne (*al-Andalus*) 53, 192
- éthique 26, 38, 123, 127, 169, 209, 292, 293, 294, 295
- Euphrate (*al-Furāt*) 55, 122, 125
- exemplarité 140, 143
- exemplification 141, 142, 143, 165, 294
- exhortation 51, 112, 137, 140, 240, 294
- expérience historique 23, 25
- explication 31, 32, 61, 88, 91, 97, 98, 99, 127, 141, 142, 143, 144, 164, 170, 187, 208, 240, 260, 264, 271, 274, 277, 299
- F**
- Faddayn 105
- Faḍl b. Ishāq b. Sulaymān, al- 172, 176, 189
- Faḍl b. ar-Rabīʿ, al- 63, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 145, 146, 147, 150, 161, 163, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 186, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196
- Faḍl b. Sahl b. Zaḍānfarūḥ, Dū r-rīʾāsatayn, al- 66, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 147, 150, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 191, 193, 194, 229, 230
- Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī, al- 63
- Fahd, Toufic 197, 265, 266, 276, 315

- fa'l* 276, 281
 Fazāra 214
 fictif 15, 16, 22, 23, 82, 85, 119; 214, 255, 287, 296, 297, 298, 299, 316
 fiction 15, 16, 19, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 37, 83, 256, 257, 275, 287, 296, 297, 298, 299, 312, 314, 316, 320, 322 *Voir aussi* littérature de fiction, récit de fiction
 fiction de cohérence
 (*Kobärenzfiktion*) 24
 fictionnalisation 23, 24, 38
 fictionnalité 299
 Filastīn 68, 89, 92
fitna 76, 95, 98, 85, 127, 168, 293
 focalisation 212, 213, 254, 267, 288, 291
 focalisation externe 213
 focalisation interne 213, 288
 focalisation zéro 213
 fréquence 58, 211, 212
 Freud, Sigmund 257, 259, 316
Futūḥ al-buldān 42
- G**
- Ġābiya, al- 93
 Gabrieli, Francesco 56, 58, 59, 66, 71, 78, 79, 101, 128, 316
 Ġa'far b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib, Ġa'far aṣ-Ṣādiq 48
 Ġa'far b. Mūsā al-Hādī 168
 Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī 64, 66, 68, 173, 174
 Ġaḥiḏ, Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr, al- 23, 55, 72, 109, 149, 305, 325
 Ġahšiyārī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdūs, al- 48, 193, 194, 195, 305, 321, 328
 Ġālib, *mawlā* de Hišām b. 'Abdalmalik b. Marwān, 223
 Ġāmi' *al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, 44
 Ġamil b. 'Abdallāh b. Ma'mar al-'Udrī 109
 Ġardaba 222
 Gaube, Heinz 59, 60, 316
 Ġawhar, al- 50, 77, 162, 260
 Ġawr, al- 215
 Ġaylān b. Muslim ad-Dimašqī 54
 Ġazīra, al- 49, 55, 56, 61, 65, 68, 69, 149, 206, 263
 généalogie 262
 Genette, Gérard 129, 211, 212, 213, 248, 256, 288, 316
 Ġibāl, al- 67, 148, 175
 Goeje, Max J. de 44, 46, 48, 64, 101, 133, 192
 Grecs 47
 Ġunayd b. 'Abdarrahmān 91
ġund 68, 139, 144
 Ġūṭat Dimašq 116
 Ġūzġān 122, 124, 125
- H**
- ḥabar* 36, 37, 39, 40, 41, 42, 49, 94, 95, 155, 166, 172, 174, 192, 211, 258, 259, 260, 280, 288, 325
 Hādī ilā l-Ḥaqq, Mūsā b. Muḥammad al-Mahdī, al- 68, 72, 168, 173, 201,

- 202, 228, 272, 273, 284
ḥadīṭ 112, 138, 219, 224, 265, 320
 Ḥafṣ b. Irmiyāʿīl 283, 284
 Ḥāḡar 200
 Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf at-Taqaḡi, al- 54, 113
 Ḥakam b. Abī l-ʿĀṣ, al- 138
 Ḥakam b. al-Walīd b. Yazīd b. ʿAbdalmalik b. Marwān, al- 90, 122
 Ḥakam b. ʿAwāna, al- 122
 Ḥālīd b. ʿAbdallāh al-Qasrī 54, 56, 59, 63, 89, 90, 91, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 133, 139, 142, 143, 291, 292, 294, 313
 Ḥālīd b. Yazīd b. Muʿāwiya b. Abī Sufyān 93
 Ḥalīfa b. Ḥayyāt 55, 64, 99, 100, 135, 149, 152, 156, 177, 191, 305
 Ḥālīṣa 267, 268
 Hamadān 67, 147, 148, 162, 169, 175, 232, 235
 Ḥamdānides 49
 Ḥammād ʿAḡrad 106
 Ḥammād ar-Rāwiya 106
 Ḥammād b. Ishāq 101
 Ḥamra 260
 Ḥanbalisme 51
 Ḥansāʾ, Tumāḡir bint ʿAmr, al- 128
 Ḥārīḡites 96, 121
 Ḥarrān 56, 262
 Hartama b. Aʿyan 67, 68, 69, 73, 148, 149, 150, 163, 169, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 204, 206, 236, 237, 238, 241, 242, 248, 250, 261, 273, 282
 Ḥasan b. Abī Saʿīd, al- 184
 Ḥasan b. ʿAlī b. al-Mutawakkil, Abū Muḡammad, al- 84, 101
 Ḥasan b. Sahl b. Zaḡānfarūḡ, al- 69, 73, 147, 149, 151, 173, 189, 193
 Hāšimītes 64, 122, 139
 Hāšimiyya 72
ḥāṣṣa 129
 Ḥaṡīb al-Baḡdādī, Abū Bakr Aḡmad b. ʿAlī, al- 52, 78, 84, 149, 168
 Hawting, Gerald R. 56, 57, 59, 62, 89, 318
 Haytam b. ʿAdī, al- 46, 84, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 114, 117, 118, 139, 213, 261, 263
 Ḥāzim b. Ḥuzayma 231
 Heidegger, Martin 28
 Herāt (*Harāt*) 91
 herméneutique 15, 16, 30, 82, 326
 Ḥiḡāz, al- 69, 131, 262
 Homs (*Ḥimṣ*) 55, 56, 57, 87, 89, 91, 93, 96, 262
 Hirš, al- 184
 Hišām b. ʿAbdalmalik b. Marwān 55, 86, 89, 132
 Hišām b. ʿAmmār 100, 107
 Hišām b. Muḡammad al-Kalbī 45, 100, 107
 homme de religion 112, 134, 140
 Ḥulwān 169, 232, 236
 Ḥumārawayh 247
 Ḥurāsān 47, 53, 54, 55, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 74, 75, 85, 86, 91, 106,

