

**L'ibadisme dans les sociétés islamiques médiévales : modèles politiques, formes d'organisation et d'interactions sociales - *Ibadism in Islamic medieval societies: Political models, social forms of organization and interaction***

**Coord. : Cyrille Aillet et Maribel Fierro**

**PRÉSENTATION DES PARTICIPANTS ET RÉSUMÉS DES CONFÉRENCES**

**11 décembre**

**PRÉSIDENTS DE SÉANCE**

**Michaela Hoffmann-Ruf, Universität Tuebingen**

michaela.hoffmann-ruf@uni-tuebingen.de

Michaela Hoffmann-Ruf a travaillé sur une grande diversité de thèmes d'histoire sociale et religieuse de l'Islam, mais elle s'est spécialisée depuis plusieurs années dans l'étude d'Oman à l'époque moderne, mettant notamment à jour les archives privées d'al-Ḥamra.

**Susana Calvo Capilla, Universidad Castilla La Mancha**

susana.calvo@ghis.ucm.es

Susana Calvo Capilla est spécialiste de l'art islamique d'al-Andalus. Après un ouvrage remarqué (*Urbanismo de la Córdoba islámica*, Madrid, 2002) et de nombreux articles sur les mosquées en al-Andalus, elle s'est intéressée au thème de l'islamisation à travers la culture matérielle.

**INTRODUCTION**

**Cyrille Aillet, Université Lyon 2, CIHAM-UMR 5648**

cyrilleaillet@yahoo.fr

Maître de Conférences en histoire de l'Islam médiéval, Cyrille Aillet s'intéresse aux processus d'islamisation et d'arabisation et à leur impact sur les identités collectives en Occident musulman. Après un doctorat sur la minorité chrétienne en al-Andalus (*Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.*, Madrid, 2010), il s'est tourné vers l'histoire du Maghreb. Depuis 2010, il dirige un programme de l'Agence Nationale de la Recherche (« Maghribadite ») sur l'histoire du kharijisme et de l'ibadisme au Maghreb. Il vient d'éditer le volume collectif intitulé *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'Islam* (2012).

**CONFÉRENCES**

**Adam Gaiser, Florida State University**

agaiser@fsu.edu

Adam Gaiser is Assistant Professor of Religion and specialized in the formative period of Ibadism and its Near Eastern context. His Ph.D. was published recently (*Muslims, Scholars, Soldiers. The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions*, Oxford University Press-American Academy of Religion, New York, 2010). It is a depthful essay on Early Islamic political thought, based on the study of Khārijite and Ibādī Imamate theory.

**“The World Thus Became Severed from them”:  
Khārijī and Ibādī concepts of *Shirā'* in their Near Eastern Context.**

This paper seeks to further extend our understanding of the contexts surrounding some core ideas and images associated with the earliest Khawārij. Specifically, it examines one aspect of the concept of *shirā'* – “exchange,” (following Higgins) or “selling” – implying the exchange of one’s self for the cause of God, and thereby indicating a willingness on the part of the *shārī* for martyrdom. Focusing on the notion of *shirā'* and related concepts in Khārijite poetry, concentrating especially on attitudes toward the body, and comparing what is found therein to early Eastern Christian, Manichean and so-called “gnostic” writings concerned with a conceptual spirit-body opposition or outright dualism, the paper contends that *shirā'* sits comfortably among the various articulations of martyrdom and asceticism in the late antique Near East (especially what is today Iraq-Iran), and can be viewed as a variant – albeit a specifically Khārijite variant – on commonly, though broadly, held themes related to the rejection of the material world. The paper also hopes to make a point about the inheritance of these concepts by the Ibāḍiyya, who traced themselves to the early Khārijites and saw themselves as adopting, in some senses, their mantle.

Years ago, Morony suggested that “the Christian background or connections of some of the Khawārij may have contributed to the way their ideas were developed and were expressed” (1984, 475). Regarding the *shurāt*, he notes that while the sentiment expressed in Qur’ān 9:111 – that God purchases the lives and property of those Muslims who fight in His cause – forms the basis for the Khārijite notion of *shirā'*, the notion itself mirrors in certain ways contemporaneous Christian rejection of material values. Indeed, the concept of *shirā'* does share a variety of characteristics with specifically Eastern Christian concepts of monastic renunciation as premature death whereby the ascetic became in some senses the successor to the martyr. Accordingly, the *shārī*, like the Christian ascetic, could be said to reject the material world in favor of ascetic praxis. But Morony’s hunch can be generalized beyond even the Christian communities of the “Barbarian Plain” and the Sāsānian Empire. Models of Christian asceticism, for example, were sometimes shared with the pagan ascetics of Syrio-Mesopotamia. And it is clear that Christian writings that praise asceticism and martyrdom enjoyed a currency beyond the circles of Christian readers who produced them. Models of asceticism and martyrdom, then, as well as the notions that supported them must be viewed as part of a wider syllabary that was, in its broadest outlines, common to many of the confessional communities of late antiquity.

One characteristic feature of this shared system of signs and symbols was the rejection of the material world, a rejection that manifested itself in sometimes extreme ascetic attitudes toward the human body, or in a longing for/acceptance of martyrdom. Attendant to this rejection of the world was an attitude of *apatheia* – that originally Greek concept of dispassionate equanimity toward the world (often associated with the Stoics) that would become adapted throughout Christendom in various ways. The Qur’ān’s obvious familiarity with monotheistic themes, stories and tropes (including those of martyrdom and asceticism) makes it almost certain that the first Muslims possessed a sophisticated knowledge of late antique religions. Whatever the extent of this familiarity, the early Islamic conquests brought Muslims into direct contact with the communities of Mesopotamia and Iran, and placed them in positions of protection and authority over the kinds of religious communities mentioned above. Such interaction clearly had an effect on how Muslims viewed themselves and their mission: Sizgorich, for example, has shown that the early Muslims depicted the participants of the conquests in ways very similar to how late antique Christians depicted the monks who patrolled (often violently) the borders of proper Christian identity. Thus, by the time of the first Khārijites, the Islamic syllabary was already replete with symbols and images of asceticism and martyrdom.

The Khārijites not only inherited this late antique/Islamic syllabary, but they shared geographical spaces still abounding with Eastern Christians, Marcionites, Manicheans and other groups. It is not surprising that Khārijite conceptions and articulations of *shirā'* resonate profoundly with late antique (via early Islamic) notions of asceticism and martyrdom. Early Khārijite poetry, for example, bears witness to a world-denying ethos that manifests itself in an opposition between the temporal and impermanent body and the eternal world of the spirit. Often, the opposition between the temporal and eternal is expressed with the imagery of dead or decaying Khārijite bodies. The willingness of the *shārī* to “expose” their body to violence is another means by which this poetry communicates the rejection of the material world. Certainly, these poems articulate the common Arabian poetic trope of bravery in battle, but they also signal a careless attitude toward death – an attitude not unrelated to the *apatheia* of the Christian monk. This uncaring outlook with which the *shurāt* met death is matched by the casual imagery used to describe dead Khārijite bodies. Indeed, as the release from life, death was something to be welcomed, and in many Khārijite poems it is eagerly desired. Moreover, such attitudes toward the temporal, material world (and the human body in particular) and the eternal afterlife seem to also have been picked up, to a certain extent, by the early

Ibāḍiyya. The address of Abū Bilāl Mirdās b. Udayya to the *shurāt* that is preserved in al-Jaʿlānī's *sīra* to the Ibāḍī Imām al-Ghassān b. ʿAbdullāh, for example, conveys an almost stoic acceptance of death – an attitude not alien to late antique Eastern Christian monks and ascetics who often envisioned themselves as dying to the world.

Though we cannot pin down exactly what texts the early Khārijites may or may not have been familiar, nor can we draw direct links between Khārijite and Ibāḍī communities and specific communities of Christians, it is possible to see how the forms and depictions of asceticism and martyrdom that predominate in former Sāsānian and Byzantine administered areas seem to have found a more profound resonance with early Khārijite and Ibāḍī expressions of asceticism and martyrdom. That is to say, that the Khārijites and Ibāḍiyya tended to take from the local syllabary of signs and symbols that was available to them in Iraq and Iran (and later we can speak of North Africa), and this meant that, in addition to the general Islamic tendency to imbibe late antique narrative forms/structures, they tended to express in their poems and writings (such as they are preserved) an aesthetic more at home with Eastern Christian forms of asceticism and martyrdom, as well as a spirit-body dualism that recalls so-called “gnostic” and Manichean musings on the subject.

**Stefan Heidemann, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut**  
stefan.heidemann@uni-hamburg.de

Stefan Heidemann is Professor of Islamic Studies, mainly specialized in political, social and economic history of the Middle East (Mesopotamia and Syria). His studies always try to associate textual with material and visual culture, and he is an eminent specialist of Islamic numismatics. For our purpose, he is one of the few scholars able to analyze the early “khārijī” movements in Northern Mesopotamia by crossing traditional sources with numismatics.

#### **The Rebellion of Aṣfar at-Taghlibī (395/1004-5 to 406/1016) in Northern Mesopotamia: Social base – History – Religious and Political Goals**

In 395/1004-5 an Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Aṣfar al-Taghlibī al-Ghāzī appeared on in Northern Mesopotamia in the garb of a beggar, and called to *jihād* against the Byzantines. According to the sources, he mobilized tens of thousands of people. About two years later in Shaʿbān 397/May-April 1007 he was incarcerated in Aleppo, from where he escaped about nine years later in 406/1016. Al-Aṣfar, the yellow, is one in a series of millenarian popular leaders of uprisings called al-Aṣfar between the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century. His social base between rural population and nomads, and his presumed ideological background are analysed in this contribution.

**Wilferd Madelung, Oriental Institute (Oxford)**  
wilferd.madelung@orinst.ox.ac.uk

Wilferd Madelung is a famous specialist of Early Islamic sectarian and religious history. He is also a renowned editor of arabic sources, mainly related to the history of Zaidism. His interest for Ibadism is more recent. He has recently published three articles about the figure of ʿAbd Allāh b. Ibāḍ, and edited with Abdulrahman al-Salimi three dogmatic Ibāḍī epistles written by the tenth century Omanese scholar Abū l-Mundhir Bashīr b. Muḥammad b. Maḥbūb (*Early Ibāḍī Literature*, Harrassowitz Verlag, 2011).

#### **The Early Ibāḍiyya and Zaydiyya**

The Ibāḍiyya and the Zaydiyya both arose as moderate opposition movements during the late Umayyad age in Iraq, the former in Baṣra and the latter in Kūfa. They largely agreed in their basic theological and religious views. Both were initially opposed to the rationalist theology of the Muʿtazila and adhered to a more traditionalist Islam. In theology both adopted an abstract concept of God against the anthropomorphism espoused by early Sunnī traditionalism. Both upheld divine determinism and predestination against then doctrine of the Qadariyya and the Muʿtazila. Both affirmed God's Threat (*waʿīd*) to punish unrepentant Muslim sinners in similar strict terms against the doctrine of the Murji'a qualifying it and the Muʿtazilī thesis of an intermediate position between faith (*īmān*) and infidelity (*kufr*).

