

The First Caliphal Dynasties: Between Imperial Legitimation, Patrimonial Sovereignty and Historiographical Construction

Les premières dynasties de l'Islam: Entre légitimation impériale, patrimonialisation du pouvoir et construction historiographique¹

Francoise Micheau

Université Paris1 Panthéon-Sorbonne
CNRS UMR 8167 "Orient & Méditerranée"

Abstract: The history of the first two caliphal dynasties, Umayyads and Abbasids, is well known. However, it is based on late sources – none of which predate the IIIrd/IXth century – which idealized the period of the origins and imposed the vision of a linear succession of caliphs. This historiography, which culminated in the masterly work of al-Ṭabarī (d. 310/923), aimed, among other purposes, to legitimize the Abbasids by situating them in the continuity of a caliphate whose origins go back to 10/632 and whose history is articulated, after the golden age of the so-called rightly guided caliphs, around the opposition between two dynasties. Recent studies on these writing processes allow us to investigate in this paper some main points such as the vocabulary used to designate the caliphs, the narration of the civil wars and the caliphal succession, the establishment of a patrimonial practice of sovereignty, the real scope of the Abbasid "Revolution," and the relevance of a dynastic periodization.

Keywords: Umayyads, Abbassids, Dynasty, Abbasid Revolution, *Fitna*, *Dawla*, *Khalīfat Allāh*.

L'histoire des débuts de l'Islam est une histoire apparemment bien établie, exposée dans de nombreux ouvrages.² Si le détail des événements est complexe, la trame en est relativement simple et s'organise en trois temps. Après la mort de Muḥammad en 11/632, un successeur fut désigné pour assurer la direction politique de la nouvelle communauté: d'abord Abū Bakr (r. 11/632-13/634), puis 'Umar (r. 13/634-23/644) qui dirigea le vaste mouvement des premières conquêtes islamiques (Syrie, Mésopotamie, Égypte), ensuite 'Uthmān (r. 23/644-35/656) et enfin 'Alī (r. 35/656-40/661), tous quatre considérés comme les califes Bien-Guidés (*rāshidūn*). Les trois premiers étaient des proches compagnons de Muḥammad, choisis pour cette raison, tandis que 'Alī tirait sa légitimité de son appartenance à la famille proche du Prophète dont il était le cousin et le gendre. À la suite du violent conflit survenu entre 'Alī et Mu'āwiya, alors gouverneur de la Syrie, la victoire de ce dernier assura à son

1. Cet article reprend les éléments d'une contribution présentée à la journée d'études organisée le mercredi 21 mai 2014 par l'École Doctorale d'Histoire de l'Université Paris1 Panthéon-Sorbonne et coordonnée par François Chausson sur le thème de la dynastie. Programme: https://ed-histoire.panthéonsorbonne.fr/sites/default/files/inline-files/Dynastie_ED.pdf

2. Ainsi *Les débuts du monde musulman. vi^e-x^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, eds. Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tillier, Nouvelle Clio (Paris: PUF, 2012).

clan, les Banū 'Umayya ou Omeyyades, la direction du nouvel empire. Le pouvoir califal, d'abord transmis par Mu'āwiya à son fils Yazīd, fut ensuite conservé par ses descendants directs, les Sufyânides (40/661-64/684), puis passa à une autre branche, celle des Marwânides (64/684-132/750), (Voir tableau généalogique en annexe). L'opposition aux Omeyyades, auxquels il était notamment reproché d'accaparer les privilèges et les richesses, se cristallisa autour d'une accusation: l'illégitimité d'un pouvoir qui devait revenir au clan du Prophète, les Banū Hāshim (du nom de l'arrière-grand-père de Muḥammad). Un mouvement insurrectionnel parti du Khurāsān, dans l'Est iranien, porta au pouvoir en 132/749 à Kūfa Abū l-'Abbās al-Saffāh, descendant d'al-'Abbās, l'un des oncles de Muḥammad. Cette "Révolution abbasside," après une victoire militaire sur le dernier des Omeyyades en 132/750, ouvrit une nouvelle période: celle des Abbassides qui gardèrent le califat pendant cinq siècles et portèrent l'Empire islamique à son apogée.

Une construction historiographique abbasside

Or, notre connaissance de ces événements s'appuie sur une historiographie tardive. Si les sources narratives musulmanes relatives aux débuts de l'Islam sont très abondantes, aucune n'est antérieure au III^{ème}/IX^{ème} siècle. Elles sont le fait d'auteurs qui ont vécu et écrit dans un contexte totalement différent de celui de l'Islam des origines. En un temps où l'islam s'était imposé face aux autres religions (judaïsme, christianisme, zoroastrisme d'Iran) et était fixé dans son dogme, son droit, ses pratiques rituelles. En un temps où l'Empire islamique avait bouleversé l'histoire du bassin méditerranéen et du Proche-Orient et était devenu une grande puissance, où des califes prestigieux régnaient à Bagdad ou, pour plusieurs décennies, à Sāmarrā'. En un temps où cet islam triomphant était traversé de courants politiques et religieux contradictoires et conflictuels (notamment sunnites et shī'ites, penseurs rationalisants et savants traditionnistes). Cette historiographie abbasside, riche de nombreuses chroniques, trouve son aboutissement avec l'œuvre magistrale d'al-Ṭabarī (m. 310/923). Dans sa volumineuse histoire universelle, intitulée *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk* ("Histoire des prophètes et des rois"),³ ce spécialiste des sciences religieuses⁴ rassemble de très nombreuses traditions historiques, les cite à la manière des compileurs de *ḥadīth* en indiquant la chaîne de transmetteurs et les organise selon une stricte trame chronologique. Il semble donc s'effacer derrière ceux dont il copie les propos, ainsi qu'il l'affirme dans la préface, alors qu'il fait en réalité, par ses choix, une œuvre personnelle au service de la cause abbasside.

3. Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. Michael Jan de Goeje, 3 tomes en 15 vol. (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901); trad. angl. [traducteurs multiples], *The History of al-Ṭabarī*, 40 vol. (Albany: State University of New York Press, 1985-2007). Il convient de souligner que la traduction française établie au XIX^{ème} siècle par Zotenberg, rééditée chez Sindbad et souvent utilisée, n'est pas celle de l'œuvre originale d'al-Ṭabarī mais de l'adaptation persane qu'en fit le vizir al-Bal'amī à la fin du IV^{ème}/X^{ème} siècle et qui en diffère grandement, même si la trame chronologique et événementielle est conservée. Voir Andrew Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy. Bal'amī's Tārīkh-nāma*. Studies in the History of Iran and Turkey (London-New York: Routledge, 2007).

4. Il est notamment l'auteur d'une exégèse coranique qui a fait, et continue de faire, autorité, ainsi que d'ouvrages de droit islamique.

Depuis les travaux pionniers de Julius Wellhausen⁵ (m. 1919) et d'Ignaz Goldziher⁶ (m. 1921), les historiens ont appréhendé ces sources tardives selon des méthodes critiques rigoureuses; ils ont tenté de démêler le vrai du faux, d'éliminer les récits considérés comme erronés ou partiels, de retrouver un noyau factuel solide. Ainsi s'est imposée une histoire de la prédication de Muḥammad, des premiers califes, du mouvement de conquêtes, de la formation d'un Empire islamique, fondée sur une approche historico-critique des sources. Mais dans les années 1970, la critique a été poussée à l'extrême et la validité de la tradition musulmane pour écrire l'histoire des débuts de l'Islam a été totalement remise en cause par un courant qualifié de "révisionniste" ou de "sceptique" et dont les chefs de file furent John Wansbrough et Patricia Crone.⁷ Pour les partisans de cette révision radicale – qui a fait grand bruit, surtout dans le monde anglophone – l'islam, comme religion, ne s'est que progressivement élaboré à partir d'un moment initial dont on ignore tout ou presque. L'histoire telle qu'elle a été écrite à l'époque abbasside est idéalisée et, si un noyau factuel a existé dans les plus anciennes narrations, il a été totalement enfoui dans les constructions historiographiques postérieures et ne peut être exhumé.

L'un des grands mérites de cette remise en cause radicale a été de forcer les historiens à sortir du cercle fermé des écritures arabes et musulmanes pour mobiliser d'autres sources documentaires: chroniques non musulmanes (principalement chrétiennes, écrites en grec, copte et syriaque) et surtout témoignages matériels. L'étude des vestiges archéologiques, des données épigraphiques et numismatiques, des papyrus, des plus anciens fragments du Coran a connu un essor sans précédent et conduit à réviser, mais parfois aussi à conforter, bien des éléments de la tradition islamique.⁸ Par ailleurs, et de manière complémentaire, une approche nouvelle des sources narratives a été mise en œuvre, consistant à "marier histoire et historiographie."⁹ Les recherches menées notamment par Chase Robinson, Antoine Borrut, Fred Donner, Albrecht Noth, Gregor Schoeler ont montré que

5. Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: Reimer, 1902), rééd. (Berlin: W. de Gruyter, 1960); trad. angl., Margaret Graham Weir, *The Arab Kingdom and its Fall* (Calcutta: University of Calcutta, 1927), rééd. (London: Curzon Press, 1973) et *Orientalism. Early Sources* (London-New York: Routledge, 2000).

6. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vol. (Halle: M. Niemeyer, 1889-1890), rééd., (Hildesheim: George Olms, 1961); trad. angl., C. R. Stern et S. M. Stern, *Muslim Studies* (London: G. Allen & Unwin, 1967), rééd. (London: Aldine Transaction, 2006); trad. fr. du tome II, Léon Bercher, *Études sur la tradition islamique* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1952), rééd. (1984).

7. John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. London Oriental Series, 34 (Oxford: Oxford University Press, 1978); rééd. avec introduction, additions et notes par G. Hawting (Amherst: Prometheus Books, 2006). Patricia Crone & Michaël Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

8. Françoise Micheau, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*. L'Islam en débats (Paris: Téraèdre, 2012) offre une synthèse de ces renouvellements historiographiques récents.

9. Pour reprendre l'heureuse expression de Chase F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), viii, cité dans Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809). *Islamic History and Civilization*, 81 (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2011), 1.

l'écriture de l'histoire par les auteurs d'époque abbasside relevait d'un processus de reconstruction, à partir de traditions narratives qui ont dû circuler dès la fin du I^{er}/VII^{ème} siècle. Mais ces matériaux ont été sélectionnés, remaniés, complétés, abrégés, de manière à répondre aux enjeux de leur époque, plus précisément aux intérêts et aux besoins des califes abbassides ainsi que des autres factions politico-religieuses candidates au pouvoir, les Alides notamment. À savoir, affirmer le rôle de prophète qui fut celui de Muḥammad, faire de lui un exemple pour tous les croyants, défendre son image face aux attaques des chrétiens. Montrer que la communauté, la *'umma*, fondée par Muḥammad s'est immédiatement identifiée par ses pratiques sociales et rituelles, mais aussi administratives et fiscales. Légitimer le pouvoir de l'Islam sur de vastes régions à travers la description des conquêtes et de leurs modalités. Enfin situer les califes abbassides dans la continuité d'un califat dont les origines remontent à 11/632 et dont l'histoire est linéaire, certes marquée par de violents conflits, mais fondée sur une lignée de souverains légitimes. Ces enjeux multiples interdisent de réduire les sources d'époque abbasside à des positions hostiles aux Omeyyades et invitent à repérer les temps, les lieux, les enjeux des processus de transmission.¹⁰ Ce constat conduit à remettre en question la vision communément retenue d'une histoire des débuts de l'Islam articulée autour de l'opposition entre deux dynasties. Le vocabulaire couramment utilisé, les modalités de la mise en récit des rivalités et des guerres civiles, la succession linéaire des califes, la signification donnée à la césure de la Révolution abbasside doivent être reconsidérés à la lumière de ces processus d'écriture et de réécriture successives de l'histoire qui tendent à la faire remonter à une origine fondatrice.

“Dynasties” et “califes” : un vocabulaire postérieur

Après le temps des califes Bien-Guidés, qui n'entretenaient entre eux aucun lien généalogique direct, les Omeyyades puis les Abbassides ont assuré successivement la direction de l'Empire islamique. Deux dynasties assurément, si l'on entend par “dynastie” un groupe familial qui acquiert le pouvoir et en assure la transmission à ses membres. Or, il n'existe pas de mot en arabe classique correspondant à “dynastie,” il s'agit donc là d'un usage des historiens postérieurs.¹¹ Ce sont les expressions Banū 'Umayya (d'où Omeyyades) et Banū al-'Abbās (d'où Abbassides) qui sont courantes dans les sources. Néanmoins le terme *banū* (pluriel de *ibn*, fils de) est générique; il désigne dans le monde arabe, depuis les origines préislamiques jusqu'à l'époque contemporaine, tout groupe (lignage, clan, tribu) dont les membres sont liés par une forte solidarité au nom de l'ancêtre commun (réel ou fictif) dont ils se réclament et

10. Ce qu'Antoine Borrut désigne sous le terme de “filtres historiographiques.” Voir *Entre mémoire et pouvoir*, notamment le chapitre II “Temps d'écritures et de réécritures: filtres historiographiques et vulgates historiographiques.”