- 110, 119, 122, 124, 128, 145, 147,
148, 150, 157, 158, 159, 162, 167,
168, 173, 175, 176, 177, 178, 185,
190, 193, 198, 206, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 238, 239, 277, 291,
325, 328
- Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, al- 78
- Ḥusayn b. ‘Alī b. ‘Īsā b. Māhān, al-
68, 78, 148, 181, 233
- Ḥusayn b. aḍ-Ḍaḥḥāk 78
- Ḥusayn, M. Muḥammad 58, 60, 68,
319
- Ḥuzayma b. Ḥāzim 64, 168, 177,
178, 182
- ḥʿarʿnah (farr)* 258, 259
- I**
- Ibn ‘Asākir, Abū l-Qāsim ‘Alī b. al-
Hasan 78, 113, 262, 280, 305,
319, 322
- Ibn A‘ṭam al-Kūfī, Abū Muḥammad
Aḥmad 45, 46, 124, 125, 126, 127,
128, 142, 143, 145, 146, 148, 150,
151, 152, 209, 273, 275, 278, 280,
291, 295, 305, 329
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izzaddīn Abū l-Ḥasan
‘Alī b. Muḥammad 112, 113, 192,
280, 306
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Faraġ
‘Abdarrahmān b. ‘Alī b.
Muḥammad 51, 52, 134, 135, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 294,
306, 321
- Ibn al-‘Imrānī, Muḥammad b. ‘Alī
b. Muḥammad 77, 280, 282, 306
- Ibn al-Mu‘tazz, Abū l-‘Abbās
‘Abdallāh 306
- Ibn an-Nadīm, Abū l-Faraġ
Muḥammad b. Abī Ya‘qūb 42
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad
‘Abdallah b. Muslim 46, 55, 77,
266, 306, 318, 321
- Ibn al-Qūṭīyya, Abū Bakr ‘Umar b.
‘Abdal‘azīz 47
- Ibn Šihāb az-Zuhrī, Abū Bakr
Muḥammad b. Muslim b.
‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh 43, 45
- Ibn Ṭabāṭabā, Muḥammad b.
Ibrāhīm 69
- Ibn Yūnus 51
- Ibrāhīm 89, 200, 208, 278, 280, 295
- Ibrāhīm al-Balḥī 243
- Ibrāhīm b. Muḥammad al-Mahdī
63, 69, 147, 148, 151, 183, 187,
190, 195, 200, 201, 228, 257, 278,
279, 280, 284
- Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Alī b.
‘Abdallāh b. al-‘Abbās, Ibrāhīm
al-Imām 262
- Ibrāhīm b. al-Walīd b. ‘Abdalmalik
b. Marwān 57, 89
- Ifrīqiya 65, 68, 192
- iġtibād* 45
- imaginaire 16, 27, 38, 82, 286, 287,
297, 298, 299
- imagination 25, 254, 264, 288, 330
- imam (*imām*) 47, 48, 54, 67, 90, 105,
154, 168, 175, 192, 226, 230, 259,
269
- imputation causale singulière 31, 32

- Inde (*al-Hind*) 89
 indice 27, 28, 84, 156, 207, 263, 264, 265, 292, 330
 Indiens 47
 Indus 53, 122
 instruction morale 38, 50, 165, 287, 294
 intelligence narrative 31, 214, 289
 intention (de l'historien) 21, 39, 50, 51, 75, 81, 124, 125, 140, 145, 154, 159, 174, 187, 220, 227, 229, 230, 239, 279, 293, 294, 296, 297, 298
 intentionnalité 22, 293, 298
 interprétation 21, 24, 39, 59, 60, 61, 62, 70, 71, 96, 98, 99, 113, 118, 132, 140, 141, 152, 186, 193, 200, 209, 214, 224, 237, 239, 240, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 260, 263, 264, 265, 266, 269, 276, 281, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 315
 intervention auctoriale 111, 253, 282
 intrigue 16, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 57, 71, 81, 82, 92, 98, 99, 117, 141, 143, 144, 151, 173, 174, 186, 208, 210, 214, 254, 255, 282, 291, 292
 Irak (*al-ʿIrāq*) 43, 53, 55, 56, 57, 63, 67, 69, 74, 75, 96, 113, 115, 118, 120, 122, 124, 125, 147, 149, 152, 156, 169, 189, 190, 263, 313
 Iran (*ʿIrān*) 66, 67, 91, 147, 148, 171, 175, 258, 274, 315, 328
 Iraniens 55, 60, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 245, 247, 251, 258
 iranisation 60
 ʿĪsā b. Mūsā b. Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās 132
 Iser, Wolfgang 15, 16, 82, 256, 286, 287, 296, 297, 298, 299, 319
 Ishāq 200
 Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī 78, 278
 Ishāq b. Sulaymān 195
 Ismāʿīl 145, 200
 Ismāʿīl b. Ṣubayḥ al-Ḥarrānī 145, 146, 163, 168, 178, 194, 227, 239
 Ispahan (*Iṣfahān*) 148
 Israël 47
 ʿIyāḍ b. Muslim 87, 214, 216, 217, 222, 223
- J**
- Jauss, Hans Robert 19, 23, 24, 25, 28, 319
 Jérusalem (*al-Quds*) 44, 52, 59, 60, 70, 302, 304, 310, 317, 328,
 Jourdain (*nabr al-Urdunn*) 55, 215
 jugement 22, 32, 40, 45, 49, 58, 70, 71, 77, 97, 98, 99, 112, 113, 117, 120, 123, 127, 133, 143, 150, 160, 170, 177, 192, 195, 208, 218, 219, 224, 225, 240, 253, 254, 289, 294
 juxtaposition 116, 124, 127, 128, 209, 294
- K**
- Kaaba (*al-Kaʿba*) 86, 123, 126, 135, 160, 172, 181, 190, 197
 Kairouan (*al-Qayrawān*) 192
 Kalb 57

- Kalbī, Muḥammad b. as-Sāʿib, al-
45, 106
Kāmil fi t-taʾrīḥ, al- 112, 113, 306
Kawṭar 78, 146, 176
Kennedy, Hugh 37, 61, 74, 103, 132,
147, 148, 151, 168, 272, 319
Kinberg, Lea 265, 266, 320
Kirmān 66
Kisāʿī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥamza, al-
164
Kitāb al-aḡānī 76, 77, 78, 88, 304,
306
Kitāb al-awsaṭ 50
Kitāb al-futūḥ 45, 125, 151, 152,
305
Kitāb futūḥ Ḥurāsān 85
Kitāb al-ḫulafāʾ al-kabīr 42, 100
Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa 46,
114, 116, 117, 127, 142, 143, 152,
153, 156, 209, 291, 294, 295
Kitāb laṭāʾif al-maʿārif 77, 78, 307
Kitāb al-murdiḡāt min Qurayš 83
Kitāb at-taʿāzī 83
Kitāb at-tanbīḥ wa-l-išrāf 50, 133,
307
Kitāb al-ʿuyūn wa-l-ḫadāʾiq 83,
86, 88, 94, 100, 101, 192, 273, 275,
304, 327
Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb 48,
193
Kūfa (*al-Kūfa*) 89, 106, 122, 131,
149, 150, 164, 184, 228
- L**
- La Mecque (*Makka*) 55, 64, 65, 66,
135, 137, 152, 161, 162, 163, 164,
165, 172, 173, 174, 181, 189, 190,
197, 198, 202, 274, 275, 293
Laylā 109
Layl 104
Leder, Stefan 17, 23, 35, 36, 37, 38,
41, 43, 46, 52, 84, 98, 99, 110, 114,
117, 167, 178, 213, 312, 316, 318,
320, 321, 329
légitimation 35, 151, 203, 263, 265,
272, 292
littérature de fiction 16, 256, 275,
296, 297, 298, 299
- M**
- Madāʾinī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b.
Muḥammad, al- 39, 41, 42, 43, 45,
46, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108, 110,
112, 123, 133, 139, 141, 143, 167,
184, 186, 213, 214, 224, 252, 253
Madīnat Abī Ġaʿfar 148, 182, 205,
278
Maġnūn, Qays b. al-Mulawwaḥ
109, 320
Mahdī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad
b. Abī Ġaʿfar al-Manšūr, al- 65,
101, 103, 113, 132, 167, 272
malédiction 196, 203, 204, 207, 209,
268, 269, 271, 272
Mālik 104
Malti-Douglas, Fedwa 36, 207, 266,
322
Maʾmūn, Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh b.