The only major point of conflict between Ibādiyya and Zaydiyya was concerning the imamate. The Ibādiyya categorically rejected the privileged position of the Family of the Prophet in regard to the political and religious leadership of the Muslim Community recognized by the Zaydiyya. From the 4th/10th century on, the Zaydiyya deviated from the Ibādiyya further by adopting Mu‘tazilī theology.

**Sergueï Frantsouzoff, Institut des manuscrits orientaux (Saint Petersburg)**

frants@spios.nw.ru

Sergueï Frantsouzoff dirige la section des études moyen-orientales de l'Institut des manuscrits orientaux de Saint Petersburg. Spécialiste du Yémen préislamique et de son épigraphie, il a contribué à l'*Inventaire des inscriptions sudarabiques*. Il s'intéresse aussi à l'histoire médiévale du Yémen et a publié une *Histoire sociale et politique du Ḥaḍramawt au cours du haut Moyen Âge*, traduite en arabe et publiée par le Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa en 2004.

### **Les Ibāḍites du Ḥaḍramawt : quelques suggestions généalogiques et historiographiques**

Le problème principal qui fait obstacle à la reconstruction de l'histoire des Ibāḍites du Ḥaḍramawt est le manque de sources, et même leur absence totale pour de longs intervalles chronologiques. Seule l'étape initiale de leur mouvement – qui culmine avec la prise de La Mecque et de Médine par leurs troupes, guidées par Abū Ḥamza al-Azdī – est décrite en détail par plusieurs auteurs musulmans, ibāḍites et non-ibāḍites. Il peut être intéressant d'extraire de ces récits des informations, même implicites, qui nous aident à expliquer les causes sous-jacentes de ces événements.

L'appartenance généalogique du premier imam ibāḍite du Ḥaḍramawt, ‘Abdallāh b. Yahyā al-Kindī, connu sous le surnom Tālib al-Ḥaqq (« celui qui cherche la vérité »), se rapporte à la situation ethnique du Ḥaḍramawt au début du II<sup>e</sup> siècle de l'islam. Pour sa tribu d'origine, les Banū ‘Amr b. Mu‘āwiya, comme pour d'autres groupes issus de la confédération de Kinda, les conquêtes arabes avaient signifié une perte d'influence politique à l'échelle régionale. En effet, la majorité des membres de ces tribus avaient alors quitté la région. Pourtant, la noblesse kindite continuait à jouir d'un grand prestige social, ce qui explique que l'un de leurs membres ait pris la tête d'un mouvement destiné à consolider les intérêts des habitants du Ḥaḍramawt.

L'insurrection de Tālib al-Ḥaqq faisait partie intégrante de la lutte anti-umayyade qui s'étendait à l'ensemble du califat, mais elle s'inscrivait aussi dans la rivalité entre les ‘Adnānites et les Qaḥṭānites. Les Ibāḍites qui lui prêtaient secours appartenaient aux tribus yéménites de Kinda, al-Ṣadaf et al-Azd. Ce n'est pas par hasard que l'un des leaders qui participèrent à la conquête du Ḥijāz, porte dans les sources non-ibāḍites le sobriquet d'Abraha b. al-Ṣabāḥ, alors qu'en réalité il s'appelait Ibrāhīm b. ‘Alī. Selon toute vraisemblance, les adversaires des Ibāḍites voulaient souligner que cette expédition militaire, dirigée contre La Mecque, aboutirait à la même fin sans gloire que la célèbre « campagne de l'éléphant », entreprise par le roi ḥimyarite d'origine éthiopienne Abraha, auquel la tradition musulmane attribuait le patronyme « Ibn al-Ṣabāḥ » (voir la sourate 105 du Coran).

L'analyse des discours (*khutab*) prononcés par Abū Ḥamza al-Azdī devant les habitants des deux Villes Saintes, et surtout la collation des différentes versions proposées par Khalīfa Ibn Khayyāt, al-Madā'inī (dans le *Kitāb al-Aghānī*), al-Darjīnī et d'autres auteurs, pose un problème d'authenticité, d'une importance considérable pour l'historiographie de l'islam en général. De tous les textes disponibles, on peut toutefois extraire des passages qui coïncident ou sont similaires, ce qui laisse penser qu'ils proviennent de témoignages contemporains dont on peut ainsi reconstruire l'essentiel du contenu.

Si on passe à la critique des sources sur l'ibāḍisme au Ḥaḍramawt, il est indispensable d'aborder la question de la falsification de l'ouvrage poétique publié pour la première fois par Sulaymān-Pāshā al-Bārūnī au Caire en 1908 sous le titre *Dīwān al-sayf al-naqād*. L'éditeur insistait sur son attribution à Abū Ishāq Ibrāhīm b. Qays al-Ḥaḍramī al-Hamdānī, imam ibāḍite du Ḥaḍramawt dans la II<sup>e</sup> moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Pourtant, dès cette époque et dans le Ḥaḍramawt même, les représentants du courant conservateur de l'historiographie traditionnelle contestaient cette attribution. Or leur opinion paraît bien fondée, puisque, premièrement, aucun manuscrit de cet ouvrage n'a été jusqu'ici retrouvé. Deuxièmement, parmi les mots et les expressions contenus dans l'édition, certains ne sont apparus que dans la littérature arabe du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut être sûr que Sulaymān al-Bārūnī, militant ibāḍite libyen et poète, a lui-même composé ce *Dīwān* pour ajouter du lustre à une période obscure de l'histoire de ses coreligionnaires.

**Radhi Daghfous, Université de Tunis**  
daghfous.radhi@gmail.com

Radhi Daghfous dirige le laboratoire sur le monde arabo-islamique médiéval de l'Université de Tunis. Sa thèse doctorale sur *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'aventure des dynasties autonomes (I<sup>e</sup>-III<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)* fait référence, mais ses recherches se sont étendues depuis à l'histoire du Maghreb médiéval.

### **Le Khārijisme ibādite au Yémen et au Ḥaḍramawt à travers la révolte d'Ibn Yaḥya al Kindī à la fin de l'époque omeyyade**

Nous commencerons par rappeler les conditions de l'apparition du khārijisme dans le monde musulman depuis le califat de 'Alī, et sa diffusion en Arabie du Sud (Yémen) au cours du I<sup>e</sup> siècle de l'hégire, sous la forme de l'ibādisme. L'ibādisme a touché le Ḥaḍramawt et le Yémen et s'est manifesté par l'éclatement, à la fin de l'époque omeyyade, d'une révolte dirigée par 'Abdallāh b. Yaḥya al Ḥaḍramī. Celle-ci fut noyée dans le sang par le gouverneur taqafite de la province, avec l'accord de l'autorité centrale de Damas. Notre intervention traitera tout d'abord des sources disponibles, notamment yéménites, en insistant aussi sur l'intérêt des sources ibādites pour une meilleure compréhension du phénomène khārijite à l'échelle du monde musulman. Nous traiterons ensuite des causes et des caractéristiques de la révolte d'Ibn Yaḥya. Après avoir évoqué l'échec de la première tentative, menée par les Najadāt, de former un état khārijite autonome au Yémen, nous analyserons le contexte local et la politique intérieure des gouverneurs thaqafites au Yémen. Enfin, nous examinerons le bilan de cette insurrection, qui toucha aussi le Ḥijāz, et les causes de son échec. Des comparaisons seront établies avec le Maghreb, où l'ibādisme réussit à s'implanter durablement sous la forme de l'État rustumide de Tāhart, et avec Oman, où l'idéologie ibādite perdure jusqu'à nos jours.

**Ersilia Francesca, Università di Napoli "L'Orientale"**  
efrancesca@unior.it

Ersilia Francesca is Professor of Islamic studies, specialized in Arabic legal literature, mainly the economical, commercial and financial aspects. Her book *Teoria e pratica del commercio nell'Islam medievale. I contratti di vendita e di commenda nel diritto ibadita* (Roma, 2002) was based on a unique study of Eastern and Western Early Ibādī legal sources. She is also involved in the study of the Basrian juridical and intellectual milieu and the birth of the Islamic law.

### **Law and Policies in the Early Ibādī Communities: Abū 'Ubayda al-Tamīmī's *Risālat* to Abū 'l-Khaṭṭāb al-Ma'āfirī**

This paper aims at analyzing the role of the second Ibādī *imām*, Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī in political activism and in developing early Ibādī law. Abū 'Ubayda succeeded to Jābir b. Zayd at the helm of the Ibādī movement in Basra which he led until his death during the al-Manṣūr caliphate (136/754-158/775). The Ibādī sources describe him as a pious worshipper, a brilliant orator, an excellent teacher, a great scholar, covering fields of theology, jurisprudence, and traditions, and, finally, as an excellent political leader.

In this paper I will focus mainly on the *Risālat Abī Karīma fī 'l-zakāt li-'l-Imām Abī 'l-Khaṭṭāb al-Ma'āfirī*, which he addressed to the Maghribi Ibādī *imām* Abū 'l-Khaṭṭāb between 757-761.<sup>1</sup> The letter is a reply (*jawāb*) from Abū 'Ubayda on questions concerning the payment of *zakāt* as well as other matters related to both law and dogma. It offers valuable insights into the relationships between the Ibādī community in Basra and the Ibādīs in Maghreb.

---

<sup>1</sup> Abū 'Ubayda (Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī), *Risālat Abī Karīma fī 'l-zakāt li-'l-Imām Abī 'l-Khaṭṭāb al-Ma'āfirī* (140-144), ed. Sālim b. Muḥammad al-Ḥārithī, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa 'l-Thawāfa, 'Umān 1982. The edition is based on the Ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya (nr. Ib. 215882). See A. M. Khulāifāt (Khleifat), *Nash'at al-ḥaraka al-ibādīyya*, Amman 1978, p. 149.

As is well known, epistles are considered to be among the most important historical and intellectual sources for reconstructing the Ibādī thought. They address specific ideological topics and include *fatwās* which reveal the opinions of the *'ulamā'* who wrote them. Moreover, they reflect the organization of the Ibādī movement and the communication between its centre in Basra and the groups of the Ibādī diaspora. Epistles were part of the Basran leaders' strategy to communicate with the members of the missionary network about issues concerning policy and doctrine, as well as any other issue which emerged at that time and needed to be discussed.<sup>2</sup>

The Ibādīs of North Africa depended very much on the scholars of Basra, especially on Abū 'Ubayda, in whatever problems they faced on legal and theological matters. These contacts were particularly effective during the time of the "bearers of learning" (*'amalat al-'ilm*), who left Basra for the outer regions of the Islamic Empire with a proselytizing intent to create Ibādī centres.