11. On reviendra plus loin sur le terme *dawla*, souvent traduit à tort par dynastie.

dont ils portent le nom.¹² Dès 11/632, des groupes sont entrés en compétition pour devenir l'élite dirigeante de la nouvelle communauté politique et religieuse et, en particulier, assurer la succession de Muḥammad. La Mecque était dominée par une grande tribu, celle des Quraysh, divisée entre plusieurs clans rivaux, les Banū 'Abd Shams (le clan de 'Umayya) qui était le plus puissant de par sa position sociale et sa richesse, le clan des Banū Hāshim (celui de la famille de Muḥammad), ou encore le lignage de 'Abd al-'Uzza auquel appartenait al-Zubayr dont il sera question plus loin. La bataille de Badr, qui opposa en 2/624 des membres des deux premiers clans, radicalisa dans la violence un conflit ancestral et portait en germe les âpres rivalités ultérieures pour le pouvoir suprême.

L'usage courant, chez les auteurs classiques comme chez les historiens modernes, d'un terme unique, celui de calife (forme francisée de *khalīfa*, qui signifie "successeur," mais aussi "lieutenant" et "délégué"), pour désigner le pouvoir de type impérial né de la prédication de Muḥammad et du mouvement de conquêtes, est particulièrement emblématique de la posture qui considère que les institutions de l'Islam ont été mises en place dès les origines et transmises au fil des générations. Ainsi le "califat" abbasside s'inscrirait dans la continuité du "califat" des premiers successeurs et des Omeyyades. Or ceux-ci ne prirent pas le titre de *khalīfat 'Allāh* ("lieutenant/délégué de Dieu"), encore moins celui de *khalīfat rasūl 'Allāh* ("calife/successeur de l'envoyé de Dieu") ainsi que l'attestent les rares, mais incontestables, documents épigraphiques.¹³ Ceux que la Tradition postérieure considère comme "les califes Bien-dirigés" sont simplement désignés par leur nom (*ism*): 'Umar dans un graffiti trouvé à l'est d'al-'Ulā en Arabie et daté de 24/644-5, 'Uthmān b. 'Affān dans un graffiti mentionnant son assassinat qui a été découvert en 2013 près de Taymā' en Arabie.¹⁴ Une titulature officielle apparaît avec Mu'āwiya (r. 40/661-60/680) dont le nom est encadré de deux titres dans plusieurs inscriptions: '*abd 'Allāh* ("serviteur/esclave de Dieu") *Mu'āwiya 'amīr al-mu'minīn* ("émir/commandeur

12. La tribu dans le monde arabe a donné lieu à une immense littérature historique, sociologique, anthropologique dont il n'est pas question de rendre compte ici. L'article de Jacques Berque, quoique ancien, reste une référence incontournable, "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?," in *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre* (Paris: Armand Colin, 1954), 261-71.

13. Patricia Crone et Martin Hinds énumèrent, au début de leur ouvrage *God's Caliphs. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. University of Cambridge Oriental Publications 37 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), une série d'occurrences dans lesquelles 'Uthmān et les Omeyyades étaient qualifiés de *khalīfat Allāh*; mais elles sont toutes tirées de sources narratives et poétiques tardives et, quoi qu'en disent ces historiens habituellement plus critiques, elles ne peuvent être retenues comme attestation d'un usage officiel et ancien de ce titre. Il est vrai que leur analyse visait avant tout à montrer que les Omeyyades avaient développé une véritable théorie de la "lieutenance de Dieu," une conception de l'autorité califale à la fois politique et religieuse.

14. Frédéric Imbert, "L'islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 126 (2011): 63; Frédéric Imbert, "Califes, princes et compagnons dans les graffiti du début de l'Islam," *Graffiti, Writing and Street Art in the Arab World. Romano-Arabica* 15 (2015): 63-4 et 65-6; fig. 1 et 3.

des croyants”).¹⁵ En tant que “serviteur de Dieu,” Mu‘āwīya se reconnaît comme totalement soumis à Ses volontés, mais, en tant qu’ “émir des croyants,” il affirme être chargé d’exécuter et de faire exécuter les volontés de Dieu, donc de commander aux croyants. “Commandeur des croyants,” parfois associé à “serviteur de Dieu,” devint la titulature courante des Omeyyades puis des Abbassides.¹⁶

Néanmoins, l’expression *khalīfat ‘Allāh ‘amīr al-mu‘minīn* apparaît ponctuellement sur des pièces de monnaie frappées au temps de ‘Abd al-Malik (r. 65/685-86/705): sur deux dirhams datés de 75/694-5 elle est gravée de part et d’autre de la figure dite du “calife debout” et sur un dirham, probablement émis la même année, elle est inscrite le long de la représentation de deux colonnettes surmontées d’une arche et entourant une lance.¹⁷ Le “serviteur de Dieu” (‘*abd* ‘*Allāh*) a fait place au “lieutenant de Dieu” (*khalīfat ‘Allāh*). Ces frappes exceptionnelles manifestent la tentative d’imposer un titre donnant une forte légitimité religieuse à son détenteur, encore que celui-ci ne soit pas explicitement nommé. Elles participent de la volonté de ‘Abd al-Malik d’affirmer, après sa victoire sur son rival Ibn al-Zubayr et face à l’Empire byzantin, un pouvoir de type impérial légitimé par l’islam.¹⁸ Le titre de *khalīfa* disparaît ensuite des documents officiels jusqu’à l’époque abbasside; on le retrouve d’abord sous la forme *al-khalīfa* sur des dirhams frappés au nom du calife al-Mahdī (r. 158/775-169/785), puis sous la forme *khalīfat ‘Allāh* sur des monnaies d’al-Māmūn (r. 198/813-218/833) qui furent émises aux lendemains de la guerre civile qui l’opposa à son frère al-‘Amīn, sans doute pour renforcer sa légitimité dans ce contexte difficile.

À côté de ces très rares attestations numismatiques, l’expression *khalīfat ‘Allāh* est présente dans quelques poèmes et lettres pour décrire la figure du souverain.

15. Sur une pièce frappée en 43/663-4 à Daragbird en Iran avec une inscription en pehlevi: *Maawia amir i-wruishnikan* [www.islamic-awareness.org/History/Islam/Coins/drachm12.html]. Dans l’inscription gravée sur le barrage de Sadd Saysid dans la région de Tā’if (au Hijāz) et datée de 58/677-8: *hādihā l-sadd li-‘abd ‘Allāh Mu‘āwīya [...] ‘amīr al-mu‘minīn* [http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/muwinsc1.html]; voir aussi Imbert, “Califes, princes et compagnons,” 66. Dans les bains de Hammat Gader, près de Tibériade, dont une inscription, en grec, attribue la reconstruction au gouverneur en 42/662-3 au temps de *abdalla Maavia amēra almoumenēn* [http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/hammat.html]. On trouve aussi cette titulature dans le protocole d’un papyrus bilingue grec/arabe de Nessana (Palestine): *abdella Mouaouia amiralmoumnin / ‘abd ‘allāh Mu‘āwīya ‘amīr al-mu‘minīn* [http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Papyri/jerus.html].

16. Andrew Marsham, “Commander of the Faithful,” in *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (en ligne).

17. Michael Bates, “History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage,” *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986): 254-5, planches 31/11 et 14; Michael Bates, “The Coinage of Syria Under the Umayyads. 692-750 A.D.,” in *The History of Bilad Al-Sham During the Umayyad Period*. Fourth International Conference. 24-20 October 1987, ed. Muhammad Adnan Bakhit et Robert Schick, t. II (Ammān: University of Jordan Press, Bilad al-Sham History Committee, 1989), 206-8.

18. Sur la signification politique et la portée symbolique de l’expression *khalīfat ‘Allāh*, voir les analyses de Crone et Hinds, *God’s Caliphs*, et d’Andrew Marsham, “‘God’s Caliph’ Revisited. Umayyad Political Thought in its Late Antique Context,” in *Power, Patronage, and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, ed. Alain George et Andrew Marsham (Oxford: Oxford University Press, 2018), 3-37.

Ainsi, dans son panégyrique de 'Abd al-Malik, le poète chrétien al-Akḥṭal (m. av. 92/710) exalte la victoire remportée sur Ibn al-Zubayr en des termes convenus.¹⁹ Le vers 19 fait de ce valeureux guerrier de noble extraction "le calife de Dieu par lequel les hommes implorent la pluie."²⁰ Même fortuite, cette expression ouvre à un sens nouveau: l'émir des croyants est aussi celui par qui les bienfaits de Dieu sont offerts aux hommes. On trouve aussi ces mots employés sous la forme plurielle dans des vers attribués à Miskīn al-Dārimī (m. v. 89/708): le poète s'adresse à Mu'āwiya par son titre d' *'amīr al-mu'minīn*, mais qualifie les Omeyyades de *Banū khulafā' 'Allāh* dans un contexte où l'enjeu est de justifier la désignation de Yazīd.²¹ De même, dans la lettre qu'al-Walīd II rédigea en 125/743 pour rappeler ses dispositions en matière de succession, il explique qu'après la période des Prophètes qui culmine et s'achève avec Muḥammad, vient celle des délégués de Dieu, de ses califes (*khulafā' ahu*) présentés comme les nouveaux intermédiaires entre Dieu et les hommes, chargés d'appliquer Ses décrets (*ḥukm*) et de fixer la pratique normative (*sunna*).²² On comprend alors que les oulémas, pour défendre les prérogatives religieuses qui étaient devenues les leurs au III^{ème}/IX^{ème} siècle, aient dénoncé le titre de *khalīfat 'Allāh* comme une initiative blâmable dans la mesure où il était porteur de la conception d'un souverain exerçant la fonction religieuse d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ils ont alors mis en circulation une tradition rapportant qu'Abū Bakr aurait pris en 11/632 le titre de *khalīfat rasūl 'Allāh* ("calife/successeur de l'envoyé de Dieu"): alors que son entourage le désignait comme *khalīfat 'Allāh*, il aurait demandé à être appelé ainsi par modestie. Cette réticence présumée du premier calife servait évidemment le propos des oulémas. Or ce titre est absent des documents d'époque omeyyade²³ et l'on peut donc considérer que cette tradition relève d'une construction tardive et apologétique.

19. Suzanne Stetkevych, "Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akḥṭal's 'Khaffa al-Qaṭīnu' ('Those That Dwelt with You Have Left in Haste')," *Journal of Arabic Literature* 28 (1997): 89-122. *Khaffa al-Qaṭīnu* est le titre de cette ode à la gloire de 'Abd al-Malik que l'auteur de cet article propose de dater de l'an 72/692, aux lendemains de la victoire sur Ibn al-Zubayr.

20. Sur ce thème, voir Linda T. Darling, "'The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain': The Pre-Islamic State in Early Islamic Political Culture," *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014): 407-29 (spéc. "The Umayyads (661-750), Bringers of Rain," 420-4).

21. Andrew Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 92-3, traduit et commente ces vers qu'il considère comme authentiques.

22. Cette lettre rapportée par l'historien al-Ṭabarī et considérée comme authentique est traduite dans Crone et Hinds, *God's Caliphs*, 118-26. Cette conception d'un pouvoir de commandement à la fois politique et religieux ressort nettement des lettres écrites par 'Abd al-Ḥamīd, chef de la chancellerie au temps de Marwān II, voir Wadād Al-Qāḍī, "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice," in *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*. Actas del Simposio Internacional. Granada. 15-18 octobre 1991 (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 231-73; rééd dans *The Articulation of Early Islamic State Structures*. ed. Fred Donner, The Formation of the Classical Islamic World 6 (Farnham: Ashgate Publishing Company, 2012), 37-79.

23. Marsham, "'God's Caliph' Revisited," 4-5 et note 4, remarque que, si l'on peut relever huit occurrences de *khalīfat 'Allāh* dans les lettres attribuées aux deux derniers Omeyyades, *khalīfat rasūl 'Allāh* n'apparaît jamais.