- Hārūn ar-Rašīd, al- 48, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 203, 204, 207, 208, 209, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 247, 251, 259, 260, 265, 269, 274, 292, 295, 296, 313, 316, 318, 328
- Maṣṣūr, Abū Ġaʿfar ʿAbdallāh b. Muḥammad b. ʿAlī, al- 64, 75, 63, 68, 101, 132, 144, 149, 161, 167, 202, 227, 261, 262, 263, 272, 274, 278
- Maṣṣūr b. Ġumhūr 57, 122
- Maṣṣūr b. Muḥammad al-Mahdī 182
- Margoliouth, David Samuel 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 113, 323
- Marw 66, 69, 124, 147, 149, 162, 168, 171, 180, 182, 193, 225, 229
- Marwān b. al-Ḥakam 93, 131
- Marwān b. Muḥammad b. Marwān b. al-Ḥakam 55, 56, 57, 88, 89, 92, 95, 127, 262, 264, 314
- Marwānides 52, 53, 61, 62, 91, 93, 95, 131, 138, 293, 295
- Masġid Asad b. al-Marzubān 243
- Maslama 88, 105
- Maslama b. ʿAbdalmalik b. Marwān 56, 132
- Maslama b. Hišām b. ʿAbdalmalik b. Marwān 86, 117, 126, 223
- Masʿūdī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn, al- 50, 51, 77, 78, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 143, 165, 166, 168, 187, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 257, 258, 269, 271, 272, 275, 273, 274, 280, 294, 295, 320, 323, 325, 328, 307, 309
- mawālī* 53, 55, 60, 62, 93, 136, 185, 214
- Médine (*al-Madīna*) 43, 68, 102, 120, 135, 136, 137, 181, 224, 262
- Mer Rouge 54, 90
- métaphore 132, 184, 208, 255, 256, 257, 260, 261, 264, 285, 326 *Voir aussi* allégorie, symbole
- Mille et une nuits* 63
- mimésis 212, 254
- mimésis 30, 31, 212
- mimésis* 256, 257
- mimésis I 30, 31
- mimésis II 30, 31
- mimésis III 30, 31
- Miṣbāḥ, al- (nom d'un cheval) 130
- mise en intrigue 16, 30, 31, 32, 33, 41, 81, 82, 141, 143, 208, 254, 282, 291
- mise en perspective 24, 254, 287, 289
- Mizza, al- 57, 92
- mode narratif 31
- monologue intérieur 108

- morale 38, 50, 70, 71, 97, 98, 99, 112,
 116, 117, 123, 127, 133, 140, 141,
 142, 165, 169, 287, 294, 295 *Voir*
aussi instruction morale
 moralisation 141
 Mosquée des Umayyades 52
 Mossoul (*al-Mawṣil*) 49, 77, 120,
 195, 280
 motif 16, 38, 60, 97, 98, 121, 137,
 138, 140, 187, 258, 259, 272, 286,
 293, 294
 Mu'āwiya b. Abī Sufyān 35, 42, 44,
 45, 47, 48, 55, 128, 155, 275, 325
 Muḍar 43, 53, 56, 59, 118, 119, 122
 Muhallabites 54, 56, 101
 Muḥammad (le Prophète) 15, 41,
 42, 45, 50, 63, 78, 97, 121, 137,
 138, 145, 153, 155, 160, 165, 166,
 170, 171, 173, 174, 175, 178, 179,
 185, 196, 197, 198, 200, 202, 226,
 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236,
 237, 238, 241, 242, 243, 244, 246,
 247, 248, 250, 260, 267, 268, 269,
 272, 274, 276, 278, 279, 281, 283
 Muḥammad b. Abī l-Azhar 101
 Muḥammad b. 'Alī b. 'Īsā b. Māhān
 182
 Muḥammad b. Ḥālid 118
 Muḥammad b. al-Ḥanafīyya 195
 Muḥammad b. Ḥumayd aṭ-Ṭāhirī
 246
 Muḥammad b. 'Īsā b. Nahīk 149,
 228
 Muḥammad b. 'Īsā b. Yazīd al-
 Ġulūdī 183, 184, 189, 228
 Muḥammad b. Ismā'īl 283
 Muḥammad b. 'Izzān al-Kalbī 122
 Muḥammad b. Rāšid al-Ḥannāq
 278
 Muḥammad b. Sallām 101
 Muḥammad b. Sirīn 265
 Muir, William 70, 71, 323
 Muktafī bi-Allāh, Abū Muḥammad
 'Alī b. Aḥmad al-Mu'taḍid, al- 274
 Müller, August 58, 70, 323
 Mu'min b. al-Walīd b. Yazīd b.
 'Abdalmalik b. Marwān, al- 106
Muntazam fi ta'riḥ al-mulūk wa-l-
umam 51
 Muqtadir bi-Allāh, Abū l-Faḍl Ġa'far
 b. Aḥmad al-Mu'taḍid, al- 78,
 274
 Murġi'tes 54
Murūġ ad-ḍabab wa-ma'ādin al-
ġawbar 50, 51, 77, 78, 128, 129,
 131, 132, 133, 149, 165, 166, 187,
 194, 197, 198, 199, 201, 202, 204,
 205, 258, 271, 272, 273, 274, 275,
 280, 307
 Mūsā 139
 Mūsā b. Ġa'far b. Muḥammad b.
 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī
 Ṭālib, Mūsā al-Kāzim 269
 Mūsā an-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq b.
 Muḥammad al-Amīn 66, 145, 147,
 161, 171, 172, 175, 176, 194, 202,
 227, 231, 273, 283
 Mustaqī' bi-Amr Allāh, Abū
 Muḥammad al-Ḥasan b. Yūsuf
 al-Mustanġid, al- 51

Mustaʿin bi-Allāh, Abū l-ʿAbbās
 Aḥmad b. Muḥammad, al- 78
 Mustakfī bi-Allāh, Abū l-Qāsim
 ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Muktafī, al-
 274
 Muʿtaḍid bi-Allāh, Abū l-ʿAbbās
 Aḥmad b. Ṭalḥa, al- 207, 323
 Muʿtaṣim bi-Allāh, Abū Ishāq
 Muḥammad b. Hārūn ar-Rašīd, al-
 45, 47, 278
 Mutawakkil ʿalā Allāh, Abū l-Faḍl
 Ğaʿfar b. Muḥammad al-Muʿtaṣim,
 al- 187
 Muʿtazilisme 76, 191
mutbos 256
 Muṭīʿ b. Iyās 106
 Muṭīʿ li-Allāh, Abū l-Qāsim al-Faḍl
 b. Ğaʿfar al-Muqtadir 50

N

Nagel, Tilman 71, 72, 73, 96, 139,
 324
 Nahr Abī Fuṭrus 92
 Narbonnaise 53
 narrateur autodiégétique 213, 248,
 249
 narrateur extradiégétique 213
 narrateur hétérodiégétique 213,
 224, 238
 narrateur homodiégétique 213, 248,
 249, 252
 narrateur intradiégétique 112, 169,
 213, 225, 248, 252, 288
 narrateur métadiégétique 213
 narrateur non-focalisé 237

narrativisation 25
 narrativité (structure narrative) 16,
 20, 24, 25, 28, 33, 88, 107, 211,
 255, 285, 287, 290, 293, 300
 Nāṣir li-Dīn Allāh, Abū l-ʿAbbās
 Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mustaḍī, an-
 51
 Naṣr b. Sayyār al-Layṭī al-Kinānī
 65, 119, 122, 124, 125, 126, 128,
 148
 Nichapour (*Naysābūr*) 122, 124,
 125, 126
 Nihāwand 148
 Nizār 133
 noétique 257, 285
 noyau 27

O

objectif (de l'auteur) 20, 23, 97,
 110, 133, 141, 143, 164, 170, 172,
 174, 207, 208, 209, 253, 296
 objectivité 97, 141, 142, 288
Oneirokritikon 265
 onirocritique 265, 266
 oniromancie 265
 ontologie de l'être historique 28
 opération historique 19, 25
 ordre (du récit) 31, 48, 66, 211,
 225, 238
 Orthmann, Eva 63, 116, 119, 325

P

paradigmatique 15, 16, 19, 27, 28,
 34, 38, 81, 82, 97, 134, 143, 167,
 170, 291, 292