Abū 'Ubayda was the true organiser of the Ibādī movement, creating the teams of missionaries trained during secret meetings (*majālis*) held in Basra in the members' houses. The development of the Ibādī doctrine, the growth of Ibādī organization, and the rapid expansion of movement in Yemen, Oman, Khurāsān, and North Africa were due to Abū 'Ubayda. Moreover, Ibādī sources claim that the Basran leaders, and especially Abū 'Ubayda, played a fundamental role in the organization of the revolts which led to the establishment of Ibādī imams in Yemen, North Africa and Oman (*al-Siyar wa al-jawābāt*, 2:265). Among the five famous "bearers of learning" who propagated the Ibādī Islam in North Africa there was Abū 'l-Khaṭṭāb al-Ma'āfirī, who succeeded in establishing the first Ibādī imamate in Tripolitania and Ifrīqiya (140-144/757-761). He died during the battle of al-Tawargha between the Ibādī forces and the 'Abbasid army (safar 144/May-June 761), which turned into a great massacre of the Ibādī population of Tripolitania.

Abū 'Ubayda is credited with several letters addressed to other early Ibādī scholars. Among the extant works which Abū 'Ubayda wrote to the people of the Maghreb is his treatise on *zakāt* which he apparently wrote to the *imām* Abū 'l-Khaṭṭāb al-Ma'āfirī. This work is of particular importance for the understanding of Abū 'Ubayda's way of legal reasoning.

In this respect he shows the same attention as his masters to the "tradition from the Companions". For Abū 'Ubayda, as well as for Jābir, the method for the formulation of legal judgement was that the decision in any legal case should be based in the first instance on the *Qur'ān* and, if there was no ruling to be derived from the *Qur'ān*, recourse should be made to the *sunna* of the Companions. He did not oppose individual judgement in forming legal opinions on matters which were not dealt with by *Qur'ān* and *sunna*, but firmly discouraged its usage. Abū 'Ubayda claims the professorship of the following Companions for the Ibādī school: Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, 'Abd Allāh b. Sallām.

As a theologian and lawyer, Abū 'Ubayda was a fervent supporter of the role of tradition and vehemently opposed the use of *ra'y* (personal reasoning). However, if the subjective use of personal view may be contested, he recognised the value of the lawyers' prudent systematic reasoning: "In deciding they apply their prudent systematic reasoning (*wa-'jtahidū ra'yahum fīhi*), based on what God has ordered concerning the distribution (of the tithes) among those who he has ordered shall receive them". The first theories on the role of consensus (*ijmā'*) can be attributed to Abū 'Ubayda who stated that *ijmā'* was binding if it was the fruit of prudent systematic reasoning made by lawyers (*ra'y al-jamā'a ba'da ijtiḥādihim*)<sup>3</sup>.

During Abū 'Ubayda's imamate – once the attempts at reconciliation with the Sunnī authorities had conclusively failed – there was a progressive radicalisation of the Ibādī movement. Not only did they take a firm position on some questions of dogma which were debated at the time (in particular, the *qadar* and the question of a created or uncreated Qur'an), but they began to develop doctrines that were to characterise the movement. In particular, the doctrine of *walāya* and *barā'a* was developed during Abū 'Ubayda's imamate.

In this paper I'll compare Abū 'Ubayda's opinions as expressed in the *Risālat Abī Karīma fī 'l-zakāt* to his legal responses (*fatāwā*) and traditions (*riwāyāt*) as preserved in other early Ibādī works, such as the Ms. called *Āthār ar-Rabī' b. Ḥabīb*, the Ms. called *Futyā ar-Rabī' b. Ḥabīb*, and *Mudawwana* of Abū Ghānim al-Khurāsānī. These works are the backbone of the Ibādī jurisprudence in the first two centuries of Islam. They contain a clear and detailed account of the effort made by early Ibādī scholars in developing their jurisprudence.

<sup>2</sup> A. Al Salimi, "Themes of the Ibād/Omani Siyar", *Journal of Semitic Studies*, 54/2, 2009, pp. 475-514 and "Identifying the Ibādī/Omani Siyar", *Journal of Semitic Studies*, 55/1, 2010, pp. 115–162.

<sup>3</sup> *Risālat Abī Karīma*, pp. 4, 17, 24.

The ancient Ibādī sources provide us with much raw data for analyzing the Ibādī jurists' contribution in the developing process of Islamic law. Thus, a thorough analysis of old Ibādī material may add a new dimension not only to the image of the movement but to the whole history of medieval Islam. Although extreme caution should be exercised in handling early reports, the study of the origins and development of Islamic sources is essential for an understanding of the genesis of Islamic history and civilization.

As recent studies have demonstrated the Ibādīs took from the start an independent line from the Sunnī schools, with independent authorities and jurists. They have a rich literary heritage stretching back to the formative period which is of great potential importance. This paper intends to contribute in offering tentative solutions to the main problems posed by the formation period of the Islamic law concerning the questions of transmission, authorship and content.

#### CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

**Fred Donner, University of Chicago**  
f-donner@uchicago.edu

Fred Donner is the Director of the Center for Middle Eastern Studies (University of Chicago) and a famous specialist of Early Islam. His book *The Early Islamic Conquests* (Princeton University Press, 1981) has deeply reconsidered the Islamic empire formation, while *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Darwin Press, 1998) have contributed to a new critical approach of sources along with a reevaluation of former historiography. His last book, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Harvard University Press, 2010), is the beginning of a new investigation on the much controverted origins of Islam.

12 décembre

#### PRÉSIDENTS DE SÉANCE

**Delfina Serrano, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC (Madrid)**  
delfina.serrano@cchs.csic.es

Delfina Serrano est spécialiste du droit islamique, notamment dans l'Occident musulman médiéval. Elle a aussi amplement exploré les champs de la théologie, de l'histoire sociale, de l'histoire des mentalités et de la *Gender Story* à travers les sources juridiques et littéraires.

**Fernando Rodríguez Mediano, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC (Madrid)**  
fernando.rmediano@cchs.csic.es

Fernando Rodríguez Mediano a toujours conjugué ses recherches, qui portent principalement sur l'histoire du Maroc à l'époque moderne et subcoloniale (*Familias de Fez, ss. XV-XVII*, Madrid, 1995), avec une réflexion sur le discours orientaliste et la genèse de l'arabisme espagnol (avec M. García Arenal, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, 2010).

#### CONFÉRENCES

**Brahim Bahaz, Université de Ghardaïa**  
bahazhistory@yahoo.com

Professeur d'histoire médiévale, l'un des meilleurs spécialistes de l'ibādisme au Maghreb médiéval. Il a publié en arabe une étude de référence sur l'imāmat rustumide (*Al-dawla al-rustumiyya, 160-296/777-909. Dirāsa fī l-awḍā' al-iqtisādiyya wa l-hayāt al-fikriyya*, Ghardaïa, 2<sup>e</sup> éd. 1994), ainsi qu'un ouvrage sur la fonction de *qāḍī* au Maghreb médiéval. Il a également participé au dictionnaire des grandes figures de l'ibādisme, le *Mu'ğam a'lam al-Ibāḍiyya*. Il fait par ailleurs partie de l'équipe Maghribadite.

**La nature du pouvoir chez les Rustumides**

(conférence en arabe)

Dans le prolongement de son étude antérieure, *Al-dawla al-rustumiyya*, Brahim Bahaz vient de publier un ouvrage en arabe qui porte plus spécifiquement sur la nature du pouvoir rustumide (160-296/777-909), à travers l'examen de ses institutions politiques, administratives et militaires. Il abordera tout d'abord la question souvent abordée de la nature « démocratique » de cette formation politique en examinant le rôle du *maǧlis al-šūra* et des organes de consultation, et en réfléchissant sur l'étendue des pouvoirs de l'imām. L'examen des grands rouages de l'administration centrale et provinciale, mais aussi l'étude des institutions fiscales et militaires, permettra de mieux cerner cet État que l'on a tour à tour présenté – de Georges Marçais aux auteurs de langue arabe comme 'Alī Dabbūz – comme une forme de pouvoir collégial démocratique ou comme une monarchie héréditaire détenue par la dynastie rustumide, comme un État aux vellétés impériales ou comme une formation de type bédouin... L'étude entend apporter plus de précisions par un réexamen des sources médiévales, par une distinction plus fine entre les différentes phases de l'histoire des Rustumides, et par des comparaisons avec les autres pouvoirs qui se partageaient à cette époque le Dār al-Islām, dont il souligne toutefois les divergences avec la conception ibāḍite de l'imāmat.

Résumé et trad. à partir de l'arabe par C. Aillet

**Abdallah Fili, Université Chouaib Doukkali (El Jedida), CIHAM-UMR 5648**  
filimas@gmail.com

Historien et archéologue spécialiste de la culture matérielle du Maghreb occidental, Abdallah Fili a contribué à une meilleure connaissance de la céramique médiévale de ces régions, et il participé à plusieurs programmes internationaux de fouilles au Maroc (Volubilis, Aghmat, Sijilmasa...). Il fouille actuellement le site de la première capitale du mahdī Ibn Tumart, Iǧīlīz. Il présentera le résultat de recherches menées il y a quelques années sur Siǧilmāsa avec Chloé Capel (Université Paris 1-Panthéon Sorbonne) et Ronald Messier (Middle Tennessee State University).

### **Premier bilan archéologique sur la Sijilmasa midraride**

Les recherches sur le kharijisme sufrite au Maghreb Extrême sont rares, et à cet égard les travaux de Paul Love sur le sujet font exception. Aucune thèse n'a été menée jusqu'à présent dans les universités marocaines sur cette doctrine, même en relation avec l'histoire de la ville de Sijilmasa qui a vu son enracinement et son application politique.

D'après les sources, la doctrine kharijite sufrite au Maghrib al-aqṣā est représentée par deux composantes majeures : les Banū Midrār de Sijilmasa et les Burghwata des plaines atlantiques. Ces derniers ont dû évoluer, au moins d'après les sources extérieures, vers une pratique religieuse hérétique avec la constitution d'un émirat fort, sur lequel on est peu informé. La fondation de la ville de Sijilmasa en 140/757 par les sufrites, donna naissance à une cité-émirat portée par un ensemble humain dominé par les Miknāsa. La somme des informations qui nous sont parvenues sur ces deux formations politiques et leurs doctrines sont de seconde main, en l'absence de textes qui leur sont propres, ou bien elles sont issues de leur environnement immédiat, comme c'est le cas pour les Ibadites.

L'objectif de cette communication est double. D'une part, il s'agit d'une relecture des textes arabes médiévaux en relation avec les Midrarides de Sijilmasa en mettant l'accent sur la naissance du mouvement ainsi que sur son organisation et son assise tribales. D'autre part, l'exploitation des données archéologiques issues des fouilles maroco-américaines de Sijilmasa, menées de 1988 à 1998 et dirigées par Ronald Messier. Il semble, en effet, que les pouvoirs et les sociétés kharijites (ibadites et sufrites) ne sont que très peu connus par l'archéologie, surtout pour les périodes anciennes ; d'où l'objectif de la présentation d'aborder ce sujet justement par quelques aspects de la culture matérielle, sinon pour en renouveler l'appréhension, du moins pour en saisir les traits généraux. Sijilmasa, site de fondation sufrite, a livré des niveaux archéologiques encore inconnus jusqu'à récemment. Les fouilles de cette ville sont, sans doute, parmi les premières à avoir fourni une documentation claire de l'occupation midraride. L'exploitation de ces données encore très peu publiées vise à initier une documentation sur les sociétés kharijites sufrites du Maghrib extrême et, au-delà, amorcer une réflexion sur la possibilité ou non d'identifier ou caractériser une organisation kharijite (ici sufrite) par le biais de l'archéologie.

**Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs (Oman)**

aalsalimi@yahoo.com

Abdulrahman al-Salimi is mainly a specialist of Omanese religious history. His Ph.D. was realized at the University of Durham and dedicated to the edition and study of the oldest Omanese *siyar*. A part of this material has been recently published in collaboration with Wilferd Madelung, and two articles have been dedicated to the « identifying » and to the « themes » of these treatises. He is also engaged in the development of Ibadī studies and inter-faith dialogue, as reflected by his journal (*al-Tafahhum*) and his international activity.

### **The political organizations of Oman from the Second Imamate period to the Ya'rūba: rereading Omani internal sources**

This paper is concerned with the study of the *shurāt* and '*ulamā*' organizations from the conquest of Oman by the Abbasids and the fall of the second imamate in 280/893, to the birth of the Ya'rūbid State in 1624. While the *shurāt* were volunteers from the Ibādī youth, the '*ulama*' were Ibādī scholars (Wilkinson, 1987; Gaiser, 2010). Indeed the concept of *shurāt* derives from the early Khārijite idea of sacrificing oneself to establish God's rule. During the early Ibādī Imamate, these two volunteering authorities (*shurāt* and '*ulamā*') emerged in Oman, and their influence proved to be wider than the imams' own power. After the collapse of the Imamate, they still played a key role as dynamic forces faced with other protagonists both inside and outside Oman. These institutions have deeply contributed to the dynamics of Omani Islamic history during approximately a millennium and to the forging of the national identity (Miles, 1966). In this paper, we will focus on the practical organization of *shurāt* and '*ulamā*' without insisting on its theoretical aspect. Through the examination of Omani internal historical sources, we will try to track the social and political influence of these institutions.

**Messaoud Mezhoudi, Université Hadj Lakhdar (Batna)**  
mezhoudimess@yahoo.fr

Professeur d'histoire médiévale, Messaoud Mezhoudi est l'un des meilleurs spécialistes de l'ibādisme au Maghreb. Ses ouvrages constituent des références sur l'évolution de ce courant de l'islam après la chute de Tāhart (*Al-Ibādīyya fī l-Mağrib al-awsaṭ munḍu suqūṭ al-dawla al-rustamiyya ilā hijat Banī Hilāl ilā bilād al-Mağrib*, Ghardāia-Guerrara, 1996), et sur l'un de ses principaux bastions, le Djebel Nafūsa (*Ġabal Nafūsa munḍu intiṣār al-islām ḥattā hiğrat Banī Hilāl ilā bilād al-Mağrib*, 2003).

### **L'évolution de l'ibadisme dans le Djebel Nafūsa du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle** (conférence en arabe)

Le but de cette étude est de mettre en lumière le rôle joué, au sein de l'ibādisme, par la tribu des Nafūsa, depuis la diffusion de ce courant de l'islam dans le Djebel jusqu'à la chute de la dynastie rustumide. Nous nous concentrerons tout particulièrement sur plusieurs cas qui soulignent l'ambiguïté des rapports entre cette province et l'État de Tāhart.

Les Nafūsa du Djebel ont été l'une des premières tribus à adopter la doctrine ibādite lorsque celle-ci s'est implantée au Maghreb à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, par l'intermédiaire de l'un de ses propagateurs, Salma b. Sa'd. Après l'arrivée des cinq « porteurs de science » maghrébains venus de Basra, les Nafūsa contribuèrent à étendre la doctrine parmi les tribus voisines, notamment les Hawwāra, les Lawāta, les Mazāta, les Sadrāta, les Lamāya, les Zanāta et les Zawāga. Lorsque le nombre d'adhésions s'accrut et que le mouvement se renforça, il y eut plusieurs tentatives d'instaurer un État en s'emparant de Tripoli ou de Kairouan : l'imāmat de 'Abd Allāh b. Mas'ūd, celui d'Abū l-Ḥaṭṭāb 'Abd al-A'lā b. al-Samḥ al-Ma'āfirī (entre 757 et 761), la tentative menée par les Tuğībides, celle d'al-Ḥārīṭ b. Talīd al-Ḥaḍramī en 748. La région se détacha alors du califat abbasside, lui-même en pleine processus de fondation. Le califat réunit toutes ses forces pour reconquérir Kairouan. Il y parvint après plusieurs campagnes menées par des troupes venues de Bagdad et d'Égypte, et Muḥammad b. al-Aš'aṭ, nommé gouverneur d'Ifrīqiyya, finit par avoir raison de l'imāmat d'Abū l-Ḥaṭṭāb.

Après la mort d'Abū l-Ḥaṭṭāb, les Ibādites du Djebel Nafūsa accordèrent leur allégeance à Abū Ḥātim al-Malzūzī (767-772) en tant qu'imām de défense. Après avoir réussi à prendre le contrôle de Tripoli, de

Tubna et de Kairouan, ce dernier fut éliminé par Yazīd b. Ḥātim, qui infligea aux Ibādites une sévère défaite.

Malgré ces revers successifs, les Ibādites du Djebel Nafūsa demeurèrent fidèles à leur doctrine. Leur soutien fut déterminant pour l'établissement de l'imāmat « manifeste » (*imāmat al-zuhūr*) à Tāhart. On prête d'ailleurs à l'imām 'Abd al-Wahhāb b. 'Abd al-Raḥmān la formule suivante : « Cette doctrine doit son établissement aux épées des Nafūsa et aux richesses des Mazāta ». Les Nafūsa bénéficiaient pour cette raison d'une position privilégiée auprès des imāms, et ils prirent le contrôle des charges les plus sensibles. De plus, ils intervenaient fréquemment dans le choix des imāms, des gouverneurs et des hauts responsables, à tel point qu'à Tāhart on les nommait tout simplement « al-'askariyya » « les hommes de l'armée ».

Dans cet exposé, nous nous interrogerons sur la nature des relations entre le Djebel Nafūsa, province éloignée du centre de l'État, et Tāhart. Les relations entre ces deux entités s'envenimèrent parfois au point de déboucher sur des velléités de séparation. Ce fut le cas avec le mouvement qui prit corps sous la direction de Ḥalf b. al-Samḥ et Farḡ b. Naṣr al-Nafūsī, qui appelèrent ouvertement au détachement du Djebel Nafūsa. On peut d'ailleurs supposer que le séjour de sept ans qu'effectua l'imām 'Abd al-Wahhāb dans le Djebel Nafūsa, sous prétexte de vouloir partir en pèlerinage, était en réalité destiné à maintenir l'unité du territoire et de l'État, et à lutter contre les mouvements centrifuges dont les adhérents de plus en plus nombreux estimaient que l'État central manquait à ses devoirs envers le Djebel Nafūsa. Il est vrai que les Ibādites du Djebel Nafūsa se retrouvèrent seuls pour affronter la menace aghlabide, et que la bataille de Mānū, grâce à laquelle les Aghlabides purent triompher de la force militaire des Nafūsa, est une excellente preuve du processus d'affaiblissement qui entraîna l'incapacité de Tāhart à assurer la protection de ses territoires.

Malgré cela, le Djebel Nafūsa continua à participer à tous les soulèvements suscités par les Ibādites contre la coexistence avec les shī'ites fatimides, et à prôner la révolte et la désobéissance. Les Nafūsa se révoltèrent en effet en 912, 922, 933 et 968, autant de tentatives désespérées contre l'État fatimide qui échouèrent toutes du fait de la désunion des acteurs de ces mouvements et de l'absence de commandement unique. Lorsque la réalisation des objectifs initiaux s'avéra impossible, la nécessité d'assurer la pérennité de la doctrine suscita la fondation de l'ordre des 'azzāba, chargé de continuer à gérer les affaires de la communauté. Les Ibādites retournèrent alors à l'imāmat du secret, de la dissimulation (*imāmat al-kitmān*), état dans lequel ils vivent encore de nos jours.

Trad. de l'arabe par C. Aillet

**Helena de Felipe, Universidad de Alcalá**

helen.defelipe@uah.es

Elena de Felipe est professeur de philologie arabe et spécialiste des Berbères en al-Andalus (*Identidad y onomástica de los berberes de al-Andalus*, Madrid, 1997). Elle s'est aussi penchée dernièrement sur le projet colonial espagnol au Maroc. Elle s'intéresse de plus en plus aux sources ibadites maghrébines, dans lesquelles elle étudie le processus d'islamisation et la construction des identités collectives. Elle fait en outre partie de l'équipe Maghribadite.

### **Ibadisme berbère ou Berbères ibadites ?**

Cet exposé proposera une analyse de la représentation textuelle de l'organisation sociale des berbères à travers deux cas d'étude

Dans la première partie de l'exposé on étudiera la terminologie employée par Abū Zakariyyā' dans le *Kitāb Siyar al-a'imma* pour décrire l'organisation sociale de la population berbère. On identifiera et on analysera les mots que les sources arabes emploient traditionnellement pour parler du fait tribal et de ses divisions (*qabīla*, *'ashīra*...), ainsi que d'autres termes se rapportant aux groupes, tels que *Banū* ou *Qawm*. En dernier lieu, on fera une comparaison des résultats obtenus avec l'oeuvre d'Ibn Ṣaghīr, une source non ibadite mais qui décrit ce même milieu ibadite nord-africain. Cette comparaison nous permettra d'avancer des conclusions sur la spécificité, ou non, du discours présent dans l'oeuvre Abū Zakariyyā' à l'échelle du milieu berbère de l'Occident musulman.

Dans la deuxième partie, on partira de l'étude des groupes qui ont participé au schisme des nukkārites, en ayant comme sources les ouvrages d'Abū Zakariyyā' et d'Ibn Ṣaghīr, et comme point de repère le texte d'Ibn Khaldūn. Cette analyse nous permettra de voir, à partir du cas des nukkārites qui nous servira de test,

si les divisions du milieu ibadite peuvent plus ou moins correspondre à l'organisation tribale décrite par Ibn Khaldūn dans son ouvrage.

**Virginie Prevost, Université libre de Bruxelles**  
virginie.prevost@skynet.be

Virginie Prevost est l'une des meilleures spécialistes de l'ibadisme médiéval en Europe. Après une thèse doctorale dans laquelle elle examinait l'évolution de cette minorité à travers le cas du Djérid (*L'aventure ibadite dans le Sud tunisien*, Helsinki, 2008), elle a publié de très nombreux articles sur la question, ainsi qu'un livre de synthèse (*Les Ibadites : de Djerba à Oman, la troisième voie de l'islam*, Turnhout, 2010). Elle fait partie de l'équipe Maghribadite.