Bien que l'histoire du terme calife, de son origine, de ses significations et de ses usages reste obscure et discutée,²⁴ il est certain qu'il est apparu tardivement dans la titulature officielle et que d'autres titres, *'amīr al-mu'minīn* et, sous les Abbassides, *'imām*,²⁵ étaient d'un usage beaucoup plus fréquent. Mais il porte en lui l'idée de succession, d'autant que le verbe *khalaḥa* (succéder) est couramment utilisé par les chroniqueurs pour indiquer l'arrivée au pouvoir d'un nouveau souverain. L'emploi du seul terme de "calife" par les historiens ancre la conception d'une institution créée dès 11/632 et dont les détenteurs se sont succédé sans hiatus, fût-ce au prix de conflits et de guerres civiles. Ainsi écrire que la dynastie des califes omeyyades fut suivie, après l'épisode insurrectionnel et sanglant de la Révolution abbasside, par la dynastie des califes abbassides rejette dans l'ombre les forts enjeux autour de la conception du chef de la *'umma*, de son mode de désignation, de sa revendication à détenir l'autorité religieuse,²⁶ de ses prétentions impériales, enjeux que les sources abbassides laissent pourtant entrevoir et que révèle l'absence d'une titulature unique.

Une continuité califale reconstruite

Les historiographes de l'époque abbasside ont imposé la vision d'une continuité du pouvoir, d'une histoire linéaire du califat qui intègre les Omeyyades; ceux-ci passent, sous leur plume, du statut d'adversaires renversés et massacrés à celui de prédécesseurs.²⁷ Intégrer les Omeyyades permettait d'affirmer la continuité califale. Or, les débuts de l'Islam sont marqués par une violence chronique qui, de guerre civile en guerre civile, a vu les prétendants au pouvoir politique s'affronter, 'Alī et Mu'āwiya, Yazīd et Ḥusayn, 'Abd al-Malik et Ibn al-Zubayr, Marwān II et al-Saffāh. La mémoire de ces événements était trop présente pour qu'ils puissent être occultés,²⁸ mais ils sont relatés de manière à préserver une succession califale sans solution de continuité. Les opposants aux détenteurs du pouvoir considérés comme légitimes – entendons ceux qui furent finalement victorieux – sont relégués au rang de rebelles et rendus responsables de ces guerres fratricides scandaleuses pour la conscience musulmane. L'histoire consignée au temps des Abbassides est assurément une

24. Voir la mise au point historiographique de Marsham, "God's Caliph' Revisited," 3-8.

25. Le mot arabe *'imām* signifie "celui qui est devant, qui montre la voie." Il est généralement utilisé pour désigner le guide de la prière collective à la mosquée. Avec le sens de "guide des croyants" il s'applique au chef de la communauté, avec une forte connotation religieuse. Il fut adopté par les shī'ites à l'exclusion de tout autre titre, mais il apparaît aussi dans la titulature de bien des souverains sunnites, à commencer par les califes abbassides, et c'est le terme le plus fréquemment utilisé par les théologiens et les juristes pour désigner le chef de la *'umma*.

26. Christian Décobert, "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam," *Archives de Sciences Sociales des Religions* 125 (2004): 23-44.

27. Sur la manière dont les Abbassides appréhendaient les Omeyyades, voir Tayeb El-Hibri, "The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbāsids," *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241-65, et Antoine Borrut, "La 'Memoria' omeyyade: les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques," in *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut et Paul M. Cobb, *Islamic History and Civilization*, 80 (Leiden: E.J. Brill, 2010), 21-61.

28. Des mémoires concurrentes, omeyyade, alide, zubayride entre autres, ont continué à circuler; des fragments en ont été partiellement intégrés dans les sources abbassides, qui ne sont pas univoques et, en conséquence, permettent parfois d'exhumer un "passé alternatif."

histoire de vainqueurs, écrite par des vainqueurs et pour des vainqueurs, ce qui est somme toute bien banal, mais les processus d'élimination et de justification mis en œuvre sont complexes et ne peuvent se réduire à une simple posture anti-omeyyade. Là encore, le vocabulaire utilisé participe de ce travail d'intégration du passé et de légitimation du présent.

Les guerres civiles qui ont marqué l'histoire des Omeyyades et des premiers Abbasides sont désignées dans l'historiographie arabe par le terme de *fitna*,²⁹ que l'on trouve dans le Coran avec le sens premier de mise à l'épreuve, de tentation pour éprouver la foi des croyants: "Sachez que vos biens et vos enfants sont une tentation (*fitna*), mais qu'une récompense sans limite se trouve auprès de Dieu" (Coran VIII, 28 et LXIV, 15, trad. Masson). Il est employé dans une source arabe ancienne pour désigner ces épreuves que furent l'exil d'un groupe de musulmans vers l'Abyssinie et l'Hégire de Muḥammad et de ses compagnons en 1/622.³⁰ Les grandes luttes des premiers temps de l'Islam, à commencer par celles qui ont suivi le meurtre de 'Uthmān en 35/656, ont été désignées comme *fitna* par la tradition musulmane, car elles représentaient un danger grave pour la pureté de la foi des croyants. De nombreux *ḥadīth* annoncent ces troubles qui déchireront la communauté: "Après moi éclateront des *fitna* telles que le croyant du matin sera, le soir, un infidèle, et que le croyant du soir sera, le lendemain, un infidèle."³¹ Bien plus qu'à une simple guerre civile, comme on traduit habituellement ce terme, *fitna* renvoie à l'idée de troubles, de ruptures, d'épreuves, qui affectent la *'umma*, la communauté musulmane; il est repris dans la littérature apocalyptique pour désigner les événements annonciateurs de la fin des temps.³² Le recours à la notion de *fitna* permet tout à la fois d'intégrer les nombreux conflits qui ont déchiré la communauté musulmane dès les origines et de sauvegarder une histoire linéaire d'un califat universel.

La désignation de 'Uthmān en 23/644 avait signifié l'accès au pouvoir du clan le plus riche et le plus puissant de l'aristocratie mekkoise, les Banū 'Umayya qui, derrière leur chef Abū Sufyān, avaient longtemps combattu le Prophète et n'avaient accepté de reconnaître son pouvoir qu'en 8/630. Néanmoins la tradition musulmane affirme que 'Uthmān s'était, quant à lui, rallié à Muḥammad dès les premiers temps de la Révélation et avait épousé deux de ses filles. Mais ne faut-il pas voir dans cette assertion la volonté d'affranchir le troisième des califes considérés comme Bien-Guidés de tout acte d'hostilité à l'égard de Muḥammad? Sa politique de confiscation des richesses et des pouvoirs au profit des membres de son clan suscita de vives oppositions parmi ceux qui s'estimaient ainsi spoliés, notamment parmi l'entourage proche de Muḥammad et les plus anciens immigrants installés en Irak et en Égypte.

29. Voir Louis Gardet, "Fitna," in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd.

30. 'Urwa b. al-Zubayr, cité dans Hichem Djait, *La vie de Muḥammad*. T. II *La Prédication prophétique à La Mecque* (Paris: Fayard, 2008), 526.

31. *Ḥadīth* cité par Ibn Baṭṭa (m. 387/997), éd. trad. Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa* (Damas: Institut français de Damas, 1958), éd., 10, trad., 19.

32. Ainsi dans le titre de l'un des plus importants témoins de cette littérature, le *Kitāb al-fitan wa l-malāḥim* ("Livre des *fitna* et des batailles") que rédigea Nu'aym ibn Ḥammād (m. 228/843).

Des insurgés partis du Caire se rendirent à Médine et assassinèrent 'Uthmān à la fin de l'année 35/juin 656. Dans la confusion qui s'ensuivit, le serment d'allégeance (*bay'a*) fut prêté à 'Alī qui, en tant que cousin et gendre de Muḥammad, pouvait se réclamer, contrairement à 'Uthmān, d'une forte légitimité prophétique. Mais Mu'āwiya, cousin de 'Uthmān et gouverneur de Syrie depuis 18/639, accusa 'Alī de porter une responsabilité dans cet assassinat et refusa de lui prêter le serment d'allégeance. Ainsi fut déclenchée la première *fitna*, considérée comme "La Grande Épreuve,"³³ celle qui divisa de manière définitive la *'umma* en courants rivaux et hostiles. Après de violents affrontements à Ṣiffīn (en Haute-Mésopotamie) durant l'été 37/657, une tentative d'arbitrage échoua. Ce n'est pas le lieu ici de relater ces événements, qui ont fait l'objet de solides études,³⁴ mais seulement de souligner un point: durant ces cinq années de conflit, le pouvoir de 'Alī ne fut pas reconnu par une large partie de la *umma*, notamment en Syrie – où Mu'āwiya fut proclamé calife dès 38/658³⁵ – mais aussi en Irak où il rencontra de fortes oppositions. Dans son propre camp les khārijites³⁶ firent défection et il fut vaincu dans la bataille qu'il leur livra en 38/658. La situation devint de plus en plus difficile pour 'Alī et, lorsqu'il fut assassiné en 40/661 par l'un de ses opposants khārijites, Mu'āwiya resta seul calife.

La succession califale n'apparaît donc pas aussi simple que le laisse entendre la chronologie courante. Les Omeyyades n'ont jamais reconnu la légitimité de 'Alī, mais établi une continuité entre 'Uthmān et son cousin Mu'āwiya. On trouve un écho de cette vision dans des chroniques non musulmanes du II^e/VIII^e siècle dont Antoine Borrut a montré qu'elles intégraient des informations qui circulaient à l'époque omeyyade, voire émanaient de l'entourage syrien du califat omeyyade, en tout cas étaient antérieures à l'apparition du concept de califes *rāshidūn*. Ainsi les *Chroniques syriaques anonymes de 705, 724 et 775* donnent une liste des premiers califes, mais ne mentionnent pas 'Alī et ne livrent aucun nom pour les cinq années de la première *fitna*. De même une autre petite chronologie, un peu postérieure et rédigée en grec, ne mentionne pas le nom de 'Alī et parle d'anarchie pour cette période.³⁷ 'Uthmān et Mu'āwiya sont l'un et l'autre des arrière-petits-fils de 'Umayya, donc membres de la lignée des Banū 'Umayya. En toute rigueur de terme, si l'on retient la définition de la dynastie donnée plus haut, 'Umayya est le premier des Omeyyades dont la politique,

33. Tel est le titre retenu pour la traduction française de l'ouvrage de Taha Hussein (Paris: Vrin, 1974) qui s'intitulait dans sa version arabe originale *al-fitna al-kubrā*, "la grande *fitna*."

34. Voir en particulier Hichem Djait, *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Bibliothèque des Histoires (Paris: Gallimard, 1989), et Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1997).

35. Voire en 37/657, dès avant l'engagement de Ṣiffīn, ainsi que le propose Khaled Keshk, "When Did Mu'āwiya Become Caliph?," *Journal of Near Eastern Studies* 69 (2010): 31-42.

36. Littéralement "les sortants," c'est-à-dire ceux qui sont sortis du camp de 'Alī, auquel ils reprochaient d'avoir accepté de s'en remettre à un arbitrage alors que, selon eux, "le pouvoir n'appartient qu'à Dieu."

37. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 137 et suiv., et 153-4; Antoine Borrut, "Vanishing Syria. Periodization and Power in Early Islam," *Der Islam* 91 (2014): 48-51.

contestée comme on l'a vu, s'est précisément caractérisée par le népotisme. Cette vision omeyyade semble avoir continué à circuler. Ainsi le célèbre polygraphe al-Mas'ūdī rapporte avoir consulté à Tibériade en 324/935-6 le *Kitāb al-barāhīn fī 'imāmat al-'Umayyīn* ("Livre des preuves de l'imamat des Omeyyades") dont l'auteur présente une chaîne continue depuis 'Uthmān, le premier des Omeyyades, jusqu'à 'Abd al-Raḥmān III, émir omeyyade de Cordoue qui s'arrogea le titre de calife en 317/929.³⁸ Lorsqu'Ibn Khaldūn réfléchit, des siècles plus tard, à l'histoire de l'Islam, il crée le concept fécond de cycles dynastiques, fondés sur une *'aṣabiyya* (solidarité) tribale ou clanique. Tout naturellement, tant il est tributaire des auteurs antérieurs, il fait commencer le cycle omeyyade en 40/661, événement sur lequel s'ouvre le livre III de son magistral *Kitāb al-'Ibar*. Néanmoins, en historien attentif aux phénomènes de solidarité clanique, il considère que le début du gouvernement de Mu'āwiya en Syrie marque l'émergence de la *'aṣabiyya* omeyyade: "Ainsi la suprématie (*riyāsa*) des Omeyyades sur les Quraysh prolongeait celle qu'ils exerçaient avant la conquête."³⁹ Ce que commente ainsi Gabriel Martinez-Gros: "Il faut en conclure que l'histoire omeyyade, comme beaucoup d'autres qui suivront, admet un double point de départ, l'un en 639-640, l'autre en 660-661. Le second ouvre la chronologie du *califat* des Omeyyades, une génération après la fondation de l'État islamique à Médine en 632; le premier, en revanche met en exergue, avec la Syrie, la *'aṣabiyya* des Omeyyades" – et, oserais-je ajouter, l'origine de leur pouvoir dynastique.