- pause narrative 112, 222, 238, 250
 pèlerinage (*ḥaǧǧ*) 55, 64, 86, 103,
 126, 134, 135, 140, 145, 157, 160, 197
 péninsule arabe, (*ǧazirat al-
 ʿArab*) 69
 performatif 268
 Perses 47
 personnalisation 141, 142
 personnification 38, 165, 170
 perspective 24, 30, 60, 93, 123,
 128, 181, 188, 212, 213, 251, 253,
 254, 268, 275, 282, 287, 288, 289,
 290 *Voir aussi* mise en
 perspective
 Pharaon (*Firʿawn*) 113, 121, 138,
 139, 140, 142, 293
 poésie 42, 57, 58, 97, 106, 108, 110,
 257, 285
Poétique 25, 26, 30, 76, 81, 108,
 204, 225, 257, 285, 316
 poisson 176, 201, 257, 258, 259,
 260, 261
 polémique 190, 191
 prédicateur 51, 134, 141
 prédiction 113, 121, 138, 165, 166,
 195, 198
 préfiguration 30
 prémonition 269
 présage 94, 165, 166, 175, 179, 197,
 201, 203, 207, 209, 259, 264, 265,
 269, 275, 276, 277, 278, 280, 281,
 282, 283, 284, 285, 286
 prescience 167, 269, 271
 pressentiment 167, 196, 203, 247,
 249
 prise de position 21, 26, 79, 208,
 254, 294, 295
 prolepse 207, 211, 212, 237, 238, 247,
 249, 264, 269, 275, 276, 277, 282
 propagande 54, 65, 94, 113, 122,
 139, 151, 190, 211, 263
 prophétie 201, 202, 207, 209
 proposition d'ensemble 82, 133,
 134, 169, 293
 prose 213, 268, 271, 288
 protocole de la Mecque 65, 66,
 152, 161, 162, 163, 164, 165, 172,
 173, 174, 181, 189, 190, 197, 198,
 202, 293
- Q**
- Qadarites 54, 56, 59, 89, 90, 329
qalansuwa 149, 183, 274, 275
 Qalūša, al- 234, 239
 Qarmīsīn 236
 Qāsīm b. Hārūn ar-Rašīd, al-
 Muʿtaman, al- 64, 65, 145, 147,
 168, 171, 172, 175, 182
 Qaṣr al-Ḥuld 278
 Qaṣr al-Qarār 278, 283
 Qaṣr Umm ǧaʿfar 242
 Qays 43, 53, 56, 59, 61, 62, 313
 Qays b. Darīḥ 109
 Qinnaṣrīn 91, 92, 262
 Qom (*Qumm*) 55, 77, 148, 259,
 306
 quasi-intrigue 32
 Quḍāʿa 90
 Qurayš 43, 83, 114
 Qurayš ad-Dandānī 247

R

- Rabīʿ b. Yūnus 63
- Rabīʿa 119, 325
- Rāfiʿ b. al-Layṭ b. Naṣr b. Sayyār
63, 64, 65, 67, 68, 145, 148, 161
- Raqqā (*ar-Raqqā*), 55, 64, 68, 107,
245
- Rašīd, Hārūn b. Muḥammad al-
Mahdī, ar- 46, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 173, 176,
177, 182, 187, 189, 190, 191, 192,
196, 197, 198, 200, 202, 208, 209,
225, 227, 228, 230, 269, 271, 272,
273, 274, 291, 295, 296, 316
- rationalisation 141
- Rayy (*ar-Rayy*) 67, 74, 147, 148,
162, 168, 172, 175, 176, 179, 180,
194, 198, 199, 207, 229, 232, 233,
234, 277
- récit d'événements 204, 212, 224,
252
- récit de fiction 15, 19, 22, 25, 31, 32,
33, 34, 298
- récit de paroles 212
- récit historique 16, 19, 22, 25, 26,
28, 31, 32, 33, 38, 46, 82, 112, 214,
254, 255, 287, 288, 289, 290, 294,
297, 298, 299
- récit non-focalisé 213, 282
- récit sommaire 97, 129, 207, 238,
249, 212, 214, 215, 217, 221, 223,
225, 227, 229, 231, 233, 235, 237,
241, 243, 245, 247, 249, 285, 288
- réel 16, 27, 32, 38, 82, 214, 266, 270,
287, 297, 298, 299
- référencialité 255, 285, 286, 287,
290
- référent 27, 28, 25, 255, 285
- refiguration 30, 31
- représentance 32, 33
- représentation (de l'Histoire) 15, 16,
19, 42, 142, 209, 296
- res factae* 23, 24, 28, 33
- res fictae* 23
- res gestae* 28, 288
- résumé synthétique 39, 40
- rétrospective 211
- rêve 149, 150, 151, 165, 170, 180, 183,
196, 197, 203, 207, 209, 259, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 283, 286
Voir aussi songe
- révolution ʿabbāside 54, 59, 67, 85,
94, 99, 114, 119, 261
- Ricoeur, Paul 15, 19, 25, 26, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 141, 142, 212, 256,
300, 326
- Rifāʿī, Aḥmad Farīd 78, 326
- Romains 47
- romance* 26
- Ruṣāfa, ar- 55, 87, 88, 129, 214, 223,
224, 225

S

- Ṣaʿb 149, 278
- Ṣābiʿ, Abū l-Ḥusayn Hilāl b. al-
Muḥassin, aṣ- 76

- Sa'īd b. Ibrāhīm b. 'Abdarrahmān b. 'Awf, Abū Iṣḥāq 135, 136, 137, 140
- Şafadī, Şalāḥaddīn Ḥalīl b. Aybak, aṣ- 266
- Saffāh, Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Alī, as- 68, 89, 127, 132, 261, 262, 263, 272
- şabid* 107, 192
- Sahl b. Hārūn 174, 175, 178, 189
- Sahlides 70
- Sa'īd b. 'Abdalmalik b. Marwān 92
- Sa'īd b. 'Amr b. Sa'īd b. al-'Āṣ, Abū 'Anbasa 131, 132
- Sa'īd b. Bayhas 89, 90
- Sa'īd b. Ḥalīd b. 'Amr b. 'Uṭmān b. 'Affān, Abū 'Uṭmān 102, 104, 105
- Salāma 272
- Salamiya 55
- Şālih b. Hārūn ar-Rašīd 65
- Şālih, *şāhib al-muşallā* 195, 228
- Sālim b. 'Abdarrahmān 222
- Salmā bint Sa'īd b. Ḥalīd b. 'Amr b. 'Uṭmān b. 'Affān 57, 85, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110
- Samarkand (*Samarqand*) 53, 65, 148
- Sāra 200
- Şarāt, aṣ- (canal) 278
- Sassanides 35, 52, 53, 60, 187, 259, 274
- satire 175, 187, 322
- scène 38, 52, 88, 97, 129, 151, 164, 183, 184, 196, 200, 207, 212, 219, 223, 225, 227, 229, 231, 233, 238, 241, 243, 245, 247, 249, 250, 251, Schimmel, Annemarie 266, 327
- sélection 28, 133, 297, 298
- sémiotique 255, 264, 265, 266, 268, 276, 290
- serment d'allégeance (*bay'a*) 63, 64, 74, 89, 90, 91, 103, 116, 117, 120, 122, 125, 129, 148, 152, 153, 157, 158, 160, 161, 163, 168, 172, 173, 175, 176, 191, 198, 210, 218, 225, 226, 240, 262, 263
- Shaban, Muhammad Abd al-Hayy 45, 46, 61, 62, 63, 73, 113, 327
- Sharon, Moshe 59, 328
- Şiffin 275
- signifiant 266, 273, 280, 297
- signification 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 38, 82, 165, 169, 170, 197, 208, 210, 214, 254, 260, 265, 266, 267, 275, 276, 277, 281, 284, 285, 290, 291, 292, 294, 296
- signifié 28, 255, 266, 285, 286, 297
- Şī'isme 48, 70
- Sind 24, 53, 122
- Sindī (nom d'un cheval) 129
- Sindī b. Şāhik 147, 149, 172, 188, 196, 205
- Sīrat al-Ma'mūn* 189
- Sīstān 66
- songe 103, 169, 197, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 275, 283, 285, 286, 315 *Voir aussi* rêve
- Sourdel, Dominique 48, 64, 65, 67,