### **Essai de cartographie des groupes schismatiques dans le Maghreb ibadite (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)**

Les chroniques ibadites livrent de nombreux renseignements sur les divers groupes schismatiques qui se sont opposés aux ibadites wahabites, demeurés fidèles aux imams rustumides et à la doctrine originelle. Si Abū Zakariyyā', suivi par al-Darġīnī, prend la peine de décrire les circonstances dans lesquelles se sont développés cinq de ces schismes, bien d'autres informations apparaissent, au hasard des anecdotes, dans les autres textes médiévaux dont nous disposons. Outre les deux historiens cités, nous avons relevé chez al-Buġtūrī, al-Wisyanī et al-Šammāhī, ainsi que dans les *Siyar al-mašāyih*, toutes les mentions de ces groupes schismatiques. Après avoir tenté, dans la mesure du possible, de situer ces récits tant dans le temps que dans l'espace, nous avons indiqué sur des cartes régionales les renseignements ainsi collectés. Pour chacune des régions peuplées d'ibadites sont ainsi mis en évidence les différents groupes qui s'y sont installés et la période approximative pendant laquelle ils y ont vécu, avant leur extinction ou leur éventuel déplacement. Nous avons également recherché dans ces anecdotes les détails permettant de mieux comprendre quelles ont pu être les relations entre les wahabites et leurs voisins schismatiques.

**Farid Bouchiba, Maison des Sciences de l'Homme de Nantes**  
Farid.Bouchiba@univ-nantes.fr

Dans le cadre du programme européen RELMIN (dir. John Tolan), Farid Bouchiba achève actuellement une thèse doctorale sur le statut des non-musulmans dans le droit malékite. Ses recherches portent plus généralement sur le droit et la théologie islamiques, et il cultive un fort intérêt pour la littérature des *firaq*, qui l'a amené à travailler sur l'ibadisme au Maghreb.

### **La ḥalqa des 'azzāba : pouvoir, société et organisation religieuse au sein de l'ibadisme maghrébin (IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle)**

L'histoire des institutions de l'islam prend place dans une problématique d'intérêt plus général sur l'exercice du pouvoir, les systèmes politiques et les règles juridiques qui y sont appliquées. Cainsus « militairement » après la chute du royaume rustumide de Tāhart en 296/909, les ibadites purent néanmoins se maintenir en tant que groupe social et religieux grâce à des principes bien plus anciens : les *masālik al-dīn* et plus particulièrement la *taqiyya* et le *kitmān*. C'est à l'aune de ce dernier principe que se mit en place, selon un processus long et des modalités géographiques diverses, les premiers éléments de ce qui allait devenir « l'organisation des 'azzāba ». La *ḥalqa* des 'azzāba, cette institution qui est au cœur de la vie ibadite, était en gestation dès le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, mais elle constitue aussi une résurgence de la notion plus ancienne de « cercle » d'étude. À l'origine, la *ḥalqa* n'était qu'un simple auditoire formé autour d'un savant. Au sein de l'ibadisme, elle se transforma ensuite en un « conseil de reclus », pour reprendre l'expression de Tadeusz Lewicki. Chargée de suppléer à la vacance de l'imamat, cette institution fut assez forte et efficace pour ne pas être emportée par les luttes doctrinales qui divisèrent plusieurs siècles le milieu ibadite. Contre toute attente, elle contribua largement à la renaissance de la communauté.

C'est au savant du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr que l'on doit la première règle concernant la constitution d'une *ḥalqa*. Ce sera ensuite Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle qui contribuera à l'élaboration définitive des règles de la *ḥalqa*. Nous aurons recours aux ouvrages historiques et prosopographiques (*siyar*) et aux professions de foi ('*aqā'id*) pour retracer l'évolution diachronique et le

maillage géographique de cette institution qui joua un rôle politique, religieux et social si important pour l'ibadisme. Nous nous interrogerons, à la lumière d'autres exemples, sur le rôle de ce type d'organe au sein de ces sociétés médiévales sans « calife ». Il nous importera aussi de nous interroger sur la présence d'éléments de nature politiques – concernant notamment la définition des formes diverses du pouvoir, en corrélation avec les « voies de la religion » ou *masālik al-dīn* – dans la littérature des 'aqā'id. Il sera également intéressant de revenir sur la position des 'azzāba dans la société, et en particulier sur la question du « célibat » dont Roberto Rubinacci et Tadeusz Lewicki faisaient une caractéristique de cette institution, ce qui est un point de vue contesté par d'autres spécialistes.

**Belhadj Marouf, Université Abou Bekr Belkaïd (Tlemcen)**  
balmar2004@yahoo.fr

Professeur d'histoire médiévale, Belhadj Marouf est aussi archéologue. Il dirige d'ailleurs le laboratoire « Patrimoine archéologique et valorisation » de l'Université de Tlemcen, et coordonne des activités de prospections, de fouilles et de restauration à Tlemcen et dans le Mzab, dont il est originaire. Il est l'auteur d'un ouvrage en arabe sur les mosquées du Mzab et dirige actuellement un programme national sur les mosquées funéraires de cette région.

### **Le rôle des 'azzāba dans l'organisation et la gestion des lieux de culte (mosquées, mosquées funéraires et madrasa) au Mzab**

Après la chute du royaume rustumide de Tāherit à la fin du troisième siècle de l'Hégire, les Ibadites décidèrent de ne plus fonder d'entités politiques dans les pays du Maghreb. Pour remplacer l'imamat (institution qui ne peut se cautionner que par l'existence d'un État), ils lui substituèrent une organisation collégiale : « la *ḥalqa* des 'azzāba » qui veilla sur les destinées de la communauté ibadite à partir du cinquième siècle de l'Hégire.

Ce type d'organisation va prendre toute son ampleur dans la vallée du Mzab. Dans chaque ville de la pentapole, toutes les activités (socio-économiques ou cultuo-culturelles) seront régies par la *ḥalqa* des 'azzāba, et le respect des décisions prises par cette institution démontre clairement à la fois son influence sur la société, et le degré d'attachement de la communauté à ce genre de gouvernance.

Dans cette communication, nous essayerons de mettre en évidence le rôle dévolu aux membres de la *ḥalqa* dans les lieux de culte et les lieux sacrés, depuis l'installation des Ibadites au Mzab jusqu'à la colonisation française.

#### **CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES**

**Michael Brett, School of Oriental and African Studies (Londres)**  
mb7@soas.ac.uk

Michael Brett is Emeritus Reader in the History of North Africa at the SOAS. His book *The Rise of Fatimids: the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth century of the hijra* (Leiden, 2001) is a reference for Islamic Medieval studies, as well as his studies on Ibn Khaldūn (*Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*, Aldershot, 1999) or *The Berbers* (Oxford, 1997). He is frequently crossing chronological and methodological frontiers and his next book does reflect his passion for Africa (*Approaching African History*, 2013).

**13 décembre**

#### **PRÉSIDENTS DE SÉANCE**

**Eduardo Manzano, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC (Madrid)**  
emanzano@ih.csic.es

Ancien directeur du Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Eduardo Manzano est un spécialiste renommé de l'histoire d'al-Andalus, notamment jusqu'à l'époque du califat omeyyade de Cordoue. Parmi ses

publications, on peut relever *La Frontera de Al-Andalus en epoca de los Omeyas* (Madrid, 1991) et *Conquistadores, emires y califas : los Omeyas y la formación de Al-Andalus* (Barcelone, 2006).

**Mercedes García Arenal, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC (Madrid)**  
arenal@cchs.csic.es

Spécialiste de l'histoire du Maghreb à l'époque moderne, Mercedes García Arenal est toutefois attachée à la construction d'une histoire des circulations et des interactions en Méditerranée (*A man of three worlds, Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*, Johns Hopkins University Press, 2003) et ses recherches ont porté autant sur le mahdisme (*Messianism and Puritanical reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden, 2006) que sur les Morisques et l'arabisme espagnol (avec F. Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, 2010).

## CONFÉRENCES

**Mohamed Meouak, Universidad de Cádiz**  
mohamed.meouak@uca.es

Professeur de philologie arabe, Mohamed Meouak est spécialiste de l'histoire des sociétés et du territoire en al-Andalus et au Maghreb. Bien connu pour ses travaux sur *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade* (Helsinki, 1999), il s'oriente désormais vers l'étude du monde et des littératures berbères, particulièrement dans les régions d'implantation de l'ibadisme. Il a récemment édité un ouvrage collectif intitulé *Biografías magrebíes* où une place importante est faite à cette question. Il fait partie du programme Maghribadite.

### **Les communautés ibāḍītes du nord du Sahara au Moyen Âge : espace et société dans la région du Wādī Rīḡ**

Cette étude s'inscrit dans le cadre d'une histoire d'une région saharienne précise, le Wādī Rīḡ, et elle est basée essentiellement sur l'étude des sources ibāḍītes maghrébines (III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle) avec en complément l'apport de quelques textes géographiques et historiques. Le pari de proposer une esquisse de l'histoire de cette aire géographique répond à notre souci de combler certaines lacunes détectées dans nos connaissances sur cette zone qui est à la fois intégrée au milieu saharien mais parfois marginalisée du fait de circonstances écologiques, religieuses, économiques et historiques concrètes.

La région du Wādī Rīḡ constitue un excellent laboratoire pour mener à bien une étude de géographie historique et de toponymie. Ces recherches, appliquées aux questions du peuplement, présentent de nombreux points d'intérêt. On sait que les études de toponymie sont soucieuses, en principe, des réalités spatiales telles que la topographie des habitats et la reconstruction des terroirs qui leur sont liés. Selon nous, la géographie historique du Wādī Rīḡ est marquée par des contraintes méthodologiques mais également documentaires. En outre, il faut rappeler ici l'importance fondamentale de la présence de la toponymie berbère, relativement bien documentée dans les sources anciennes et modernes. Celle-ci est de toute évidence à mettre en rapport avec des types spécifiques de peuplement. Sans pour autant prétendre à un nouvel apport, nous pouvons dire que la géographie historique consiste, de manière générale, à fournir un effort pour fixer le nom et l'emplacement des localités, à savoir les *quṣūr*, les *ḥuṣūn* et les *qurā* de la zone étudiée, mais aussi les limites d'un territoire avec un découpage administratif précis. Dans ce sens, indiquons à titre purement indicatif quelques sites du Wādī Rīḡ : al-Quṣūr, Maggārīn, Sīdī Mahdī, Tīmāsīn, Tāmilḥat, Bulaydat 'Āmar, al-Gūg, etc. La géographie historique suppose l'intervention de la géographie en tant que savoir susceptible d'apporter un éclairage complémentaire à l'histoire, à la philologie, à l'archéologie et à l'anthropologie. Le recours à la géographie implique néanmoins un travail de longue haleine.