Les historiographes abbassides ne pouvaient éliminer 'Alī de la succession califale. Ses descendants continuaient à être considérés par ceux que l'on appellera les shī'ites, mais qui se disaient alors plus volontiers Tālibides,⁴⁰ comme les seuls dirigeants légitimes de la communauté musulmane, et les Abbassides tentèrent, mais en vain, de mettre fin à leur hostilité. 'Alī est alors intégré à la lignée des califes; bien plus il est admis au rang des califes Bien-Guidés alors qu'il ne fut sans doute pas considéré comme tel avant la fin du II^{ème}/VIII^{ème} siècle. Tout un courant continua à penser que les califes Bien-Guidés n'avaient été qu'au nombre de trois et des traditions distinguant Abū Bakr, 'Umar et 'Uthmān comme les hommes les plus méritoires après le Prophète, comme les vrais imāms devant être imités, continuèrent à circuler au III^{ème}/IX^{ème} siècle.⁴¹ Néanmoins la thèse des quatre califes Bien-Guidés s'imposa à l'ensemble des sunnites. Leur règne fut considéré comme étant l'âge d'or des origines de l'Islam, quand la communauté était unie et que les révoltes étaient considérées comme des *fitna* pour la mettre à l'épreuve. Ce sentiment de

38. Cité dans Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 59, et Borrut, "Vanishing Syria," 51-2.

39. Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn ou les sept vies de l'Islam*. Bibliothèque arabe. Série Hommes et sociétés (Arles: Actes-Sud - Sindbad, 2006), 162-3.

40. Du nom d'Abū Ṭālib, le père de 'Alī et l'oncle de Muḥammad.

41. Sur la construction de la figure de 'Uthmān comme calife Bien-Guidé, voir Hassan Bouali, "Le meurtre du calife 'Uṭmān (35/656) dans le *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī," *Bulletin d'Études Orientales* 76 (2018): 323-52. Sur l'élaboration de la doctrine des califes Bien-Guidés, au nombre de trois puis de quatre, voir Patricia Crone, "'Uthmāniyya," in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd.

nostalgie n'a cessé d'être présent et irrigue les courants fondamentalistes de l'Islam contemporain qui se réclament de ce passé totalement mythifié.

Mu'āwīya ne quitta pas la Syrie,⁴² Damas devint la capitale du nouvel État islamique,⁴³ La Mecque et les Mecquois perdirent alors définitivement leur rôle politique, alors que déjà 'Alī avait quitté Médine pour Kūfa où il avait de nombreux partisans. Il s'appuya sur les chefs des tribus arabes de Syrie – il avait épousé la fille du très puissant chef des Kalb – et obtint qu'ils fissent allégeance à son fils Yazīd qu'il avait désigné pour lui succéder. Ce geste de fondation dynastique n'allait pas de soi, loin de là.⁴⁴ Nombre de Compagnons du Prophète, ou de fils de Compagnons, exigeaient que l'on revienne au principe de la consultation (*shūrā*) qui avait présidé à la désignation des premiers califes. Aussi, à la mort de Mu'āwīya en *rajab* 60/ avril-mai 680, s'ouvrit la deuxième *fitna*, qui s'étendit sur une douzaine d'années, jusqu'en 72/692, et fut marquée par l'opposition de Ḥusayn et d'Ibn al-Zubayr qui refusèrent de prêter allégeance à Yazīd et firent valoir leurs droits à la succession. Ils furent relégués au rang de rebelles par l'historiographie abbasside, mais leur geste, et pour le second l'exercice du pouvoir califal pendant de longues années, montrent bien que la pratique dynastique était loin d'être instaurée.

Ḥasan, le fils aîné de 'Alī, avait été reconnu comme successeur par ses proches, mais au bout de quelques mois il accepta de se soumettre à Yazīd, par refus de prendre les armes contre d'autres musulmans, mais aussi, et peut-être surtout, sous la pression exercée par Mu'āwīya. En revanche, Ḥusayn, le second fils de 'Alī, fit valoir ses droits comme descendant direct d'un calife et proche parent du Prophète. Mais, n'ayant pas reçu l'appui escompté des habitants de Kūfa, il fut vaincu par le gouverneur omeyyade le 10 *muḥarram* 61/10 octobre 680 à Kerbela. L'épisode n'est pas, politiquement et militairement parlant, d'une importance majeure; mais idéologiquement la portée en fut immense.⁴⁵ Car la mort d'un descendant de Muḥammad devait fonder l'attachement de nombre de musulmans à la Famille du Prophète (*ahl al-bayt*)⁴⁶ et être considérée par les shī'ites comme un événement

42. Sur le règne de Mu'āwīya, voir la synthèse de R. Stephen Humphreys, *Mu'āwīya ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire. Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2006).

43. Même si elle ne fut pas la seule résidence califale, voir Françoise Micheau, "Damas, capitale des Omeyyades?," in *Autour de la Syrie médiévale. Études offertes à Anne-Marie Eddé*, ed. Mathilde Boudier, Audrey Caire, Eva Collet et Noémie Lucas, 35-62 (Louvain: Peeters, 2022).

44. Sur la désignation de Yazīd et l'opposition que cette disposition a suscitée, voir Kouri Massaoud, "Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'Islam: les Banū Umayya et les Banū Ziyād," (Thèse sous la dir. de F. Micheau, Université Paris1 Panthéon-Sorbonne, 2016), 210-23.

45. Sur les enjeux mémoriels de cet épisode, voir Antoine Borrut, "Remembering Karbalā'. The Construction of an Early Islamic Site of Memory," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 42 (2015): 249-82.

46. Littéralement "les gens de la Maison" (sous-entendu du Prophète). Sur le sens de cette expression, et son utilisation à des fins de légitimation de leur pouvoir par les Shī'ites, les Abbasides et même les Omeyyades, voir Moshe Sharon, "Ahl al-bayt. People of the House," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986): 169-84, et Moshe Sharon, "The Umayyads as ahl al-bayt," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991): 115-52.

fondateur célébré chaque année dans une violente communion au “martyr” de Ḥusayn.

L'opposition de 'Abd 'Allāh ibn al-Zubayr, le fils du compagnon al-Zubayr qui avait été tué lors de la bataille du Chameau,⁴⁷ se révéla autrement plus dangereuse et durable. Elle représenta un défi majeur pour les Omeyyades. Après la mort de Ḥusayn, Ibn al-Zubayr apparaissait comme le meilleur prétendant aux yeux de beaucoup. Il pouvait alléguer son appartenance à la Famille du Prophète,⁴⁸ au clan des Banū Hāshim, ce qui était assurément un argument de poids face aux Banū 'Umayya. En outre Ibn al-Zubayr représentait la deuxième génération des grandes familles quraychites que mécontentait l'accaparement du pouvoir et des richesses par le seul clan omeyyade. Il refusa de reconnaître le pouvoir de Yazīd et se réfugia à La Mecque. Les troupes envoyées de Damas firent le siège de la ville, incendièrent la Ka'ba, mais durent repartir précipitamment à l'annonce de la mort de Yazīd. Ibn al-Zubayr fut alors proclamé calife par ses proches. En Syrie même il avait des partisans prêts à le reconnaître. En 64/684, après la mort de Yazīd et le très bref règne de son fils Mu'āwiya II, le conflit éclata entre, d'un côté, les tribus qui soutenaient Ibn al-Zubayr et, de l'autre, les tribus qui soutenaient Marwān, un cousin de Mu'āwiya dont l'âge et l'expérience imposaient le respect. La victoire militaire remportée par ces dernières permit aux Omeyyades, plus précisément à la branche marwānide, de garder la Syrie et de se maintenir au pouvoir. Mais Ibn al-Zubayr demeurait comme calife rival, reconnu comme tel dans une large partie de l'empire, le Ḥijāz, l'Irak et l'Iran, ainsi que – pour un temps – l'Égypte, nommant des gouverneurs, frappant monnaie, collectant les impôts. Après un nouveau et long siège de La Mecque en 72/692, il fut finalement vaincu militairement par les armées de 'Abd al-Malik, le fils de Marwān qui lui avait succédé dès 65/685. Cette défaite, et elle seule, conduit l'historiographie abbasside à parler de la “révolte” d'Ibn al-Zubayr, et les historiens d'aujourd'hui à user, au mieux, du terme d'anti-calife, alors que, pendant douze années, deux califes ont coexisté, l'un à Médine, l'autre en Syrie, ainsi que l'a montré ce rapide rappel événementiel. L'histoire officielle a donc retenu une intrigue qui se résume au passage d'une première lignée (les Sufyânides) à une lignée cousine (les Marwānides) et à l'élimination d'un rival; elle a discrédité une autre intrigue, qui place au centre les milieux hostiles à la pratique dynastique omeyyade et le pouvoir d'un Ibn al-Zubayr aussi digne, sinon plus, d'être inscrit dans la lignée califale. Ce que suggère le polygraphe al-Mas'ūdī (m. 345/956): “Nous avons, pour la durée des Umayyades quatre-vingt-onze ans, sept mois, treize jours. Défalquons de ce chiffre le règne d'al-Ḥasan b. 'Alī ibn 'Abī Tālib, soit cinq mois et dix jours, en second lieu, la période de 'Abd 'Allāh b. al-Zubayr jusqu'à sa mort, soit sept ans, dix mois et trois

47. En 36/656 cette bataille avait opposé près de Basra 'Alī à 'Ā'isha (l'épouse préférée de Muḥammad qui vouait à 'Alī une vive hostilité) et à Talha et al-Zubayr (deux anciens Compagnons qui considéraient qu'ils avaient autant de droits que 'Alī au califat).

48. Al-Zubayr était – par son père – le neveu de Khadīja et – par sa mère – le cousin de Muḥammad. Il épousa Asmā', fille du calife 'Abū Bakr et demi-sœur de 'Ā'isha; de cette union naquit 'Abd 'Allāh ibn al-Zubayr.

jours, il nous reste quatre-vingt-trois ans et quatre mois, ou [en d'autres termes], un total de mille mois exactement."⁴⁹

Le "patrimonialisme omeyyade"

ʿAbd al-Malik n'exerça donc le pouvoir sur l'ensemble de l'empire qu'après sa victoire sur Ibn al-Zubayr, ce qui conduit Chase Robinson à suggérer de faire commencer son règne en 72/692.⁵⁰ Brusquement, les documents de la pratique, si peu abondants jusqu'alors, apparaissent en grand nombre et jettent un vif éclairage sur le règne de celui qui impulsa de profondes transformations. La construction du Dôme du Rocher à Jérusalem, un nouveau monnayage purement islamique, des bornes milliaires gravées "au nom de Dieu" et sur ordre du calife, l'adoption de l'arabe comme langue de l'administration, le renforcement de la fiscalité, le recrutement de mercenaires et de commandants salariés, tout un faisceau de documents épigraphiques, archéologiques et papyrologiques invite à considérer ʿAbd al-Malik comme le véritable fondateur de l'Empire islamique, comme le premier "calife" de l'Islam, au sens de souverain disposant d'un pouvoir absolu conféré par Dieu. C'est bien avec ʿAbd al-Malik que s'imposa une conception du pouvoir, de l'autorité et de l'empire qui tirait sa légitimité de l'islam et faisait de l'*ʿamīr al-muʾminīn* le représentant de Dieu sur terre, celui qui dictait l'ordre du monde et auquel chacun devait obéir, selon un modèle proche des autres grands empires de l'Orient. À ce titre, son règne, du moins à partir de 72/692, marque un tournant décisif.

ʿAbd al-Malik s'éloigna de la politique qui avait été celle de Muʿāwīya et des Sufyānides en Syrie. Il ne s'appuya plus sur les chefs de tribus, mais sur sa parentèle. L'affirmation de la souveraineté par la présence du calife et de son entourage prit alors une dimension nouvelle, celle d'une souveraineté patrimoniale. Comme l'a montré Jere Bacharach,⁵¹ ʿAbd al-Malik assigna à chacun de ses fils un territoire qui ne correspondait pas nécessairement à un district militaire (*jund*) mais dont la charge devait permettre le contrôle des tribus et donc de l'espace syrien: au futur al-Walīd I^{er} (r. 86/705-96/715), la steppe basaltique du Ḥawrān au sud de Damas; à Sulaymān qui lui succéda (r. 96/715-99/717), la Palestine dont il fut gouverneur et dont il transféra le centre administratif de Ludd à Ramla; à ʿAbd ʿAllāh, Homs et ses environs; à Maslama, les confins du *jund* de Qinnasrīn dont il fut gouverneur jusqu'en 91/710 et où il acquit de vastes domaines; au futur Yazīd II (r. 101/720-105/724), la région d'al-Balqāʾ autour de ʿAmmān; et enfin à Hishām (r. 105/724-125/743), la Palmyrène au sud de l'Euphrate.