68, 75, 145, 147, 151, 173, 189, 274,
248, 328
Stierle, Karlheinz 19, 28, 275, 329
story 23, 25, 26, 30, 82, 318
subjectivité 21, 141, 142, 288
subsomption (sous un sujet) 82,
134
Sufyān b. Muḥammad 178
Sufyānī 68, 149, 222, 261, 262, 264
Sufyānī, Abū Muḥammad Ziyād b.
‘Abdallāh al-Aswār b. Yazīd b.
Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, as- 222,
262, 263, 264
Sufyānides 93
Sulaymān b. ‘Abdalmalik b.
Marwān 53, 117
Sulaymān b. Abī Ğa‘far al-Manṣūr
149, 161, 200, 203
Sulaymān b. Hišām b. ‘Abdalmalik
b. Marwān 89, 139
Sulaymān b. Yazīd b. ‘Abdalmalik
b. Marwān 96
Şūlī, Abū Bakr Muḥammad b.
Yaḥyā, aṣ- 78, 278
Sunnisme 70
šūrā 95, 96, 97, 98, 167, 293
Šurā‘a b. az-Zandabūd 106
symbole 132, 176, 184, 259, 260,
261, 272, 274, 282, 283
synchronie 29
Syrie (*aš-Šām*) 35, 43, 54, 60, 65, 67,
68, 74, 85, 86, 94, 118, 127, 135, 136,
139, 145, 149, 162, 163, 262, 309,
328

T

Ṭa‘ālibī, Abū Manṣūr ‘Abdalmalik
b. Muḥammad, at- 77, 78, 259, 307
Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad b.
Ğarīr, at- 39, 42, 43, 44, 45, 46,
49, 50, 52, 64, 65, 66, 67, 78, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 100, 101, 110, 111,
112, 113, 122, 124, 131, 135, 139,
142, 143, 149, 151, 168, 170, 171,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 198,
200, 201, 206, 208, 209, 213, 214,
224, 228, 241, 248, 259, 273, 275,
277, 282, 294, 296, 308
Ṭabaristān 44, 65, 177
Tadmur (Palmyre) 57, 121
Ṭāhir b. al-Ḥusayn b. Muṣ‘ab, Dū
l-Yamīnayn 67, 68, 69, 73, 147,
148, 149, 150, 163, 168, 169, 175,
176, 177, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 188, 192, 194, 196,
198, 199, 200, 203, 204, 205, 206,
207, 209, 228, 229, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 239, 240, 242, 243,
247, 248, 250, 253, 273, 274
Ṭāhirides 47, 67, 319
Ta’rīḥ al-Mawṣil 49, 77, 120, 195,
280, 304
Ta’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk 44, 64,
308
Ta’rīḥ al-Ya‘qūbī 157
Ṭāriq 260
technique narrative 97, 129, 211,

213, 252, 253, 254, 264, 288, 293
 Téhéran (*Ṭabrān*) 42, 67, 147, 306
 temps de l'histoire 212
 temps de la narration 213, 238
 temps du récit 212
 tension dramatique 207, 240, 251
 Tigre (*Diğla*) 146, 149, 150, 163,
 169, 183, 184, 185, 200, 201, 242,
 248, 249, 257, 258, 259, 278, 280,
 281, 283
ṭirāz 66, 157, 172, 175
 Toelle, Heidi 23, 41, 83, 260, 312, 329
 traditionniste (*muḥaddiḥ*) 42, 44,
 49, 51, 100, 121
 tragédie 188
 Transjordanie 55
 transmission 36, 37, 41, 45, 46, 83,
 84, 101, 108, 112, 321
 Transoxiane (*Mā warā' an-nahr*)
 53, 66, 148
 tribu 53, 55, 60, 61, 62, 63, 65, 67,
 68, 69, 74, 91, 93, 116, 117, 118,
 119, 121, 148, 168, 178, 292
 Ṭūs 65, 66, 67, 147, 148, 171

U

ʿUbayd Allāh b. al-Waḍḍāḥ 241
 ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz b. Marwān 53,
 117
 ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb 98, 128, 167
 Umayyades 15, 41, 43, 46, 49, 52,
 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 65, 68, 71, 72, 73, 76, 85, 86,
 92, 95, 99, 113, 116, 117, 119, 120,
 122, 127, 128, 129, 131, 132, 139,

138, 143, 144, 148, 162, 192, 214,
 262, 272, 274, 317
 Umm ʿAbdalmalik bint Saʿīd b.
 Ḥālid b. ʿAmr b. ʿUṭmān b. ʿAffān
 104
 Umm al-Ḥaḡḡāḡ Zaynab bint
 Muḥammad b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī 55
 Umm ʿUṭmān bint Saʿīd b. Ḥālid b.
 ʿAmr b. ʿUṭmān b. ʿAffān, 104
 unité narrative 36, 39, 133
 Urdunn, al- 89
 ʿUrwa b. Ḥizām al-ʿUḍrī 109
 ʿUtba b. Abī Sufyān 55
 ʿUtbī, al- 269
 ʿUṭmān b. ʿAffān 94, 95, 98, 102
 ʿUṭmān b. al-Walīd b. Yazīd b.
 ʿAbdalmalik b. Marwān 90, 91,
 98, 122, 127, 140, 293

V

van Ess, Josef 90, 329
Vāsī (nom d'un poisson mythique)
 258, 259
 vitesse (de la narration) 211, 212,
 249
 vizir (*wazīr*) 48, 51, 63, 66, 70, 72,
 145, 146, 147, 150, 171, 173, 174,
 175, 177, 188, 190, 191, 193, 194,
 195, 229, 237, 245, 328
 voix du narrateur 37, 86, 108, 216,
 229, 237, 245, 247
 voix narrative 32, 33, 111, 225, 252,
 288
Vourukas^m (lac mythique) 258,
 259



W

Waḍḍāḥ (nom d'un cheval) 130
 Walid b. 'Abdalmalik b. Marwān, al- 52, 54, 89, 90, 92, 107, 113, 223
 Walid b. al-Qa'qā', al- 91
 Walid b. Yazīd b. 'Abdalmalik b. Marwān, al- 15, 39, 41, 42, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 192, 208, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 252, 253, 261, 262, 263, 274, 291, 292, 293, 294, 295, 309, 314, 316, 319
 Wāqidi, Muḥammad b. 'Umar, al- 43, 45, 134, 135
 Wāsiṭ 51, 69
 Wāṭiq bi-Allāh, Abū Ğa'far Hārūn b. Muḥammad al-Mu'tašim, al- 189
 Weil, Gustav 58, 70, 330
 Wellhausen, Julius 59, 93, 113, 262, 276, 330
 White, Hayden 19, 25, 26, 30, 254, 255, 257, 285, 330

Y

Yaḥyā b. 'Alī b. 'Īsā, 236

Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī 63, 65, 68, 273
 Yaḥyā b. Sulaym 173
 Yaḥyā b. Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib 54, 110, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 142, 143, 291
 Yaḥyā b. Ziyād al-Ḥārītī 106
 Yaman 53, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 89, 90, 91, 102, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 133, 139, 325
 Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb b. Ğa'far, al- 47, 48, 65, 77, 89, 121, 122, 123, 129, 157, 161, 163, 164, 191
 Yazīd b. 'Abdalmalik b. Marwān 54, 55, 102, 107, 117, 129, 132, 134, 135
 Yazīd b. 'Anbasa as-Saksakī 94, 127
 Yazīd b. Ḥālid b. 'Abdallāh al-Qasrī 115
 Yazīd b. al-Ḥārītī 179, 180, 181
 Yazīd b. 'Izzān 122
 Yazīd b. Mu'āwiya b. Abī Sufyān 155
 Yazīd b. al-Muhallab 56
 Yazīd b. al-Walid b. 'Abdalmalik b. Marwān 54, 56, 57, 61, 62, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 107, 108, 115, 116, 118, 120, 121, 121, 123, 126, 127, 133, 139, 143, 262, 263
 Yéménites 47
 Yūsuf 200, 265, 281