Cette intervention partira d'une nouvelle lecture des principales sources, ibāḍītes, géographiques et historiques, dans le but de repenser une histoire des origines, des structures sociales, politiques et religieuses, ainsi que des identités communautaires. Sur la base des textes arabes et de la bibliographie moderne, elle essaiera d'une part de déconstruire un certain nombre de postulats historiographiques ayant fait des « gens de l'Oued Rīḡ » des groupes marginaux, voire « sectaires », d'autre part de redéfinir, grâce un essai de géographie historique, les véritables cadres sociaux et religieux de ces groupements. En étroite relation avec cet aspect, nous tenterons de mieux comprendre ces différences juridiques et doctrinales et d'analyser le processus de territorialisation des groupes religieux afin de mieux cerner la construction d'un espace politique ibāḍīte dans le Wādī Rīḡ. Cet essai de

reconstitution de l'histoire des milieux du Wādī Rīg se déroulera en deux temps principaux, mais non étanches, à savoir la possible époque d'apogée allant du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> au début du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, et celle qui correspond à un reflux de l'ibādisme et à sa concentration sous la forme de quelques pôles régionaux (Rīg, Wādī Sūf, M'zāb, Wārglān), à partir du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle. Ces dernières concentrations régionales, notamment dans le cas du bassin de Ouargla, préfigureront la mise en place de réseaux commerciaux de grande envergure entre le Nord du Maghreb et l'Afrique sub-saharienne : métaux précieux, sel, traite d'esclaves, diffusion de l'islam dans sa version ibādite, etc.

**Cyrille Aillet, Université Lyon 2, CIHAM-UMR 5648**  
cyrilleaillet@yahoo.fr

### **Le bassin de Ouargla, un carrefour aux marges du Maghreb médiéval**

Carrefour saharien de grande importance à l'époque médiévale, à l'instar de Siġilmāsa, Wārglān a été aussi l'un des principaux foyers de culture de l'ibādisme maghrébin après la chute de Tāhart (296/909). Un site archéologique exceptionnel, Sadrata, fouillé notamment par Marguerite van Berchem entre 1950 et 1955, témoigne de cette première phase de rayonnement qui aurait connu une fin brutale avec le raid destructeur des Banū Gāniyya en 626/1228-9 ou 627/1229-30. Lieu de mémoire auréolé de légendes, Sadrata attire chaque année un pèlerinage. Les participants se rendent à la tombe de l'imām Ya'qūb b. Aflah qui, fuyant les Fatimides, se serait réfugié en ces lointains parages pour y enterrer définitivement les prétentions de son lignage, les Rustumides. Le rituel de la *ziyāra* commémore ainsi les exils successifs de la communauté (de Tāhart à Wārglān, puis de Wārglān au Mzab) tout en célébrant un âge d'or disparu.

Hantée par l'image d'une « Pompéi des sables », la production scientifique ou ethnographique de l'époque coloniale n'a pas su replacer le site de Sadrata dans son contexte historique, à l'exception de Tadeusz Lewicki à qui l'on doit une étude assez complète sur le réseau commercial de Ouargla à l'époque médiévale. L'historien polonais n'a toutefois pas fourni d'explication convaincante à la disparition de Sadrata et à l'émergence de Ouargla, la ville actuelle, comme nouveau pôle économique à partir de la fin du Moyen Âge.

Notre contribution tentera de restituer, avec plus de clarté et à la lumière de sources nouvelles, les principales scissions de cette histoire régionale, auxquelles peuvent s'appliquer, comme nous le verrons, certaines des tendances de fond de l'histoire du Maghreb à l'époque médiévale. Les sources ibadites nous fourniront aussi les éléments d'une micro-histoire propre à reconstituer dans ses grandes lignes la hiérarchie et l'organisation du peuplement (notamment la question du rapport entre « Wārglān », « Ouargla » et « Sadrāta »), mais aussi l'organisation politique et sociale de l'oued.

**Mounia Chekhab-Abudaya, Museum of Islamic Art, Doha**  
mouniachekhab@yahoo.fr

Mounia Chekhab vient tout juste de soutenir une thèse d'archéologie sur les *qṣūr* du Sud-Est algérien (à l'Université Paris 1-Sorbonne), un sujet qu'il était urgent d'aborder tant ce patrimoine semble aujourd'hui menacé. Suivant une démarche novatrice, elle mêle prospection archéologique et dépouillement de sources allant de l'époque médiévale à l'époque coloniale pour tenter de comprendre, sur une longue durée, les caractéristiques et l'histoire de ce type d'habitat. Depuis 2012, elle est conservatrice au Musée d'art islamique de Doha.

### **Analyse comparative de l'organisation urbaine de quelques exemples de *qṣūr* du Sud-Est algérien (Rīgh, Miya, Mzab et al-Manī'a)**

Le *qṣar* est un type d'implantation humaine au Sahara, semi-sédentaire voire sédentaire, bâti le plus souvent en hauteur sur un promontoire rocheux et à proximité d'un *wādī*. La morphologie du terrain sur lequel il est construit et son environnement immédiat (palmeraie, erg, dépression ou plateau rocheux) déterminent les matériaux de constructions employés, sa forme générale et la distribution interne de ses espaces (radioconcentrique ou en damier). Le *qṣar* présente un système de fortification composé d'un mur d'enceinte ponctué de tours et percé de portes. Il est composé d'une grande mosquée d'ordinaire au centre de l'agglomération, généralement d'une *qaṣba* comme centre du pouvoir, d'un habitat à patio central et parfois troglodytique, d'une place du marché habituellement en périphérie démontrant le rôle de relais que

joue le *q̣sar* sur les routes du commerce transsaharien, et enfin d'un découpage par quartiers et d'un réseau de circulation traduisant une hiérarchisation sociale au sein de l'agglomération.

Certains *q̣sūr* du Sud-Est algérien, dont la fondation est attribuée dans les sources historiques et les légendes locales à des Berbères ibādites, présentent des caractéristiques architecturales et une organisation urbaine que l'on peut associer à ces communautés en particulier.

Il s'agira, à travers quelques exemples de *q̣sūr* avoisinant le *wādī Rīg*, ceux du Miya et du Mzāb et l'agglomération d'al-Manī'a, de confronter les informations apportées par ces sources diversifiées aux résultats apportés par l'observation de terrain, afin d'en présenter une analyse comparative qui permette de comprendre le développement urbain médiéval de cette partie du Sahara et de déterminer en quoi l'ibādisme a pu dans une certaine mesure influencer l'architecture de ces centres urbains.

#### **Patrice Cressier et Sophie Gilotte, CNRS, CIHAM-UMR 5648**

cressierpatrice@yahoo.es

sgilotte@gmail.com

Patrice Cressier est archéologue. Spécialiste de l'Occident musulman médiéval, il est l'auteur de très nombreuses publications et a travaillé sur des terrains diversifiés, en Espagne, au Maghreb (Maroc, Tunisie, Algérie) et au Niger. Parmi ses thèmes de prédilection figurent l'étude des systèmes hydrauliques, l'art palatin, et l'analyse des structures de peuplement. Depuis 2010, il fait partie du programme Maghribadite et coordonne avec Cyrille Aillet et Sophie Gilotte les recherches sur Sedrata, financées également par la Fondation van Berchem (Genève).

Sophie Gilotte est également archéologue et spécialiste de l'Occident musulman médiéval. Son doctorat (*Aux marges d'al-Andalus : peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale, VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.*, Helsinki, 2010) constitue une référence pour quiconque s'intéresse aux méthodes de l'archéologie en milieu rural. Elle dirige actuellement un grand chantier de fouille à Albalat (province de Cáceres, Espagne), mais étend ses recherches à d'autres zones de confins, notamment au Maghreb, et à des thèmes diversifiés (art palatin, épigraphie, histoire du paysage...).

#### **Les paysages de l'eau sont-ils à l'image des sociétés qui les produisent ? Les oasis ibadites de l'Algérie méridionale, de l'oued Mya à l'oued Mzab**

C'est dans la culture commune dont elle s'est dotée (langue et écriture, religion, systèmes politiques, formes d'expression artistique, etc.) que se reconnaît toute société et c'est à travers elle qu'elle manifeste son identité. Ce sentiment identitaire embrasse aussi ce que l'on désigne sous le terme assez vague mais commode de « culture matérielle » et qui recouvre les solutions pratiques extrêmement variées élaborées par tel groupe de population pour vivre au mieux dans l'environnement qu'il lui a été donné d'occuper : se protéger, se vêtir, manger et donc produire et accommoder ses aliments, exploiter les ressources naturelles accessibles, combattre et se défendre, etc.

L'archéologue, observateur extérieur, peut être amené à déterminer les domaines de cette culture matérielle qu'il juge les plus significatifs et à les utiliser pour l'établissement de grilles de lecture historique, sociale et économique des vestiges auxquels il est confronté.

La démarche s'applique d'ordinaire à des groupes de tailles très diverses, définis sur des critères ethniques, géographiques, politiques ou religieux. On parle ainsi avec plus ou moins de bonheur de culture matérielle islamique. Pourtant, il ne serait guère concevable de proposer l'existence d'une culture matérielle sunnite ou shi'ite. Ceci serait-il tout aussi vrai pour les communautés ibadites ? C'est une question que l'on peut se poser sans pouvoir y répondre tout à fait. On soulignera en tout cas une double caractéristique qui a son importance dans cette discussion : après la chute de Tahert, le mouvement ibadite se replie sur des isolats géographiques. La nucléarisation qui en dérive est contrebalancée par l'intensité des relations parfois à très longue distance entre les différents pôles, et par l'essaimage – commencé depuis longtemps déjà – de petits groupes d'individus au sein d'autres ensembles politico-religieux. Il découle de cela un phénomène paradoxal associant une relative fermeture aux influences extérieures à des appropriations sélectives de modes, de techniques ou de pratiques, mais aussi la diffusion, par les voyageurs ibadites dans ces autres aires géographiques, de solutions propres.

*A priori*, différents domaines de la culture matérielle ont pu être marqués par ce phénomène : l'architecture religieuse et funéraire qui est le reflet du credo et de la pratique que celui-ci génère, ainsi que

l'architecture domestique étroitement dépendante des règles sociales du moment et de la structuration du noyau familial. La situation est plus floue pour les productions artisanales et, en particulier, pour la céramique, qui est pourtant le mobilier le plus accessible à l'observation archéologique. Qu'en est-il des modes d'occupation de l'espace et d'exploitation des ressources naturelles (et plus précisément de l'hydraulique et de l'agriculture irriguée) ?

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, J. Bruhnes, pionnier de la géographie humaine et de l'étude des paysages irrigués, ne voyait qu'une simple coïncidence dans le recours au même puits à traction linéaire animale dans l'île de Djerba et dans la vallée du Mzab. Plus récemment, la plupart des spécialistes d'al-Andalus s'étant penchés sur cette question ont considéré que le choix d'un système d'irrigation (mode de captage, géométrie des réseaux, éléments de régulation) dans un environnement donné était dû tant aux contraintes du milieu qu'au bagage culturel et technique des populations concernées. Cette constatation a cependant débouché sur des interprétations excessives quand il était fait abstraction du caractère non univoque du lien entre ces facteurs et la situation observée.