Cette appropriation familiale de l'espace syrien se traduisit par la construction de ces prestigieuses résidences connues sous le nom de "châteaux du désert." Au

49. Al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, trad. C. Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue par Charles Pellat, *Les prairies d'or*. Collection d'ouvrages orientaux, tome IV (Paris: Société Asiatique-Paul Geuthner, 1989), 921-2.

50. Dans Chase F. Robinson, *ʿAbd al-Malik. Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2005).

51. Jere L. Bacharach, "Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage," *Muqarnas* 13 (1996): 27-44.

nombre d'une trentaine, ces "châteaux" ont été dénommés "du désert" parce qu'ils ont été découverts dans le courant du XIX^{ème} siècle par des voyageurs occidentaux qui voyaient surgir des ruines dans la steppe désertique. Mais, à l'époque omeyyade, ils étaient entourés de plus ou moins grandes oasis grâce à des systèmes d'irrigation et ils n'étaient nullement des constructions isolées au milieu du sable et des pierres. Ces édifices, construits à l'initiative des princes marwânides, ont suscité d'abondants travaux et de vifs débats: palais de califes toujours attirés par la vie bédouine et la solitude de la steppe? souci des califes de se prémunir des épidémies de peste en se retirant loin des villes? volonté de colonisation agricole de la part de princes désireux de développer l'activité économique? lieux de contact entre le pouvoir califal et les tribus? caravansérails, servant de points d'appui et de relais routiers sur les grands axes commerciaux? ou sur la route du pèlerinage? Il est aujourd'hui admis qu'il est impossible de réduire ces châteaux omeyyades à une fonction unique. Car un même édifice a pu répondre à plusieurs de ces utilisations; certains étaient à la fois une résidence temporaire du prince, une ville, un nœud caravanier, un point de contrôle des tribus.⁵²

Se référant à la sociologie wébérienne, Christian Décobert parle de "patrimonialisme omeyyade," c'est-à-dire d'une forme de gouvernement reposant sur un mode de domination traditionnelle qui combine un pouvoir personnel exercé par certains hommes, leur volonté d'assurer la succession au sein de la lignée, une pratique d'appropriation familiale de l'espace d'exercice du pouvoir dont ces "châteaux du désert" étaient l'expression architecturale.⁵³ Le pouvoir est désormais détenu par les seuls Marwânides qui ont tout mis en œuvre pour assurer aux membres de leur famille richesses et charges. Après la mort de 'Abd al-Malik en 86/705, la succession se maintint dans la branche des descendants de Marwân. D'abord ses deux fils aînés selon les dispositions prises par 'Abd al-Malik lui-même: al-Walīd I^{er} (r. 86/705-96/715) et Sulaymān (r. 96/715-99/717); ensuite son neveu, 'Umar II (r. 99/717-101/720) que Sulaymān avait désigné; puis ses fils cadets, Yazīd II (r. 101/720-105/724) et Hishām (r. 105/724-125/743); enfin le fils de ce dernier, al-Walīd II (r. 125/743-126/744) et les fils d'al-Walīd I^{er}, Yazīd III et 'Ibrāhīm en 126/744. Cet ordre successoral privilégie les fils et petits-fils de 'Abd al-Malik et repose sur la désignation par le calife de son successeur. L'héritier désigné, auquel est prêté le serment d'allégeance (ou *bay'a*), est dit *walī al-'ahd*, littéralement "détenteur de l'acte," c'est-à-dire de l'acte de désignation testamentaire; la *wilāyat al-'ahd* devint l'institution assurant un pouvoir dynastique de fait. Elle était justifiée par l'affirmation que le calife, désigné par Dieu et lié à lui par un pacte (autre sens de *'ahd*), avait

52. Les études d'histoire, d'archéologie et d'histoire de l'art consacrées à ces prestigieux édifices et à leur riche décor sont extrêmement nombreuses, mais on ne s'est intéressé que récemment à leur environnement. Sur ce point, voir les travaux de l'archéologue Denis Genequand, notamment "Châteaux omeyyades de Palmyrène," *Annales islamologiques* 38 (2004): 3-44, et Denis Genequand, *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*. Bibliothèque historique et archéologique, 2 vol. (Beyrouth: IFPO, 2012).

53. Christian Décobert, "Notule sur le patrimonialisme omeyyade," in *Umayyad Legacies*, 213-53.

tout pouvoir pour léguer ce pacte et ainsi exprimer quelle était la volonté de Dieu.⁵⁴ Cette idéologie impériale développée par les Omeyyades se reflète, par exemple, dans la célèbre “Épître au *walī al-‘ahd*” rédigée par le secrétaire de chancellerie de Marwān, ‘Abd al-Ḥamīd, à l’intention du fils et héritier du calife.⁵⁵ Cette longue lettre donne, en un style recherché, des conseils de conduite personnelle, d’étiquette et d’art militaire à celui auquel l’auteur s’adresse en ces termes: “Le Commandeur des croyants (*‘amīr al-mu‘minīn*) [...] a aimé te léguer un pacte (*ya ‘hada ilayka*) [...], ‘Allāh t’ayant élu pour ‘la succession dans le temps et la légation du pacte’ (*wilāyat al-‘ahd*) [...], seul parmi ta parentèle ou le fils de ton père.”⁵⁶

Dans les faits, la pratique successorale avantageait les descendants directs, mais elle n’excluait pas les tentatives d’autres membres de la famille d’accéder au pouvoir ou de promouvoir leurs propres fils ou frères.⁵⁷ Ainsi les événements précipités de l’année 126/744 – rébellion contre al-Walīd II de son cousin Yazīd III, bref règne de son frère ‘Ibrāhīm, exécution des fils d’al-Walīd II, refus de Marwān II, un neveu de ‘Abd al-Malik, de reconnaître ‘Ibrāhīm qui fut rapidement vaincu – attestent qu’aucune règle de succession n’avait été établie, ce qui laissait place au jeu des factions et aux conflits à répétition. Lors de cette troisième *fitna*, ce fut, comme à chaque crise, le plus puissant, ou plus exactement celui qui disposait du plus fort appui militaire, qui l’emporta.

La Révolution abbasside fut-elle une révolution?

Dans ce contexte troublé éclata au Khurāsān, en Iran oriental, le mouvement insurrectionnel, couramment désigné comme la “Révolution abbasside,” qui devait aboutir au renversement des Omeyyades et à l’avènement des Abbassides en 132/749-750.⁵⁸ La légitimité des Banū ‘Umayya était toujours contestée par les Banū Hāshim au nom des droits des *ahl al-bayt*, la Famille du Prophète, à laquelle devait revenir le pouvoir suprême.⁵⁹ Dans la mesure où Muḥammad n’avait pas eu de descendant mâle, deux branches, toutes deux issues d’un oncle du Prophète, pouvaient se poser en représentantes de la Famille: d’un côté les descendants d’Abū Tālib, le père de

54. Voir Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy*, 113-33 (“The Marwanid Patrimony and Dynastic Succession.”).

55. Katia Zakharia, “Le secrétaire et le pouvoir. ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib,” in *Les intellectuels en Orient musulman. Statut & fonction*, ed. Floréal Sanagustin, CAI 17 (Le Caire: Institut français d’archéologie orientale, 1999), 77-93. Sur les lettres de ce secrétaire de chancellerie, voir notamment Al-Qāḍī, “The Religious Foundation.”

56. ‘Iḥsān ‘Abbās, *‘Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥyā al-Kātib wa-mā tabaqqā min rasā‘ilihi wa-rasā‘il Sālim Abī al-‘Ālā’* (‘Ammān: Dār al-Shurūq, 1988), 215-6; trad. dans Zakharia, “Le secrétaire et le pouvoir,” 87.

57. Sur la transmission du pouvoir chez les Marwānides, entre familles nucléaires rivales et famille élargie, voir Massaoud, “Familles, pouvoir et État,” 225-91.

58. Les causes et les modalités de la Révolution abbasside ont fait l’objet de très nombreuses études et donné lieu à des interprétations antagonistes. Voir une utile mise au point historiographique dans Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 326 et suiv.

59. Pour contrer cette propagande, les Omeyyades ont tenté de se présenter comme des *ahl al-bayt* en élargissant l’expression à l’ensemble du clan de ‘Abd Manāf, voir Sharon, “The Umayyads as *ahl al-bayt*.”

‘Alī, qui reprochaient en particulier aux Omeyyades d’avoir éliminé les descendants de ‘Alī lors du massacre de Kerbela en 61/780, de l’autre les descendants d’al-‘Abbās, qui rallièrent nombre de mécontents autour de ce large mot d’ordre d’un changement dynastique au profit d’un membre de la Famille. L’insurrection fut menée par Abū Muslim, un affranchi d’origine persane, au nom des droits des Banū Hāshim: Abū l-‘Abbās, dit al-Saffāh, descendant direct d’al-‘Abbās, fut proclamé calife à Kūfa en *rabī‘ II* 132/novembre 749 par Abū Muslim et ses troupes qui avaient gagné l’Irak et y avaient remporté une première victoire décisive. Peu après, dès *jumādā II* 132/janvier 750, les troupes abbassides vainquirent les Omeyyades à la bataille du Grand Zab, poursuivirent Marwān II jusqu’en Égypte où il fut tué en août et massacrèrent ensuite tous les membres de la famille omeyyade.⁶⁰

Ce triomphe d’al-Saffāh et des Abbassides privait les Alides de leurs droits et ceux-ci se replièrent dans l’opposition. Pour ces partisans de ‘Alī, ou shī‘ites,⁶¹ il n’existait qu’une seule lignée de dirigeants légitimes, celle des imām,⁶² descendants en ligne directe de ‘Alī par Fāṭima auxquels ils réservaient l’appartenance aux *ahl al-bayt*, alors que les Abbassides élargissaient l’expression à l’ensemble du clan de Hāshim afin de légitimer leur propre pouvoir.⁶³ Ces imāms, par lesquels se prolongeait la mission prophétique de Muḥammad, étaient les dépositaires et les interprètes de la Loi, bénéficiant du don de la connaissance parfaite transmis par Muḥammad à ‘Alī. Mais ils n’ont jamais régné dans les faits et leur lignée s’est rapidement éteinte, avec le 7^{ème} en 148/765⁶⁴ selon les shī‘ites ismaïliens, avec le 12^{ème} en 260/874 selon les shī‘ites duodécimains. Comme ils n’ont pas exercé de pouvoir réel, ils ne forment pas une dynastie, et ce terme ne leur est pas appliqué, alors que la théorie shī‘ite de l’imāmat repose sur une stricte transmission héréditaire, de père en fils.

Al-Saffāh avait désigné pour lui succéder son frère al-Manṣūr, mais, à sa mort en 136/754, cette décision ne fut pas acceptée par leur oncle ‘Abd ‘Allāh ibn ‘Alī, qui était alors gouverneur de Syrie. Ses troupes lui prêtèrent le serment d’allégeance, mais il fut vaincu après des mois de combat acharnés. Cet épisode montre que, tout comme pour les Omeyyades, le mode dynastique ne s’accompagnait pas d’une succession héréditaire, de père en fils, ce dont témoigne l’histoire mouvementée des Abbassides. En principe, le calife désignait son successeur, ou un successeur était désigné par ses proches après sa mort, mais dans la pratique la succession a suscité bien des conflits comme, à la mort de Hārūn al-Rashīd en 193/809, la violente guerre civile entre ses deux fils, al-‘Amīn et al-Māmūn, ou les sombres rivalités entre factions telles que celles qui éclatèrent à la mort d’al-Muntaṣir en 248/862.

60. Seul un membre de la famille omeyyade échappa à ce massacre; il se réfugia au Maghreb, puis en al-Andalus où il fonda en 138/756 l’émirat omeyyade de Cordoue.

61. Terme dérivé de l’expression *shī‘at ‘Alī* (le parti de ‘Alī) qui semble être apparue précisément après la Révolution abbasside.

62. Sur le sens du mot arabe *‘imām*, voir *supra* note 24.

63. Voir les articles de Sharon cités note 45.

64. Plus précisément, le sixième imām, Ja‘far al-Ṣādiq, est décédé en 148/765. Mais son successeur désigné, Ismā‘il ibn Ja‘far, était mort (occulté selon la tradition ismaïlienne) quelques années auparavant.