Yūsuf b. ʿUmar b. Hubayra aṭ-Ṭaqaḫī 56, 59, 63, 115, 118, 120, 121, 122, 125

Z

Zagros 169

Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib 54, 122, 125

Zaydites 69

Zetterstéen, Karl Vilhelm 56, 57, 68, 70

zindīq 103, 121, 313

Ziyād b. ʿAbdarrahmān aḍ-Ḍamrī 118

Zubayda bint Ğaʿfar b. Abī Ğaʿfar al-Manṣūr, Umm Ğaʿfar, 64, 153, 154, 155, 156, 165, 168, 170, 179, 197, 200, 203, 207, 231, 238, 244, 251, 267, 268, 269, 271, 275, 281



ZUSAMMENFASSUNG

Vorüberlegungen

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen Geschichte und Fiktion in der arabischen Geschichtsschreibung der 'Abbäsidenzeit. Es wird von der Überlegung ausgegangen, daß die Geschichte den Gesetzen der Erzählung unterworfen ist, sobald sie in verbalen Strukturen artikuliert wird. Dabei wird sie gleichzeitig mit den Konzeptionen des Historikers verbunden und an narrative Techniken geknüpft. Historische Ereignisse haben keine Existenz an sich, sondern setzen in den bedeutungstiftenden Akten ihrer Konstitution elementare Formen der Anschauung und der Darstellung geschichtlicher Erfahrung voraus. Zur Darstellung historischer Ereignisse ist zudem eine Perspektivierung durch den Historiker notwendig. Diese Perspektivierung ist für H. R. Jauss ein Akt der Fiktionalisierung, da sie den Ereignissen nicht inhärent ist. Einzelne Ereignisse, wie auch die Gesamtheit des historischen Feldes, haben also keine festgelegte, unveränderliche Bedeutung, sondern vielmehr einen Horizont möglicher Bedeutung.

Es ist die Aufgabe des Historikers, sich diesem Feld mit seinen vorgefaßten Anschauungen zu nähern und es nach möglichen Erkenntnisobjekten zu untersuchen. Grundsätzlich gilt, daß die historische und die fiktionale Erzählung dieselbe narrative Struktur haben, da das Erzählen das konstitutive Element des historischen Verstehens ist. Die Operation des Historikers besteht darin, daß historische Ereignisse aus ihrem gegebenen, aber in seiner Gesamtheit nicht darstellbaren, synchronen und diachronen Zusammenhang herausgelöst und in einen neuen diachronen Zusammenhang gestellt werden, in dem jedes Ereignis in seinem Bezug zu Anfang und Ende der Geschichte in seiner Bedeutung vereindeutigt ist. Die Ereignisse der reinen Chronik werden also in eine Bedeutungshierarchie gegliedert und erhalten unterschiedliche Funktionen als Elemente der Erzählung.

Betrachtet man das Ergebnis dieses Prozesses, also die narrative Darstellung, und untersucht sie mit den Mitteln der strukturalen Diskursanalyse, wie R. Barthes

dies tut, so stellt man fest, daß sich der historische Diskurs dadurch auszeichnet, daß er die einzige Erzählung ist, deren Signifikation (*référent*) außerhalb des Diskurses liegt, ohne jedoch jemals außerhalb seiner greifbar zu sein. Dadurch wird die Signifikation mit dem Signifikat (*signifié*) gleichgesetzt. Hervorzuheben ist ein Paradox, das es aufzulösen gilt: In der narrativen Darstellung bleibt das vergangene Ereignis notwendigerweise immer abwesend, da es an sich keine sprachliche Existenz hat. Dennoch gibt sich die historische Erzählung als bloße Kopie dieses Ereignisses. Dieses Paradox entsteht aus der Alterität zwischen dem Vergangenen-Sein des Ereignisses und der Gegenwart der Erzählung.

Zur Auflösung dieses Paradoxes wird also eine Ebene benötigt, die sowohl dem Ereignis als auch der Erzählung gemeinsam ist, also in der Vergangenheit wie in der Gegenwart gültig ist. Diese Ebene bezeichnet P. Ricoeur als Fabelkonstruktion (*mise en intrigue*). Sie ist eine Konfigurationsoperation, die zwischen heterogenen Faktoren vermittelt, aus der eine Geschichte hervorgeht, die als Ganzes zu verstehen ist und auf einen Schluß hinzielt. Die Ereignisse werden als Elemente der Erzählung an eine paradigmatische Ebene gebunden, nämlich an die Fabel. Die paradigmatische Ebene ist ihrerseits Ausdruck einer Konzeption dessen, was Geschichte ausmacht. Mit dieser vorgefertigten Konzeption geht der Historiker an seinen Stoff heran und versucht sie seinem Leser zu vermitteln.

Geht man mit diesen Überlegungen an eine Untersuchung der arabischen Historiographie des Mittelalters, so stellen sich zunächst zwei Probleme, die es zu beachten gilt. Erstens, das Problem des Autorenschaffens in einer von der *ḥabar*-Form geprägten Geschichtsschreibung und zweitens, eng damit verbunden, das Problem der Verfügbarkeit des historischen Materials für die narrative Gestaltung durch den Geschichtsschreiber in einer an Überlieferungsnormen gebundenen und der Traditionswissenschaft nahestehenden Historiographie. Untersuchungen zum *ḥabar*, vor allem die Arbeiten St. Leders haben jedoch ergeben, daß *ḥabār* keine unveränderlichen Einheiten sind, sondern, in neue Kontexte eingefügt, an diese angepaßt und dementsprechend überarbeitet und umgestaltet werden können. Die Verfügbarkeit auch von narrativ bereits gestaltetem Material bleibt also innerhalb bestimmter, von der Gattung vorgegebener Grenzen gewahrt, so daß eine Analyse anhand der eingangs angestellten theoretischen Vorüberlegungen möglich ist, wenn auch der Beitrag des Historikers zur Gestaltung des Materials in jedem Fall genau geprüft werden muß.

Gegenstand der Untersuchung

Diese Vorüberlegungen bilden den Rahmen für die Untersuchung der Darstellung zweier Kalifen, des Umayyaden al-Walīd b. Yazīd (regierte 125/743-126/744) und des ‘Abbāsiden Muḥammad al-Amīn (regierte 193/809-198/813), in der arabischen Historiographie der ‘Abbasidenzeit. Die Untersuchung berücksichtigt in drei Kapiteln Geschichtskonzeptionen und ihre Umsetzung in der Fabelkonstruktion, die narrative Ausgestaltung des Materials und schließlich den Verweischarakter einzelner Erzählungen. Die Betrachtung dieser Kriterien erlaubt es zu zeigen, daß historisches Erzählen nicht bloß das Nachvollziehen historischer Ereignisse in ihrem faktischen Verlauf, sondern richtungsweisendes Erklären und Verstehen vergangenen Geschehens ist.