C'est donc sur la nature de la relation entre l'organisation sociale ibadite et les systèmes hydrauliques mis en place successivement dans l'oued Mya puis dans l'oued Mzab que se centrera notre communication, après avoir décrit les principales caractéristiques de cette exploitation des ressources hydriques dans l'un et l'autre cas.

**Paul Love, University of Michigan-Ann Arbor**  
paullove@umich.edu

Paul Love is presently a Ph.D. student in Islamic studies at the University of Ann Arbor. His research will certainly contribute to a renewal of the studies on Djerba and its local Ibadī community. Actually, he is crossing the study of the available literary sources with the analysis of material culture in order to forge what he calls an « Historical Ecology of Medieval Ibadism ». He has also published a study on the Midrarid dynasty of Sijilmasa.

### **An Ibadī Islandscape: Djerba in the Medieval Centuries**

Since at least the eighth century, Ibādī Muslim communities have lived on the island of Djerba off the southeast coast of modern-day Tunisia. Although the object of study by both Tunisian and European historians since the early modern period, this history of Ibadism in Djerba has yet to receive the attention it deserves within the much larger history of the Mediterranean and Islam. In an effort to contribute to the broader aims of the congress, this paper provides an outline of the history of Ibadism in Djerba in something akin to the *longue durée*. As such, it seeks to move beyond a wholly chronology-based account of Ibādī communities in Djerba. Rather, it searches for salient themes as well as representative events and actors in the history of the island that help draw a more holistic picture of Ibadism in Djerba in the medieval centuries.

The history of the Ibādīsm in Djerba belongs to the two contexts of 'the Maghreb' on the one hand and 'the Mediterranean' on the other. Far from being mutually exclusive, these regions overlapped through a series of commercial and intellectual networks. In coming to see the Ibādī communities of Djerba as part of these much broader regions, its place within the various historical narratives of the Maghreb, the Sahara, the Mediterranean and the Islamic world become clearer. Indeed, Djerba serves as useful an example of how artificial the divides between these regions and narratives really are.

The paper moves through three different 'landscapes,' each of which provides a unique lens into the history of the Ibādī communities in Djerba. The first is the communal organization of the different Ibādī groups. This landscape offers the history of the political and religious allegiances of the island's inhabitants and how they changed over time from the Rustamid period forward. The 'azzāba council-rule system, which appeared in the 11<sup>th</sup> century, stands among the most significant elements of this landscape. As the principle source of authority and guidance for the *Wahbiyya* Ibādī community of Djerba, this system certainly deserves attention. At the same time, the *other* major Ibādī community of Djerba must not be forgotten: the *Nukkāriyya*. Using available evidence, I offer a few points relating to this virtually undocumented group in an effort to complete the picture of communal organization of the Ibādī communities on Djerba.

Intertwined with the communal landscape was the commercial one. Here the focus turns to the intellectual and commercial networks that connected Djerba to the mainland. A few exemplary actors

drawn from textual sources alongside archaeological evidence help demonstrate how Djerba figured in the broader regional network of Ibādī communities of North Africa and beyond. It is through considering these connections that we can see Djerba's place in different regional contexts: Mediterranean, North African, Saharan, and so forth.

The third and final landscape is the historical ecology of the Ibādī communities in Djerba. Although less specific to Ibādīs than the previous two landscapes, the ecological history of these communities is crucial to understanding communal organization on the island as well as helping to explain its place within regional networks. Djerba's geographic location, its climate and its very physical insularity constantly interacted with its inhabitants. Water resources, settlement patterns, the domestication of the olive tree, maritime resources, locally available building materials, and mosque design are only a few of the many examples of ways in which the Ibādīs interacted with their local environment in Djerba. In many ways, this ecological landscape underlies the existence of the other two.

Through considering these three interrelated landscapes –communal, commercial, and ecological –I hope to offer a survey of the Ibādī communities of Djerba as they changed over the medieval centuries. Each landscape provides a separate lens through which to view the history of the Ibādī communities on the island, while the three together offer a more dynamic picture of how various factors culminated in the development of the uniquely Ibādī isandscape of Djerba.

**Paul Walker, University of Chicago**  
pwalker@uchicago.edu

Paul Walker is Deputy Director of the Center for Middle Eastern Studies (University of Chicago) and an eminent specialist of the Fatimids and their sources, with particular interest in religious and intellectual history. Among many publications, we would like to call the attention on *Exploring an Islamic Empire : Fatimid History and its Sources* (London-New York, 2008). Some of his papers are collected in Variorum Reprints under the title *Fatimid history and Ismaili doctrine* (Aldershot, 2008). He has also edited and translated several sources in collaboration with Wilferd Madelung.

### **Fatimid Conflict with the Ibādīs and the Ibādī Version of the Imamate, in North Africa and in the East**

Despite intense and often violent conflict with the Ibādīs in North Africa, Fatimid and Ismaili sources contain surprisingly little direct comment on Ibādī doctrine and its imamate. Perhaps if Qādī al-Nu'mān's refutation of the Khawārij had survived we would have heard more about them. But even the existence of this work is in doubt as it is cited nowhere but in a passing mention by the author himself. And it likely dealt more narrowly with the Kharijite claim that 'Alī's imamate ceased with the arbitration, rather than later or contemporary manifestations of the group. A more explicit condemnation of the Ibādī imam occurs in a work of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Near the end of his *al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma*, written about 405 h, he provides a catalog of those who claimed the imamate at that time. They are the Abbasid caliph, the Zaydī imam in the Caspian region, the Umayyads of Spain, the Qarmatians of al-Aḥsā', the Ismailī al-Ḥākīm, and significantly the Ibādī imam in Jabal 'Umān, whom he names as 'Umar al-Nazwānī. All except al-Ḥākīm are completely unqualified for the position according to him. Curiously, although it is clear he refers to the Ibādī imam, he does not use the term 'Ibādī'. Nevertheless an earlier Ismaili heresiographical work, the "Chapter on Satans" by Abū Tammām, lists the Ibādīs as one of fourteen subsections of the Khawārij and it provides some general details about distinguishing doctrines.

The encounter with Ibādīs in North Africa began in the early years of Abū 'Abdallāh al-Shī'ī's mission there. Among the Kutāma themselves, the Masālta were the only branch to adhere to Ibādīsm. They held out against him and his Ismaili *da'wa*. Finally he was forced to attack them and their leader Faṭḥ b. Yaḥyā and therewith suppress such opposition. Ibādī resistance in this case and others is surely significant in Abū 'Abdallāh's later determination to eradicate the imamate centered in Tahert. Once he had overthrown the Aghlabids and put the affairs of the new Fatimid state in order, he set out to retrieve his imam from Sijilmāsa in the summer of 297/909. However his first stop was Tahert, which he entered with little opposition under an *amān* that did not include, most especially, the Ibādī imam Yaḥzān and his family. They and he were seized and executed; their heads sent back to Raqqāda to be paraded and exposed on the gate of the city. In this fashion Abū 'Abdallāh wiped out the Rustumid imamate after 130 years of existence. Surely his actions—executing not only the imam but his family also—indicates that he well

knew about the previous dynastic tendencies of this imamate. Oddly Qadi al-Nu'mān, who is usually a dependable source for the Ismaili side of things and who recounts in detail the resistance of Faṭḥ and the Masāla, says nothing about the extermination of the Rustumids in 297/909.

The anti-Fatimid revolt instigated and led by Abū Yazīd Makhlad b. Kaydad is of course the major example of confrontation between the Ibādīs and the Ismailis. Many details of what happened are well known but there are a few worth recalling here. One is that Abū Yazīd was a student in Tahert at precisely the moment when Abū 'Abdallāh arrived there. He therefore had an opportunity to witness the execution of the imam. However, as a Nukkārī did he owe any allegiance to this imamate? If not why was he there? Or was his Nukkārī inclination a later development? Much could have changed between 297/909 and 332/944 when his own revolt commenced in earnest.

Fatimid writers nearly always refer to Abū Yazīd as the Dajjāl, the Arch-Deceiver. It would be interesting to see exactly when this term begins to be applied in this case. Is it possibly a back-projection from a point where the full record of Abū Yazīd's excesses had become clear? For the events in question we possess an unusually rich supply of materials: document, proclamations, personal accounts and other records on the Fatimid side. In some Abū Yazīd is specifically labeled 'Nukkārī', as in a *khuṭba* of 333/945 where the caliph begins "O people! Truly this accursed Nukkārī has exacerbated his wickedness and his disease has infested the land." But how precise was their knowledge of Abū Yazīd's status among the Ibādīs, or his history with them (or that of Abū 'Ammār, his mentor)? A comment of a Fatimid authority at one point during the revolt puts him among the Azāriqa, instead of Ibādīs or Nukkār, and that appears to reflect an appreciation of Abū Yazīd's adoption of the doctrine of *isti'rād* as his revolt progressed and he began to capture towns, especially Qayrawān. Was he therefore in their eyes, as supreme leader of his sect, also a clamant to the Islamic imamate?

**Mohamed Hassen, Université de Tunis**  
hasanmuh53@yahoo.fr

Mohamed Hassen est l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire médiévale du Maghreb. Il dirige à Tunis le laboratoire PEMIVAT (« Peuplement et Mise en Valeur en Tunisie à travers l'Histoire »). Son domaine de prédilection, où il associe registres textuels et matériels, est la géographie historique et l'histoire des structures sociales. Il a édité de nombreuses sources, notamment le *Kitāb al-siyar* d'al-Šammāhī, car l'histoire de l'ibadisme figure parmi ses intérêts. Il fait partie du programme Maghribadite.

### **Les communautés ibadites et le pouvoir almohado-hafside en Ifrīqiya**

À partir du VI/XII<sup>e</sup> siècle, date de l'émigration des Hilāliens en Ifrīqiya, la communauté ibadite du sud-est commence à se désagréger, à cause des interventions militaires multiples. Quelles sont les principales caractéristiques de cette évolution socio-politique ? Comment ces minorités ont-elles réagi contre la poussée orthodoxe ?

Les interventions politico-militaires dans les territoires ibadites (XII-XV<sup>e</sup>s.)

À partir de 555/1160, les Almohades ont pu étendre leur pouvoir à l'ensemble du territoire ifrīqiyen. La résistance des Ibadites aux nouveaux maîtres a touché surtout les villes oasiennes, qui étaient les plus touchées par la domination almohade, tandis que le Djebel Demmer avait été en partie pacifié après la désignation d'un gouverneur (*'āmil*) almohade dans la région.

Durant la campagne de Qarāqush al-Ghuzzī au sud de l'Ifrīqiya en 568-584/1172-1188 et plus particulièrement à partir de 575/1180, puis lors des expéditions menées par les Benī Ghāniya à partir de 580/1184-5, les zones ibadites étaient au centre des confrontations entre les différents belligérants. Pour la première fois, les citadelles de montagnes furent investies par Qarāqush. Les différentes attaques et conquêtes subies par ces régions à partir de 1160 ont donc affaibli les communautés ibadites.