La construction historiographique abbasside, pour affirmer la continuité du califat, pose une différence de nature entre d'un côté les rébellions contre les Omeyyades, qualifiées de *fitna*, et de l'autre côté la *dawla* 'abbāsiyya, la "Révolution abbasside," qui a porté au pouvoir les Abbassides. *Dawla*,⁶⁵ tiré d'une racine qui signifie "tourner, alterner," a pour sens premier révolution des astres, succession de jours heureux et de jours malheureux,⁶⁶ et donc le sens large de tour, d'alternance. Dans la première moitié du II^{ème}/VIII^{ème} siècle, la propagande en faveur des Hāshimites, le clan du Prophète, appela de ses vœux l'arrivée du "tour" de celui qui devait mettre fin à la domination inique des Omeyyades et inaugurer une période de justice et de paix. Cette propagande avait une forte dimension messianique, mais les Abbassides la récupérèrent à leur profit, comme le signifie le discours d'investiture prononcé par Dāwūd b. 'Alī, lors de la proclamation de son neveu al-Saffāh le 13 *rabi'* II 132/29 novembre 749 à Kūfa, tel qu'il nous est rapporté par al-Ṭabarī:

"Ô gens de Kūfa, leur dit-il, par Dieu! nous sommes longtemps restés privés de nos droits jusqu'à ce que 'Allāh nous ait donné, en les gens du Khurāsān, un parti (*shī'a*). Par eux, Il a vivifié notre droit (*ḥaqq*), donné force à notre preuve (*ḥujja*), rendu manifeste notre *dawla* et vous a montré ce que vous attendiez et espériez. Alors, Il a fait apparaître parmi vous un calife (*khalīfa*) des Hāshim par lequel Il a donné de l'éclat à vos visages, vous a fait succéder (*adālakum*) aux gens de Syrie, vous a transféré la souveraineté (*sulṭān*) et la grandeur de l'islam, vous a fait don d'un guide (*'imām*) à qui Il a octroyé la justice (*'adāla*) et le sens du bon gouvernement. Prenez, avec, ce qu' 'Allāh a bien voulu vous donner, engagez-vous à l'obéissance et ne trahissez pas votre propre cause. Cette autorité est la vôtre. Chaque homme a une terre d'accueil et vous, vous êtes la nôtre. N'est-il pas vrai qu'il n'y a eu aucun calife, après le Prophète, qui soit monté sur votre chaire, à l'exception de l'émir des croyants 'Alī et de l'émir des croyants 'Abd 'Allāh b. Muḥammad – en montrant du doigt Abū l- 'Abbās [al-Saffāh]–? Sachez donc que l'autorité restera parmi nous et qu'elle n'en sortira pas jusqu'à ce que nous la livrions à Jésus fils de Marie."⁶⁷

Le vocabulaire puise dans la théologie politique et le messianisme des shī'ites: "notre droit (*ḥaqq*)," "notre preuve (*ḥujja*)," "un guide (*'imām*) à qui Il a octroyé la justice (*'adāla*) et le sens du bon gouvernement." Les Abbassides affirment leurs propres prétentions lignagères à exercer légitimement le pouvoir jusqu'à la fin des

65. Voir le bref article de Frantz Rosenthal, "Dawla," in *Encyclopédie de l'Islam* 2^e éd. et surtout Houari Touati, "Dawla. La politique au miroir de la généalogie," in *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, eds. Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch (Paris: éd. du CNRS, 2001), 163-86.

66. Ainsi dans le Coran (III, 134/140, trad. Masson): "Nous faisons alterner ces journées-là [heureuses et malheureuses selon ce qui est dit précédemment, faisant allusion à la victoire de Badr et à la défaite d'Uhud] pour les hommes afin que Dieu reconnaisse ceux qui croient et qu'Il prenne des témoins parmi vous."

67. Al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, t. III, 1 (Leiden: E.J Brill, 1879-1880), 32-3; traduit par Touati, dans "Dawla," 175.

temps, lorsque le Mahdī fera jonction avec Jésus, le Messie, pour instaurer un règne de justice et de paix.

Dans ce discours, l'orateur a recours à la notion de transfert de souveraineté, des Banū 'Umayya aux Banū l-'Abbās, pour justifier l'accession des Abbassides au califat. Ainsi la *dawla* abbasside est un "tour," un tour dynastique pour un lignage qui a fondé sa vocation au pouvoir sur une légitimité généalogique. La *dawla* est donc par nature dynastique, tout comme le sont le pouvoir (*mulk*) et la souveraineté (*sulṭān*) dont les Abbassides se considéraient les seuls détenteurs légitimes. Les trois termes, sémantiquement assez proches, appartiennent au vocabulaire de la théorie politique. *Dawla*, concurremment avec les deux autres termes, désigna le règne, l'empire, la domination, le pouvoir des Abbassides. Il entra dans la composition de titres honorifiques accordés par les califes abbassides, en particulier aux émirs hamdanides – Sayf al-Dawla ("l'épée du règne [des Abbassides] ") – et bouyides – Rukn al-Dawla ("le pilier du règne [des Abbassides]"). À partir du IV^{ème}/X^{ème} siècle, il fut étendu à d'autres règnes, *dawla* des Perses, des Arabes, de l'Islam, du Daylam (pour les Bouyides), des Fatimides, etc. Mais il ne renvoie pas à l'idée d'une succession de souverains appartenant à la même lignée familiale, et la traduction par dynastie, quoique courante, n'est pas rigoureusement exacte.

Les historiographes ont donc exclu le mouvement qui porta al-Saffāh au califat en 132/749 de la catégorie des rébellions et des révoltes; ils ont choisi de le détacher de la troisième *fitna*⁶⁸ et de le qualifier de *dawla 'abbāsiyya* afin de donner à l'événement la portée d'un changement légitime et salubre, au contraire des *fitna*, génératrices de désordres. Pourtant la Révolution abbasside ne peut être séparée de la troisième *fitna* et de la série d'épisodes violents qui débuta avec la rébellion contre al-Walīd II en 126/744 et se poursuivit jusqu'à la victoire d'al-Manṣūr sur son oncle 'Abd 'Allāh b. 'Alī en 137/754.

Les historiens modernes ont traduit *dawla 'abbāsiyya* par "Révolution abbasside," ce qui est exact si on s'en tient au sens premier de "révolution," mais laisse entendre que les formes d'exercice du pouvoir, les configurations sociales et les orientations culturelles en auraient été brutalement affectées. Le mot a imposé la chose: le renversement de la première dynastie de l'Islam et l'avènement de la deuxième sont érigés en tournant historique majeur. Bernard Lewis n'hésitait pas à qualifier ce mouvement politique ancien de mouvement révolutionnaire, aux accents modernes: "Le remplacement des Omeyyades par les Abbassides à la tête de la communauté islamique fut plus qu'un simple changement de dynastie: ce fut une révolution dans l'histoire de l'islam, aussi importante que les révolutions

68. Rappelons que quatre *fitna* majeures ont profondément marqué l'histoire des deux premiers siècles de l'Islam: la première qui opposa 'Alī à Mu'āwīya; la deuxième qui opposa les Marwānides à Ibn al-Zubayr; la troisième qui débuta avec la mort de Hishām en 125/743 et, selon l'historiographie dominante, s'acheva en 129/747 lorsque Marwān II eut établi son contrôle sur les provinces centrales du califat; la quatrième qui opposa les deux fils de Hārūn al-Rashīd, al-Ma'mūn et al-Amīn.

française ou russe dans l'histoire de l'Occident."⁶⁹ Par cette formule, il résumait toute une historiographie fondée sur l'opposition couramment admise depuis l'étude emblématique de Julius Wellhausen,⁷⁰ et encore aujourd'hui souvent reprise, entre un Empire omeyyade, arabe par les forces qui le soutenaient et séculier quant à l'idéologue politique, et un Empire abbasside, proprement islamique, tourné vers l'Iran, intégrant les éléments non arabes, notamment persans, et, en conséquence, marqué par de fortes influences iraniennes.

Les Abbassides ont effectivement pris le pouvoir dans un contexte de crise ponctuelle, l'anarchie qui suivit la mort de Hishām en 125/743, et de crise conjoncturelle telle que l'analyse Khalid Yahya Blankinship dans *The End of the Jihad State*.⁷¹ La fin des grandes conquêtes signifiait qu'une source d'enrichissement – le butin – était tarie, que l'aristocratie militaire arabe perdait ses privilèges, que d'autres forces sociales émergeaient dans les provinces. La prise du pouvoir par al-Saffāh et ses successeurs n'a pas pour autant, ainsi que l'ont souligné des recherches récentes,⁷² signifié une "iranisation" des élites et de la culture, du moins dans le premier siècle. Il y eut des changements notables, en premier lieu la création d'une nouvelle capitale, Bagdad, en 145/762 par al-Manṣūr, qui draina les forces vives de l'empire et incarna le triomphe des Abbassides. Mais ceux-ci n'ont pas proposé une nouvelle théorie politique ni un nouveau modèle d'exercice du pouvoir, ils ont conservé le cadre impérial, arabe et islamique, forgé par les Omeyyades.

Pour une périodisation non dynastique

L'histoire abbasside officielle a donc généré une périodisation avant tout politique et dynastique reprise par la plupart des historiens sans autre forme de procès.⁷³ La première *fitna* et l'avènement des Omeyyades en 40/661, la Révolution abbasside en 132/750 sont considérés comme deux césures majeures autour desquelles est construite l'histoire des premiers siècles de l'Islam. Or l'importance accordée à ces événements relève, nous l'avons vu, de la vision imposée par l'historiographie abbasside. Surtout ce découpage dynastique ne permet guère d'appréhender les

69. Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, trad. de l'anglais par Anne Mesritz (Neuchâtel: La Baconnière, 1958), 73.

70. Wellhausen, *Das arabische Reich*.

71. Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām b. 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. SUNY series in Medieval Middle East History (Albany: State University of New York Press, 1994).

72. Irit I. Bliigh-Abramski, "Evolution Versus Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbāsīd Regime 133/750-320/932," *Der Islam* 65 (1988): 226-43, et Amikam Elad, "Aspects of the Transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd Caliphate," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 89-132, ont montré que l'importance des éléments iraniens dans le nouvel État abbasside devait être relativisée; plus largement, ils ont souligné les continuités entre les périodes omeyyade et abbasside.

73. Voir néanmoins les réflexions pionnières de Shelomo Dov Goitein, "A Plea for the Periodization of Islamic History," *Journal of the American Oriental Studies* 88 (1968): 224-28, et de Michael Morony, "*Bayn al-Fitnatayn*: Problems in the Periodization of Early Islamic History," *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981): 247-51.

processus de continuité et de rupture, les rythmes de construction de l'empire et de formation de l'Islam, les dynamiques en œuvre dans cette période fondatrice. Les recherches récentes, fondées notamment sur les documents de la pratique et les investigations archéologiques, permettent de suggérer une autre périodisation⁷⁴ organisée autour du règne de 'Abd al-Malik (de 65/685, ou plutôt 72/692, à 86/705) et de la guerre civile entre les fils de Hārūn al-Rashīd (193/809-198/813).

Dans ce cadre, le I^{er}/VII^{ème} siècle correspond au temps où se construisirent l'islam comme religion et l'Empire islamique comme forme politique. Mais ces changements majeurs ont laissé peu de traces documentaires, ce qui fait de ce siècle "un siècle obscur," comme le définit Jeremy Johns.⁷⁵ La question demeure ouverte, et débattue, de ce qu'était l'islam avant la fin du I^{er}/VII^{ème} siècle et de la place qu'y occupait la figure prophétique. En revanche un consensus se dégage pour considérer qu'une inflexion majeure se situe à la fin du I^{er}/VII^{ème} siècle, que les historiens la décrivent comme l'émergence d'un islam jusque-là informel,⁷⁶ ou comme l'affirmation d'une religion et d'une communauté dont le système de croyance et de référence était déjà en place mais encore peu structuré.

Dès le temps des premières conquêtes, une gouvernance exercée par un pouvoir central a existé. Quelques documents en sont des signes manifestes, tel le papyrus bilingue daté de 22 de l'Hégire/643 qui atteste l'usage précoce de l'invocation divine, du calendrier hégirien et d'une écriture arabe avec quelques points diacritiques: autant de normes déjà répandues en divers lieux des territoires de l'Islam, qui suggèrent l'émergence d'un nouveau pouvoir politique dès l'époque de 'Umar (r. 13/634-23/644). À partir de Mu'āwīya (r. 40/661-60/680), la documentation papyrologique, épigraphique et numismatique offre de nouvelles preuves d'une organisation étatique qui se met en place:⁷⁷ versement des pensions aux garnisons, contrôle de la perception des taxes, frappe de monnaies au nom de l'"émir des croyants" ('*amīr al-mu'minīn*). Néanmoins cet État islamique des débuts ne représentait qu'une confédération de tribus; il ne possédait ni une infrastructure centralisée suffisante ni des institutions assez développées pour assurer l'unité politique. Le véritable changement se situe avec 'Abd al-Malik.⁷⁸ De surcroît, cette documentation atteste également les

74. Les développements qui suivent reprennent les réflexions avancées dans la conclusion de Micheau, *Les débuts de l'Islam*, 247 et suiv.