Ergebnisse

Die Konzeptionalisierung historischen Geschehens erfolgt mit unterschiedlichen Mitteln und ist von verschiedenen Intentionen geleitet. Die Fabeln, die dem Geschehen zugrunde gelegt werden, sind durchaus verschieden und gründen sich im Falle der Darstellung al-Walīds beispielsweise auf die Gegenüberstellung verschiedener Charaktere (*Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, Ibn A‘tam al-Kūfī), auf die Anlehnung der Figuren an einen Archetyp (al-Balāḍurī) oder auf den Verweis auf die Exemplarität des Geschehens (Ibn al-Ġawzī). Auch die Intentionen der Historiker sind ganz verschieden: Erklärung der Ursachen historischer Ereignisse, moralische Beurteilung der Protagonisten, Mahnung zu korrektem Handeln an den Leser. Bei der Darstellung des Kalifats al-Amīns spielt die Frage nach der Schuld für das Ausbrechen des Bürgerkrieges eine wichtige Rolle. Hierfür werden entweder al-Amīn oder al-Ma’mūn verantwortlich gemacht oder auch von der Verantwortlichkeit entlastet. Aber auch Hārūn ar-Rašīd bedarf einer Entlastung, weil seine Regelung der Thronfolge den Konflikt erst möglich gemacht hat. Bei dieser Art der Darstellung ist die Intentionalität der Geschichtsschreibung in besonderer Weise offensichtlich. Die Intention des Historikers beschränkt sich aber nicht immer auf die Parteinahme für oder gegen einen der beiden Kontrahenten, sondern kann, wie im Falle aṭ-Ṭabarīs, auch auf die integrative Darstellung von Geschichte abzielen, in der beide Parteien zu Wort kommen, damit über eine Spaltung der muslimischen Gemeinschaft hinweggeholfen werden kann.

Das Kapitel über die Narrativität der Texte zeigt, wie der Charakter von Personen und ihre Beurteilung mit erzähltechnischen Mitteln ausgedrückt werden, ohne daß der Historiker das Geschehen mit seiner eigenen Erzählerstimme kommentieren muß. Vor allem die Figurenrede ist hierbei eine wichtige Technik, aber auch Gedichte und Briefe gewähren dem Leser Einblick in das Innere der Personen und lassen Werturteile zum Ausdruck kommen. Vor allem zeigt dieses Kapitel jedoch, daß sich der Historiker berechtigt fühlt, über sein Material zu verfügen und es nach seinen Vorstellungen zu gestalten.

Der Verweischarakter historischen Erzählens kommt besonders deutlich bei metaphorischen Erzählungen, bei Träumen und Vorzeichen, aber auch bei der Verwendung von Motiven zum Ausdruck. Die Verweise erfolgen dabei auf unterschiedlichen Ebenen: Metaphern verweisen auf ein höheres Niveau des Textes, das dem reinen Bezeichnen enthoben ist. Metaphorisches Erzählen unterzieht das Geschehen einer Deutung und verleiht ihm somit Bedeutung. Träume und Vorzeichen verweisen auf ein anderes Element der Geschichte, das sich aber auf der gleichen Ebene befindet. Dadurch, daß verschiedene Teile der Geschichte aufeinander bezogen werden oder daß auf andere Teile hingedeutet wird, wird die Geschichte nicht nur als Ganzes greifbar, sondern erhält auch einen Sinn und eine besondere Bedeutung. Motive schließlich verweisen auf andere Texte, und ihre Verwendung macht deutlich, daß historiographische Werke Teil eines Diskurses sind, an dem auch andere Gattungen teilhaben, wie z. B. die religiöse und die *adab*-Literatur. Auch bei der Referenzialität historischer Texte wird also offensichtlich, daß der Historiker nicht nur historisches Geschehen mit Worten reproduzieren will, sondern daß es vielmehr um eine Sinngebung und um ein Verstehen der Geschichte geht.

Fabel und Referenzialität sind Teil des Fiktiven, weil sie der Geschichte als Abfolge von Ereignissen nicht inhärent sind, sondern ihr vom Historiker angetragen werden. Begreift man den Akt des Fingierens mit W. Iser als Grenzüberschreitung, der zwischen dem Realen und dem Imaginären vermittelt, so läßt sich die historische Erzählung im Unterschied zur fiktionalen Erzählung folgendermaßen definieren: Durch die Akte des Fingierens, die die historische Erzählung, wie wir gesehen haben, zweifellos enthält, verweist sie auf ein Imaginäres, betont aber stets, daß dieses Imaginäre Teil des Realen sei. Während die Lektürehaltung des Lesers fiktionaler Literatur also dergestalt ist, daß sie die

erzählte Welt für ein *mögliche* Welt hält, ließe sich die Haltung des Lesers einer historischen Erzählung zum Abschluß dieser Arbeit so beschreiben, daß er bereit ist, die erzählte Welt nicht nur für eine mögliche, sondern für die *reale* Welt zu halten, die selbst den Verweis auf das Imaginäre enthält.



SUMMARY

Preliminary considerations

The present study deals with the relationship between history and fiction in Arabic historiography of the 'Abbāsīd times. It is based on the assumption that history is subject to narrative laws as soon as it is articulated in verbal structures. At the same time history is linked to the conceptions of the historian and bound to narrative techniques. Historical events have no *a priori* existence, but in the meaning-giving acts of their constitution they are conditioned by basic forms of perception and representation of historical experience. The representation of historical events demands further the definition of a point of view (*mise en perspective*) by the historian. For H. R. Jauss this definition is a fictionalising act, because it is not inherent to these events. Single events, like the historical field in its entirety, have no constant and invariable meaning, but a horizon of potential meaning.

It is the historian's craft to approach this field with his preconceptions and to determine the possible objects of analysis. Basically, historical and fictional narration have the same narrative structure because narration is the constitutional element of historical comprehension. The craft of the historian consists of detaching historical events from their given synchronic and diachronic context, which could not be represented in its entirety, and placing them into a new diachronic context in which every event is unequivocally defined in its relation to the beginning and end of the story. The events of the pure chronicle are thus arranged in a hierarchy of meaning and are given different functions as story elements.

If the result of this process, i.e. the narrative representation, is studied employing the methods of structural discourse analysis, as has been done by R. Barthes, it becomes evident that the historical discourse is distinguished by its being the only narration whose referent (*réfèrent*) lies outside the discourse, without ever being apprehensible outside of it. In this way the referent is identified with the signified (*signifié*). Here we have to stress a paradox which has to be solved - in

the narrative representation the event of the past necessarily remains absent due to the fact that it has no linguistic existence. The historical narration pretends however to be nothing but a copy of these events. This paradox emerges from the alterity between the past nature of the event and the present of the narration.

To solve this paradox we need to find a level which is common to the event and to the narration, i.e. one which is valid for both past and present. P. Ricoeur describes this level as plot construction (*mise en intrigue*).⁵⁹⁴ The latter is an act of configuration which mediates between heterogeneous factors and provides a story which is comprehensible as a whole and which aims at a conclusion. As story elements, the events are bound to a paradigmatic level, i.e. the plot. This paradigmatic level is in itself the manifestation of a conception of the factors which constitute history. With this predetermined conception the historian approaches his material and attempts to convey it to his readers.

In undertaking an analysis of Arabic mediaeval historiography with these considerations in mind, one has to pay attention to two problems: first, the problem of authorial production in a historiography marked by the *ḥabar* form and second, closely linked to this question, the problem of the availability of the historical material to the narrative arrangement by the historian in a historiography ruled by standards of knowledge transmission and standing close to the science of prophetic tradition. Studies on *ḥabar*, in particular the works done by S. Leder, have shown however that *ḥabār* are not invariable units, but on the contrary, put into new contexts, they are adapted to these contexts and accordingly revised and rearranged. Thus even the availability of material which has already been arranged into a narration remains unchanged within certain limits defined by the genre. This means that it is possible to analyse this kind of writing history according to the theoretical considerations made in the beginning. The historian's contribution to the arrangement of the material, however, has to be closely scrutinised in every case.

⁵⁹⁴ We refrain from using the term "emplotment" for the operation described by P. Ricoeur, because it would interfere with the terminology used by H. White and describing a slightly different phenomenon.

The object of analysis

These preliminary considerations constitute the framework for the study of the representation of two caliphs, the Umayyad al-Walīd b. Yazīd (reigned 125/743-126/744) and the ‘Abbāsīd Muḥammad al-Amīn (reigned 193/809-198/813), in the Arabic historiography of ‘Abbāsīd times. In three chapters, the study takes into account conceptions of history and their realisation in plot construction, the narrative elaboration of the material and finally the referential character of single narratives. Through this it becomes evident that historical narration is not a mere reproduction of historical events in their factual sequence, but has the intention of explaining and comprehending the past.