Après un siècle de statu quo (1205-1305), l'expédition du *sheykh* almohade de Tunis Abū Zakariyyā' Ibn al-Lihyani au sud de l'Ifrīqiya a été préparée pour venir au secours des Berbiers conquis par les Catalans. Le périple de l'émir hafside l'a conduit ensuite à Ghumrasin, qu'il a choisi comme camp militaire en 706/1306.

Nous avons eu de renseignements sur la relation qui régit le pouvoir makhzenien et les communautés ibadites durant plus d'un siècle. Un *modus vivendi* a été établi entre le pouvoir et les minorités ibadites (706-809/1306-1406-7). La campagne de Abū Fāris représente un tournant dans la relation entre le

pouvoir et la minorité ibadite. Outre l'intervention hafside dans l'île de Jerba, le sultan a préparé une campagne à la fois militaire et religieuse, pour investir les montagnes de Matmata-Demmer et Djebel Nafūsa.

Difficultés économiques, prosélytisme malékite et reconversion ibadite

Ce long processus d'évolution socio-politique s'est accompagné d'une évolution de la vision de l'autre. Une certaine tolérance s'est instaurée entre les parties en présence. Désormais, la *rihla* des ibadites ne concernait pas seulement Oman, mais également les autres grands foyers culturels tels que Le Caire, Cordoue et Tunis. Face aux dangers multiples qui les guettaient (guerres, expéditions et prosélytisme) et aux différents courants d'acculturation, le credo ibadite a sans doute connu un renouvellement.

Cela n'a pas empêché l'accélération du rythme de passage de l'ibadisme au malikisme dans les moments critiques. La pression orthodoxe en faveur de la conversion de ces minorités a souvent coïncidé avec des périodes de crise et de mutations politiques et socio-culturelles, accompagnées d'expéditions militaires. Outre les conversions au malékisme qui remontent au XII<sup>e</sup> siècle, l'émir hafside Ibn Lahyāni s'est fait accompagner de savants qui essayaient de répandre le malikisme dans les régions ibadites. La conversion de certaines zones du Djebel Nafūsa au malékisme (*hashwiyya*), entre autres le village de Jitāl, remonterait à cette période. Les polémiques auxquels participaient les savants du makhzen hafside précédaient souvent des batailles. Durant les campagnes organisées par le sultan Abū Fāris en direction du sud-est de l'Ifrīqiya, les controverses (*munāzarāt*) entre les ibadites et les sunnites se sont multipliées.

D'autres discussions, dans lesquelles le pouvoir n'était pas impliqué, se déroulaient parfois dans une ambiance calme, caractérisée par la paix et la tolérance, même si elles prenaient l'aspect de répliques assez violentes à l'écrit, telles que celle de Shammākhī à Sūla al-Ghadāmī.

En conséquence, les périodes d'apogée de l'état hafside ont connu un recul de la communauté ibadite, que les difficultés du commerce transsaharien et la perte de son autonomie économique ont conduite à émigrer en masse vers les grandes villes du nord (Tunis, Constantine et Bougie).

**Allaoua Amara, Université Abdelkader (Constantine)**

amara.allaoua@yahoo.fr

Allaoua Amara est l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire du Maghreb central et l'un des médiévistes algériens les plus actifs. Après un doctorat à la Sorbonne consacré à l'histoire des Ḥammādides (2004), où il croisait données textuelles et matérielles, ses recherches se sont diversifiées. Parmi ses centres d'intérêt figurent l'histoire du peuplement et des structures sociales, mais aussi l'étude du processus d'islamisation et de diffusion du mālikisme au Maghreb. Il est membre de l'équipe Maghribadite.

### **L'ibadisme et la malikisation du Maghreb central : étude d'un processus long et complexe (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)**

Quelques années après l'annexion du Maghreb au califat de Damas, cette région accueillit progressivement les principales tendances de l'islam. Bien qu'une grande partie de l'Ifrīqiyya soit restée fidèle à la tendance qui allait former un peu plus tard le sunnisme, les territoires occidentaux du Maghreb, à savoir le Maghreb extrême (al-Aqṣā) et le Maghreb central (al-Awsaṭ) constituèrent une terre propice pour la propagation des tendances hostiles aux califats omeyyade et abbasside. Dans le Maghreb central, quatre tendances s'imposèrent inégalement. La première fut formée par l'ibādisme qui trouva un écho favorable parmi les communautés pastorales des zones steppiques et des Hauts-plateaux. Ces territoires méridionaux étaient entourés dans le Nord par des communautés agricoles largement favorables aux ṣi'ismes zaydīte et isma'īlite. Deux siècles après ce premier épisode, les mêmes territoires basculèrent vers le sunnisme mālikite. Mon objectif est d'étudier ce processus, c'est-à-dire le passage en masse, dans l'intérieur du Maghreb central, de communautés très majoritairement ibadītes au malikisme.

La lecture des sources narratives, descriptives et juridiques permet d'établir un tableau fixant les principales périodes de la disparition de l'ibādisme dans cette région. Une première est située au X<sup>e</sup> siècle, lorsque les Fatimides mirent à sac la ville de Tāhart et organisèrent des expéditions de pacification, entraînant un exode massif vers les régions oasiennes, le Maghreb extrême et al-Andalus. Ainsi, plusieurs communautés des Zanāta quittèrent le Zāb et d'autres rallièrent la cause omeyyade, entraînant un premier passage au mālikisme. Une deuxième période, identique à la première, voit les Ḥammādides embrasser le mālikisme et jouer un rôle important dans la transformation du paysage religieux. Ils mettent fin à

l'ibādisme du Hodna à la suite de la fondation de leur capitale, la Qal'a des Banī Ḥammād, sur le territoire des ibādites 'Aḡīsa. Cette politique fut soutenue par les juristes malikītes qui allaient progressivement contrôler la vie religieuse des principales villes du Maghreb central.

La troisième période est moins connue. Elle coïncide avec l'arrivée en masse des tribus hilālennes. Les territoires des Zanāta ibādites furent alors infestés par les Hilālens, qui chassèrent les habitants ou les réduisirent en esclavage. Une transformation sociale peut alors être constatée dans plusieurs régions. Les *quṣūr* hilālens remplacent les villages autochtones et le pays des Zanāta cède la place à celui des Riyyāh hilālens. On ne connaît rien de la doctrine des Hilālens. Cependant, des éléments de réponse sont possibles à partir du XIV<sup>e</sup> siècle lorsque ces derniers adoptèrent le mālikisme sous l'impulsion des courants mystiques. Le sort des communautés ibādites (nukkārites essentiellement) est mal connu, car elles n'ont pas laissé de traces écrites. Cependant, la présence de toponymes renvoyant aux ibādites de l'Atlas saharien dans le nord du Maghreb central (à l'image de Amzāta, de Mastāwa, de Hawwāra et de Sadrāta ou Isdrātan) pourrait apporter quelques éléments de réponse à la grande question de la disparition de l'ibādisme dans cette région.

**Moez Dridi, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris)**  
mue70@yahoo.com

Moez Dridi travaille actuellement à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, où il participe au projet dirigé par Christian Mueller de mise en place d'une base de données sur les documents arabes légaux des VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Il a soutenu en 2009 une thèse de doctorat sur *La rive orientale de la péninsule Arabique aux premiers siècles de l'islam : entre système tribal et dynamisme commercial*. À ce titre, il a largement puisé dans les ressources des textes ibadites d'Oman. Il fait partie du programme Maghribadite.

#### **La communauté ibadite entre l'Orient et l'Occident musulmans (III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle) : trame d'une histoire d'échanges et construction identitaire**

Dans ces deux mondes éloignés et néanmoins liés par la circulation et le transfert des savoirs et des biens culturels et matériels, l'étude de la régularité et de l'intensité des échanges entre Orient et Maghreb ibadites font l'objet de notre recherche. Dans les sources interrogées, nous avons recueilli des témoignages sur l'importance de l'échange entre les membres des deux communautés. Si la liste des produits exportés, notamment d'Oman vers le Maghreb, reste à enrichir sur la base de documents nouveaux, en revanche les données sur les acteurs qui ont participé à ces activités contiennent des éléments d'information que nous nous attacherons à interpréter dans le cadre de ce projet.

Les aspects de la science et les vecteurs de sa transmission suivent deux schémas : vertical, où la transmission suit la chronologie des témoignages qui sont parvenus jusqu'à nous, et horizontal – dans ce cas : géographiquement et sociologiquement –, ce qui implique un fort ancrage régional ainsi qu'un réseau serré de relations personnelles. Ce dynamisme de la transmission suppose de continuel va-et-vient d'hommes et d'idées entre les membres de la communauté ibadite.

Il est important dans ce cadre de savoir que les membres de la communauté ibadite étaient relativement peu nombreux, ce qui les rendait plus proches les uns des autres et donne plus de valeur aux informations transmises. Les faits, les paroles et les attitudes étaient scrupuleusement transmises d'une génération à une autre et c'est le savoir accumulé durant les deux premiers siècles avec un constant souci de précision qui a permis par exemple aux oulémas ibadites du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle de reconstituer l'histoire des faits du passé. Ainsi les transmetteurs sont-ils les garants de l'authenticité du contenu de la matière transmise.

Notre premier objectif consiste à étudier les mécanismes de transmission plutôt que le contenu de la matière transmise. Il ne peut être mené à bien sans se poser la question de savoir dans quelle mesure les transmetteurs nous ont légué les textes sans modifications. Nous devons donc examiner les écrits ibadites, particulièrement ceux des deux premiers siècles. Sont-ils transmis sans être modifiés ou bien le poids de l'évolution historique et intellectuelle, des courants politiques et religieux ont-ils fait privilégier tel ou tel texte considéré comme fondateur ? Les textes tels qu'ils nous sont parvenus comportent-ils des additions tardives ou des interprétations, des ajouts ou des corrections ? En résumé, la question sera de connaître leur degré de fidélité à l'original.

En reconstruisant les textes - théologiques et juridiques en particulier - qui n'ont été fixés par écrit qu'à la fin du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, nous voulons démontrer qu'ils se diversifiaient inéluctablement au fur et à mesure

que la société devenait plus complexe. C'est cette relation ambiguë entre la naissance du texte, son développement et son itinérance que nous mettrons en valeur.

#### **CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES**

**Maribel Fierro, CCHS-CSIC**

maribel.fierro@cchs.csic.es

Maribel Fierro est une spécialiste renommée de l'histoire d'al-Andalus et du Maghreb médiévaux. Elle s'est tout particulièrement penchée sur les hérésies en al-Andalus et sur la construction de l'orthodoxie, ce qui est d'ailleurs l'un des thèmes principaux du projet européen qu'elle dirige actuellement (KOHEPOCU, « Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West, 8th-15th c. »). Elle s'intéresse aussi beaucoup aux idéologies politiques et religieuses, et ses recherches sur les Almohades font référence (*The Almohad revolution. Politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*, Ashgate Variorum, 2012).