75. Jeremy Johns, "Archaeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003): 411-36.

76. Ainsi Fred Donner propose de comprendre *mu'minūn* ("croyants"), notamment dans le titre '*amīr al-mu'minīn*, non comme croyants musulmans, mais comme tous ceux qui, ayant foi en un Dieu unique et dans le Jugement dernier, se reconnurent dans le mouvement initié par Muḥammad. Ces croyants n'auraient pas formé dès les origines un groupe distinct, conscient d'appartenir à une religion nouvelle. Fred Donner, *Muhammad and the believers. At the origins of Islam* (Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

77. Relevées par Fred Donner, "The Formation of the Islamic State," *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 283-96. Voir aussi *supra* note 14.

78. Telle est la position, que nous partageons, de Johns, dans "Archaeology and the History of Early Islam."

continuités, notamment entre les pratiques linguistiques, administratives et fiscales du nouveau pouvoir et celles des Empires byzantin et perse.

En effet, il convient de ne pas séparer ce siècle de formation de l'Islam des siècles précédents. Loin de marquer l'avènement d'une nouvelle ère en rupture avec les temps antérieurs, le message religieux prêché par Muḥammad et l'empire construit par les premiers califes peuvent être analysés comme la dernière manifestation des transformations qui, depuis le IV^{ème} siècle, ont marqué l'histoire du Proche-Orient. L'idée s'est ainsi progressivement imposée d'une relation forte entre l'Antiquité tardive et les débuts de l'Islam. Les archéologues ont notamment remis en cause la thèse d'une rupture induite par la conquête arabe.⁷⁹ Que la vie urbaine, l'économie rurale et la dynamique de peuplement soient analysées en termes de déclin, de stagnation ou d'essor, l'idée généralement avancée est que la situation s'est maintenue, sans inflexion notable, au I^{er}/VII^{ème} siècle, alors que s'installait la nouvelle domination islamique.

Ainsi émerge une conception nouvelle de l'Islam des origines qui tend à se généraliser, ce qu'illustrent les 25 volumes de la prestigieuse collection "Studies in Late Antiquity and Early Islam" publiée chez Darwin. Le Coran lui-même, qui connut ses premières formes de consignation écrite dans le dernier tiers du I^{er}/VII^e siècle, est analysé par la recherche actuelle comme une production religieuse de l'Antiquité tardive.⁸⁰

À partir de la fin du I^{er}/VII^{ème} et du début du II^{er}/VIII^{ème} siècle, avec les règnes de 'Abd al-Malik et de son fils al-Walīd I^{er}, s'affirmèrent des traits nouveaux: le passage d'un mouvement religieux à une religion instituée dans ses croyances, ses rites et son droit; la place accordée à la figure prophétique et la formation d'une littérature de *ḥadīth*; la naissance de spécialistes des sciences religieuses, juristes et traditionnistes; la construction des mosquées à minaret; un pouvoir de nature impériale, islamique et arabe; des moyens de gouvernement, tels que l'armée et la fiscalité; le contrôle des territoires syriens et nord-mésopotamiens avec l'édification des châteaux et la réalisation de travaux hydrauliques; l'arabisation et l'islamisation d'une fraction de la population conquise; la conscience d'un passé commun et la fixation des premières écritures historiques; le triomphe de nouvelles élites avec un fort ancrage régional.

Cette énumération est loin d'être exhaustive, mais elle suffit à montrer que l'islam comme religion et l'Islam comme entité politique prirent alors forme. Et

79. Le colloque international, organisé à Paris en 2007, est emblématique de cette posture: *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*. Actes du colloque "Contenu des siècles de l'occupation et les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient. VII^e-IX^e siècles." Paris 18-20 octobre 2007, ed. Antoine Borrot, Muriel Debié, Arietta Papaconstantinou, Dominique Pieri, Jean-Pierre Sodini, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 19 (Turnhout: Brepols, 2011).

80. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010). *Le Coran des historiens. I. Études sur le contexte et la genèse du texte coranique*, ed. Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (Paris: Éditions du Cerf, 2019).

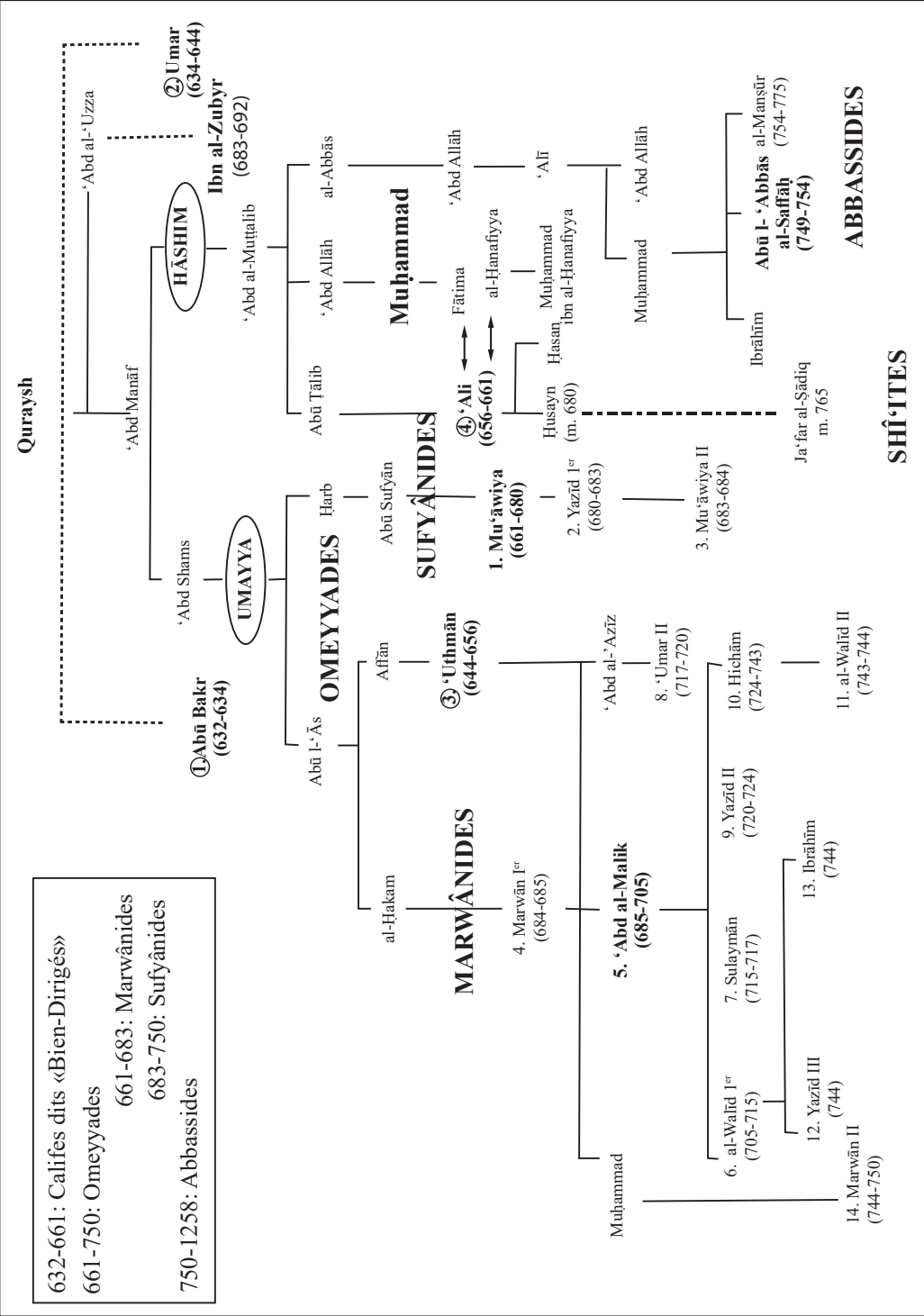
c'est ce long II^{ème}/VIII^{ème} siècle, de la fondation du Dôme du Rocher en 72/692 par 'Abd al-Malik à la mort de Hārūn al-Rashīd en 193/809, qui retient de plus en plus l'attention des historiens et des archéologues.⁸¹ Dans cette perspective, la Révolution abbasside ne fut pas le tournant majeur décrit par les auteurs médiévaux et modernes. Elle a certes marqué un changement dynastique, mais elle n'a pas modifié l'idéologie impériale telle qu'elle avait été construite par les Omeyyades. Le déplacement de la capitale à Bagdad ne fut que la dernière étape d'un changement de centralité vers les espaces irakiens qui avait été déjà amorcé par les Marwānides.⁸² Les élites arabes gardèrent leur place, au moins pour plusieurs décennies, et, plus généralement, les évolutions qui caractérisent le II^{ème}/VIII^{ème} siècle se poursuivirent sans réelle solution de continuité.

Bien des traits présentés comme caractéristiques de l'époque abbasside n'apparaissent qu'au III^{ème}/IX^{ème} siècle, à partir du règne d'al-Ma'mūn (198/813-218/833) qui a représenté une forte inflexion, marquée par des tentatives avortées, comme celle du rapprochement avec les Alides, ou de plus longue durée, comme le choix de la doctrine du Coran créé, ou encore de portée décisive, comme le recrutement en nombre de Turcs dans l'armée. La fondation de Sāmarrā' en 221/836 scelle l'avènement d'une nouvelle période, caractérisée, entre autres, par la disparition du caractère "familial" du mode de contrôle de l'empire encore maintenu par les premiers Abbassides et le rôle de plus en plus important des "clients" des califes, caractérisée aussi par la centralisation accrue de l'empire et, simultanément, l'indépendance, voire l'autonomie, des provinces les plus éloignées. C'est alors que s'affirment un art de cour et une culture du livre avec l'introduction du papier dans les dernières décennies du II^{ème}/VIII^{ème} siècle, l'assimilation de l'héritage des cultures du passé par le truchement des traductions, l'émergence de savoirs arabes et d'une riche littérature, la construction des nombreux palais et mosquées de Sāmarrā'. "En d'autres termes, la rupture que les Abbassides attribuaient à leur 'révolution' intervient en réalité au siècle suivant" écrit Mathieu Tillier en conclusion du chapitre intitulé "Le premier âge abbasside (132-218/750-833)" dans le manuel publié dans la collection Nouvelle Clio.⁸³

81. Ainsi l'historien Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 383-466, et Borrut, "Vanishing Syria," 56-9; l'archéologue Alan Walmsley, "Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean: Old structures, New Systems?," in *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*, ed. Inge Lyse Hansen et Chris Wickham (Leiden/Boston/Köln: E.J. Brill, 2000), 265-343 (les autres contributions de cet ouvrage ne concernent pas l'aire islamique).

82. L'avènement de Hishām en 105/724 signifia le déplacement définitif du centre de gravité de la Syrie omeyyade vers la Palmyrène avec le choix d'al-Rusāfa comme résidence principale. Aux temps troublés de la guerre civile, Marwān II (r. 126/744-132/750), qui avait été gouverneur d'al-Djazīra, fixa sa capitale à Harrān.

83. *Les débuts du monde musulman*, 136.



La chronologie du matériel céramique exhumé par les archéologues, et analysé ces derniers temps avec plus d'attention aux séquences chronologiques, conforte cette périodisation non dynastique. Ainsi, il est très difficile de dater assurément des niveaux du I^{er}/VII^{ème} siècle, tant la continuité est évidente avec les niveaux antérieurs. Quelques formes ou décors nouveaux apparaissent au II^{ème}/VIII^{ème} siècle, dans des niveaux dénommés "omeyyades" par commodité de langage, ou plus prudemment "de transition" dans les publications récentes. La véritable rupture n'intervient qu'avec l'apparition de la glaçure polychrome qui représente une innovation claire que les archéologues datent du début du III^{ème}/IX^{ème} siècle, au plus tôt de la fin du II^{ème}/VIII^{ème}.

Les grandes lignes de l'histoire des deux premières dynasties de l'Islam, fixées au deuxième siècle abbasside, ont été reprises et développées par les chroniqueurs arabes postérieurs; elles ont été dans une très large mesure adoptées par les historiens modernes. Elles relèvent de l'impérieuse nécessité pour les Abbassides de contrôler le passé califal afin de renforcer leur propre légitimité. Or, nous l'avons vu, les sources elles-mêmes laissent entrevoir d'autres intrigues, qu'une pratique historienne discréditée comme "erronées" alors qu'elles ouvrent à de nouvelles intelligibilités de ce passé fondateur. Omeyyades et Abbassides n'ont pas représenté deux moments fortement différenciés et, en conséquence, n'offrent pas un cadre de périodisation pertinent. Néanmoins ces deux dynasties ont partagé la même volonté de mettre en place un système dynastique qui participa, d'une manière déterminante pour l'histoire des pays d'Islam, de la construction d'un État impérial, mais au prix de luttes sanglantes qui, loin d'être de simples révoltes obscurcissant les débuts de l'Islam, révèlent les tensions et les clivages dans cette nouvelle société née de la conquête et forgée dans la violence.