Conclusions

Conceptualisation of historical events is realised by different means and is directed by various intentions. The plots underlying the representation of the events are varied and are based in the case of al-Walīd, for example, on the juxtaposition of different characters (*Kitāb al-imāma wa-s-siyāsa*, Ibn A‘tam al-Kūfī), on the modelling of a character following an archetype (al-Balāḍurī), or on references to the exemplary character of the events (Ibn al-Ġawzī). Like the plots, the intentions of the historians are diverse: explanation of the causes of historical events, moral evaluation of the protagonists, exhortation to correct the behaviour of the reader. In the representation of al-Amīn’s caliphate the question of the responsibility for the civil war plays an important role. Al-Amīn or al-Ma’mūn are variously blamed or exonerated from this responsibility. But also Hārūn ar-Rašīd needs to be exonerated from this responsibility, because his way of arranging his succession could have caused the conflict. In this kind of representation the intentional character of historiography becomes particularly obvious. The intention of the historian is, however, not limited to a declaration in favour of or against one of the two opponents, but may intend, as in the case of aṭ-Ṭabarī, towards an integrative representation of history taking into account the opinion of both parties in order to help restore the unity of the Muslim community.

The chapter on the narrativity of the texts shows how the character of persons and their evaluation can be expressed in narrative terms while the historian avoids commenting on the events using his own narrative voice. In this

connection, character speech is a particularly important technique, but poems and letters also offer the reader an insight into the heart of the characters and make evident value judgements. Above all, however, this chapter shows that the historian feels free to dispose over his material and to arrange it according to his conceptions.

The referential character of historical narration is made particularly evident in metaphorical narrations, in dreams and signs, but also in the use of recurrent motifs. In these forms, reference is made to different levels: metaphors refer to a higher level of text removed from mere denotation. Thus metaphorical narration subjects the events to an interpretation and confers signification. Dreams and signs make reference to another story element situated at the same level of the text. Because different parts of the story are related to one another and through references made to other parts, the story is not only apprehensible as a whole, but it also acquires meaning and a particular signification. Finally, recurrent motifs refer to other texts. Their use demonstrates that historiographical works are part of a discourse in which other genres have a share too, such as religious or *adab* literature. So in the referentiality of historical texts it also becomes obvious that the historian is not only interested in the reproduction of historical events in narrative terms, but also in understanding history and investing it with meaning.

Plot and referentiality are part of the fictive because they are not inherent to the course of the events, but are added to them by the historian. If one understands, following W. Iser, the fictionalising act as a border crossing mediating between the real and the imaginary, historical narration, as distinguished from fictional narration, can be defined as follows: by the fictionalising acts which are undoubtedly contained in historical narration, as we have seen, historical narration refers to an imaginary, but it continually stresses that this imaginary is part of the real. The reader of fictional literature enters into a contract with the author agreeing to consider the world of the narration to be a *possible* world, whereas, in conclusion of the present study, the contract between reader and author of a historical narration could be defined as one in which the reader agrees to consider the world of the narration not just to be a possible world, but the *real* world, containing by itself the reference to the imaginary.

معهد الألساني للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT

BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ğurġi Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Ali b. ‘Umar ad-Dāraquṭni, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdr. 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzīm al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
- 9.* STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Našī’ al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
- 12.* DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpäne.
- 13.* WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
- 14.* JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī‘iyāt und rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aš-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpäne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
- 18.* GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
- 19.* HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.
- 20.* WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠĪD, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifis Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.

22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
- 24.* REINHARD WEIPERT, ed.: Der Diwān des Rāʿī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
- 25.* ASʿAD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Mağnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs, Beirut 1983, XII, 434 S.
- 27.* ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʿa as-sunniya fi l-hayʿa as-sunniya with critical edition, translation and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydi Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarif in Jerusalem, Beirut 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und Ahmad Wuld ʿAbdalqādir, Beirut 1988, XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATḤALLĀH, ed.: Der Diwān des ʿAbd al-Laṭif FatḤallāh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḍin al-Qalānisi. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġaʿfar al-Idrisī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idris (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānis Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.

47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qasida bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FUʿAD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāt – Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG. Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aš-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
- 58.* FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.
- 62.* ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabi al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar ḍāʿiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. Türkische Welten 2. CABBAR, SETTAR: Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.
67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.



70. AMIDU SANNI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse*, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung*, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRGE, eds.: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914*, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl., u. franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: „East is East and West is West“? *Talks on Dialogue in Beirut*, Beirut 2006, 222 S.
81. THOMAS SCHEFFLER: *Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950*. In Vorbereitung.
82. *Türkische Welten 6*. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: *Türkischer Islam und Europa*, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
83. JEAN-MAURICE FIEY: *Al-Qiddisūn as-Suryān*, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. *Türkische Welten 7*. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: *The Ghazal as a Genre of World Literature II: The Ottoman Ghazal in its Historical Context*. Im Druck.
85. *Türkische Welten 8*. BARBARA PUSCH, ed.: *Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen*, Beirut 2001, 326 S.
86. *Türkische Welten 9*. ANKE VON KÜGELGEN: *Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826)*, Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSCID: *Islamische Ökonomik und Zakat*. In Vorbereitung.
88. JENS HANSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: *Ghazal as World Literature I: Migrations and Transformations of a Literary Genre*, Beirut 2005, 447 S.
90. AXEL HAVEMANN: *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*, Beirut 2002, XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken*, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850-1949*, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: *Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-a‘māl*. Hrsg. von Waḥid Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.

94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Mağallatuhu „Ši‘r“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Naṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH M. KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. In Vorbereitung.
99. OLAF FARSHID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Würzburg 2006. Im Druck.
100. MANFRED KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qurʾan: The question of a historio-critical text of the Qurʾan (Arbeitstitel). Im Druck.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. ATTILIO PETRUCCIOLI, STEFAN WEBER et al. eds.: The Multicultural Urban Fabric. In Vorbereitung.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.
104. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung (BTS 90). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
105. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt“ (BTS 95). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walid b. Yazid et al-Amin dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside. Im Druck.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI et al., eds.: In honor of John Donohue (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
109. RICHARD BLACKBURN, ed.: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, ed.: Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Würzburg 2006, ca. 331-338 S., 43 Abb. Im Druck.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Evolution of Artistic Classical Arabic Prose. In Vorbereitung.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period. In Vorbereitung.
114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (1800-1925). In Vorbereitung.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. In Vorbereitung.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christlich-muslimische Gespräche in Mittelalter. In Vorbereitung.
118. MAHMOUD HADDAD, et alii, eds.: Towards a Cultural History of Bilad al-Sham in the Mamluk Era. Prosperity or Decline, Tolerance or Persecution? In Vorbereitung.
119. TARIF KHALIDI, et alii, eds.: Al-Jahiz: A Muslim Humanist for our time. In Vorbereitung.



* Vergriffen

Die Unterreihe „Türkische Welten“ geht in die unabhängige Publikationsreihe des Orient-Instituts Istanbul „Istanbuler Texte und Studien“ über.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: 01-372940 / 376598, Fax: 01-376599
e-mail: oib-bib@oidmg.org
homepage: www.oidmg.org

Vertrieb in Deutschland:
ERGON Verlag
Grombühlstraße 7
97080 Würzburg
Tel: 0049-931-280084, Fax: 0049-931-282872
e-mail: ergon-verlag@t-online.de
homepage: www.ergon-verlag.de

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: 00961-1-750054, Fax: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: Juni 2006





Matthias Vogt a fait, aux universités de Heidelberg, Paris-Sorbonne et Halle-Wittenberg, des études orientales et islamiques. Avec le présent travail, il a obtenu le degré de docteur. Dans ces recherches (publiées dans les Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft), il a montré un intérêt particulier pour l'historiographie arabe médiévale et la littérature religieuse des premiers temps de l'Islam.