Bibliographie

- 'Abbās, 'Iḥsān. *'Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥya al-Kātib wa-mā tabaqqā min rasā'ilihi wa-rasā'il Sālim Abī al-Ālā'*. 'Ammān: Dār al-Shurūq, 1988.
- Al-Mas'ūdī. *Murūj al-dhahab*. Trad. C. Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, revue par Charles Pellat, *Les prairies d'or*. Collection d'ouvrages orientaux. Paris: Société Asiatique -Paul Geuthner, 1989.
- Al-Qāḍī, Wadād. "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice." In *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*. Actas del Simposio Internacional. Granada. 15-18 octubre 1991, 231-73. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.
- _____. "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice." In *The Articulation of Early Islamic State Structures*. ed. Fred Donner, The Formation of the Classical Islamic World 6, 37-79. Farnham: Ashgate Publishing Company, 2012.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*. Ed. Michael Jan de Goeje, 3 tomes en 15 vol. Leiden: E.J. Brill, 1879-1901.
- _____. *The History of al-Ṭabarī*. Trad. angl. [traducteurs multiples], 40 vol. Albany: State University of New York Press, 1985-2007.
- Bacharach, Jere L. "Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage." *Muqarnas* 13 (1996): 27-44.

- Bates, Michael. "The Coinage of Syria Under the Umayyads. 692-750 A.D." In *The History of Bilad Al-Sham During the Umayyad Period*. Fourth International Conference. 24-20 October 1987, ed. Muhammad Adnan Bakhit et Robert Schick, t. II, 299-336. Ammān: University of Jordan Press, Bilad al-Sham History Committee, 1989.
- _____. "History, Geography and Numismatics in the first Century of Islamic Coinage." *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986): 231-62.
- Berque, Jacques. "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?." In *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, 261-71. Paris: Armand Colin, 1954.
- Bianquis, Thierry, Pierre Guichard et Mathieu Tillier (eds.). *Les débuts du monde musulman. VII^e-X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*. Nouvelle Clio. Paris: PUF, 2012.
- Blankinship, Khalid Yahya. *The End of the Jihād State. The Reign of Hisham b. 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. SUNY series in Medieval Middle East History. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Bligh-Abramski, Irit I. "Evolution versus Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbāsīd Regime 133/750-320/932." *Der Islam* 65 (1988): 226-43.
- Borrut, Antoine. "Remembering Karbalā'. The construction of an early Islamic site of memory." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 42 (2015): 249-82.
- _____. "Vanishing Syria. Periodization and Power in Early Islam." *Der Islam* 91 (2014): 37-68.
- _____. *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809). Islamic History and Civilization, 81. Leiden-Boston: E.J. Brill, 2011.
- _____. "La 'Memoria' omeyyade: les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques." In *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut et Paul M. Cobb, Islamic History and Civilization, 80, 21-61. Leiden: E.J. Brill, 2010.
- Bouali, Hassan. "Le meurtre du calife 'Uṯmān (35/656) dans le Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk d'al-Ṭabarī." *Bulletin d'Études Orientales* 76 (2018): 323-52.
- Crone, Patricia & Martin Hinds. *God's Caliphs. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. University of Cambridge Oriental Publications 37. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Crone, Patricia & Michaël Cook. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia. "'Uṯmāniyya." In *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. (en ligne).
- Darling, Linda T. "'The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain': The Pre-Islamic State in Early Islamic Political Culture." *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014): 407-29.
- Décobert, Christian. "Notule sur le patrimonialisme omeyyade." In *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut et Paul M. Cobb, Islamic History and Civilization, 80, 213-53. Leiden: E.J. Brill, 2010.
- _____. "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 125 (2004): 23-44.
- Djaït, Hichem. *La vie de Muḥammad*. T. II *La Prédication prophétique à La Mecque*. Paris: Fayard, 2008.
- _____. *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1989.
- Donner, Fred. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

- _____. "The Formation of the Islamic State." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 283-96.
- Elad, Amikam. "Aspects of the Transition from the Umayyad to the 'Abbāsīd Caliphate." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 89-132.
- El-Hibri, Tayeb. "The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbāsīds." *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241-65.
- Gardet, Louis. "Fitna." In *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. (en ligne).
- Genequand, Denis. *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*. Bibliothèque historique et archéologique, 2 vol. Beyrouth: IFPO, 2012.
- _____. "Châteaux omeyyades de Palmyrène." *Annales islamologiques* 38 (2004): 3-44.
- Goitein, Shelomo Dov. "A Plea for the Periodization of Islamic History." *Journal of the American Oriental Studies* 88 (1968): 224-28.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*, 2 vol. Halle: M. Niemeyer, 1889-1890.
- _____. *Muhammedanische Studien*, 2 vol. Hildesheim: George Olms, 1961.
- _____. *Études sur la tradition islamique*. Trad. fr. du tome II, Léon Bercher. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1984.
- _____. *Études sur la tradition islamique*. Trad. fr. du tome II, Léon Bercher. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1952 et 1984.
- _____. *Muslim Studies*. Trad. angl., C. R. Stern et S. M. Stern. London: G. Allen & Unwin, 1967.
- _____. *Muslim Studies*. Trad. angl., C. R. Stern et S. M. Stern. London: Aldine Transaction, 2006.
- Humphreys, R. Stephen. *Mu'awiya ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*. Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld, 2006.
- Imbert, Frédéric. "Califes, princes et compagnons dans les graffiti du début de l'Islam." *Graffiti, Writing and Street Art in the Arab World. Romano-Arabica* 15 (2015): 59-78.
- _____. "L'Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 126 (2011): 57-78.
- Johns, Jeremy. "Archaeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003): 411-36.
- Keshk, Khaled. "When Did Mu'āwīya Become Caliph?" *Journal of Near Eastern Studies* 69 (2010): 31-42.
- Laoust, Henri. *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damas: Institut français de Damas, 1958.
- Le Coran des historiens*. I. *Études sur le contexte et la genèse du texte coranique*. Ed. Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye. Paris: Éditions du Cerf, 2019.
- Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*. Actes du colloque "Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient. VII^e-IX^e siècles." Paris 18-20 octobre 2007, ed. Antoine Borrut, Muriel Debié, Arietta Papaconstantinou, Dominique Pieri, Jean-Pierre Sodini, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 19. Turnhout: Brepols, 2011.
- Lewis, Bernard. *Les Arabes dans l'histoire*, trad. de l'anglais par Anne Mesritz. Neuchâtel: La Baconnière, 1958.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1997.
- Marsham, Andrew. "'God's Caliph' Revisited. Umayyad Political Thought in its Late Antique Context." In *Power, Patronage, and Memory in Early Islam. Perspectives on Umayyad Elites*, ed. Alain George et Andrew Marsham, 3-37. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- _____. *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

- _____. "Commander of the Faithful." In *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (en ligne).
- Martinez-Gros, Gabriel. *Ibn Khaldūn ou les sept vies de l'Islam*. Bibliothèque arabe. Série Hommes et sociétés. Arles: Actes-Sud - Sindbad, 2006.
- Massaoud, Kouri. "Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'Islam: les Banū Umayya et les Banū Ziyād." Thèse sous la dir. de F. Micheau, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2016.
- Micheau, Françoise. *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*. L'Islam en débats. Paris: Téraèdre, 2012.
- _____. "Damas, capitale des Omeyyades ?." In *Autour de la Syrie médiévale. Études offertes à Anne-Marie Eddé*, ed. Mathilde Boudier, Audrey Caire, Eva Collet et Noémie Lucas, 35-62. Louvain: Peeters, 2002.
- Morony, Michael. "Bayn al-Fitnatayn: Problems in the Periodization of Early Islamic History." *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981): 247-51.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Peacock, Andrew. *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy. Bal'amī's Tārīkh-nāma*. Studies in the History of Iran and Turkey. London-New York: Routledge, 2007.
- Robinson, Chase F. 'Abd al-Malik. Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld, 2005.
- _____. *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Rosenthal, Frantz. "Dawla." In *Encyclopédie de l'Islam* 2^e éd. (en ligne).
- Sharon, Moshe. "The Umayyads as ahl al-bayt." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991): 115-52.
- _____. "Ahl al-bayt. People of the House." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986): 169-84.
- Stetkevych, Suzanne. "Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akḥṭal's 'Khaffa al-Qaṭīnu' ('Those That Dwelt with You Have Left in Haste')." *Journal of Arabic Literature* 28 (1997): 89-122.
- Touati, Houari. "Dawla. La politique au miroir de la généalogie." In *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, eds. Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch, 163-86. Paris: éd. du CNRS, 2001.
- Walmsley, Alan. "Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean: Old structures, New Systems?." In *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*, ed. Inge Lyse Hansen et Chris Wickham, 265-343. Leiden/Boston/Köln: E.J. Brill, 2000.
- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. London Oriental Series, 34. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- _____. *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Rééd. with introduction, additions & notes by G. Hawting. Amherst: Prometheus Books, 2006.
- Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: Reimer, 1902), rééd. (Berlin: W. de Gruyter, 1960).
- _____. *The Arab Kingdom and its Fall*, trad. angl., Margaret Graham Weir, Calcutta: University of Calcutta, 1927, rééd. London: Curzon Press, 1973 et *Orientalism. Early Sources*. London-New York: Routledge, 2000.
- Zakharia, Katia. "Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib." In *Les intellectuels en Orient musulman. Statut & fonction*, ed. Floréal Sanagustin, CAI 17, 77-93. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1999.

العنوان: الأسر الخليفة الأولى للإسلام: بين الشرعية الإمبراطورية وإضفاء الطابع الوراثي على السلطة والبناء الإستوغرافي.

ملخص: إن تاريخ أول أسرتين خليفتين من الأمويين والعباسيين معروف جداً، غير أنه يستند إلى مصادر متأخرة ولم يسبق أي منها القرن الثالث/ التاسع مما جعل فترة الأصول مثالية وفرض رؤية خطية لتوال الخلفاء. إن أحد أهداف هذا التأريخ الذي يبلغ ذروته في العمل البارع للطبري (ت 923/310) هو إضفاء الشرعية على العباسيين من خلال إدراجهم في إطار استمرارية الخلافة التي تعود أصولها إلى 632/10. كما يتحدد تاريخ الخلافة بعد العصر الذهبي لما يسمى بالخلفاء الراشدين بالصراع بين السلالتين الحاكميتين. أما بالنسبة للأعمال الأخيرة التي تشكك في عمليات الكتابة هذه، فإنها تسمح باستيعاب بعض الأسئلة بطريقة جديدة مثل المفردات المستخدمة لتسمية الخلفاء، ورواية الحروب الداخلية وصراعات الخلافة، وإنشاء قوة مبنية على نظام التوارث، والأهمية الحقيقية "للثورة" العباسية، وأهمية تقسيم السلالات الحاكمة.

الكلمات المفتاحية: الأمويون، العباسيون، أسر حاكمة، الثورة العباسية، الفتنة، الدولة، خليفة الله.

Titre: Les premières dynasties de l'Islam: Entre légitimation impériale, patrimonialisation du pouvoir et construction historiographique.

Résumé: L'histoire des deux premières dynasties califales, Omeyyades et Abbassides, est bien connue. Mais elle repose sur des sources tardives – aucune n'est antérieure au III^{ème}/IX^{ème} siècle – qui ont idéalisé la période des origines et ont imposé la vision d'une succession linéaire des califes. Cette historiographie, qui trouve son aboutissement avec l'œuvre magistrale d'al-Ṭabarī (m. 310/923), vise, entre autres enjeux, à légitimer les Abbassides en les situant dans la continuité d'un califat dont les origines remontent à 10/632 et dont l'histoire s'articule, après l'âge d'or des califes dits Bien-Guidés, autour de l'opposition entre deux dynasties. Les récents travaux interrogeant ces processus d'écriture permettent d'appréhender d'une manière nouvelle des questions telles que le vocabulaire utilisé pour désigner les califes, la mise en récit des guerres civiles et de la succession califale, l'instauration d'un pouvoir de type patrimonial, la portée réelle de la "révolution" abbasside, la pertinence d'une périodisation dynastique.

Mots-clés: Omeyyades, Abbassides, dynastie, révolution abbasside, *fitna*, *dawla*, *khalīfat Allāh*.