



HAL
open science

Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Taqaḥfī: entre histoire et littérature

Mohamed Saad Eddine El Yamani

► **To cite this version:**

Mohamed Saad Eddine El Yamani. Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Taqaḥfī: entre histoire et littérature. Littératures. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2014. Français. NNT : 2014INAL0027 . tel-01384981

HAL Id: tel-01384981

<https://theses.hal.science/tel-01384981>

Submitted on 20 Oct 2016

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

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

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CERMOM, EAD 4091

THÈSE

présentée par

Mohamed Saad Eddine EL YAMANI

soutenue le 13 décembre 2014

pour obtenir le grade de Docteur de l'INALCO

Discipline : Littératures et civilisations

Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Ṭaqafī :

entre histoire et littérature

Thèse dirigée par :

Madame Viviane COMERRO-DE PREMARE Professeur des universités, INALCO

RAPPORTEURS :

Monsieur Mohamed BAKHOUCHE Professeur des universités, Université d'Aix-Marseille

Madame Brigitte FOULON Maître de conférences (HDR), Université de Paris 3

MEMBRES DU JURY :

Monsieur Mohamd BAKHOUCHE Professeur des universités, Université d'Aix-Marseille

Monsieur 'Abdallah CHEIKH-MOUSSA Professeur des universités, Université de Paris 1

Madame Viviane COMERRO DE PRÉMARE Professeur des universités, INALCO

Madame Brigitte FOULON Maître de conférences (HDR), Université de Paris 3

Monsieur Mohamed MAOUHOUB Professeur, Université Kadi Ayyad Marrakech

Remerciements

Arrivé tardivement, ce travail a connu parfois des soubresauts et des hésitations, mais également parfois des joies.

Plusieurs personnes m'ont apporté leur aide directement ou indirectement jusqu'à son point final.

Madame Viviane Comerro de Prémare a su toujours se rendre disponible. Elle dissipait mes craintes et me poussait à mettre au clair certaines intuitions. Je la remercie tout autant pour son amitié que pour la rigueur qu'elle m'a aidé à acquérir tout au long de cette période.

Madame Brigitte Foulon, Messieurs Mohamed Bakhouch, 'Abd allah Cheikh-Moussa et Mohamed Maouhoub m'ont fait l'honneur de participer au jury de cette thèse. Qu'ils en soient vivement remerciés

Ma femme Mounia et mes enfants Ismaël et Yahya ont dû parfois subir les contrecoups des épreuves endurées et se sont plus que souvent montrés très patients avec moi. Je ne saurai assez les remercier pour leur dévouement.

Je dédie ce travail également à mes parents et à mes frères et sœur, pour leurs encouragements continuels.

Je remercie vivement mes anciens collègues de la Bibliothèque de l'IMA, qui m'ont rendu plus de services qu'il n'en faut.

Introduction

Mon intérêt personnel pour le personnage du tyran dans la littérature arabe est double. Il est littéraire, mais aussi politique. Au plan politique, étant donné mes origines, je ne pouvais pas ne pas m'interroger sur les régimes en place dans la majorité des pays arabes.¹ En dehors de la terreur, de quelle légitimité disposent-ils ? Dans quelle mesure la religion leur servait-elle d'alibi ? N'étant pas politologue, mon intérêt pour la littérature a pris le dessus. Parti de l'impression que quelques romans arabes contemporains ont réussi à saisir avec une grande originalité le personnage du dictateur musulman, en s'appuyant sur les ressources de la littératures arabe classique (en particulier *Zayni Barakat*² et *La mystérieuse affaire de l'impasse Zaafarāni*³ de Gamal Ghitany, ou *Le calife de l'épouvante* de Bensalem Himmich⁴), à en actualiser les traits, en s'inspirant d'œuvres médiévales avec lesquelles ils ont établi un dialogue intertextuel fertile, j'ai orienté mon travail vers les textes arabes plus anciens, afin d'y étudier le portrait du tyran depuis les origines de cette littérature. Ma recherche s'est alors arrêtée sur al-Ḥağğāğ b. Yūsuf al-Ṭaqafī (661-714).

Le travail que je me suis donc proposé de réaliser s'inscrit par la force des choses à la croisée des chemins entre histoire et littérature. Cette orientation m'a été facilitée par le chevauchement qui a longtemps existé entre ces deux domaines que sont l'histoire et l'*adab*. Ainsi trouvera-t-on dans les œuvres historiques et dans les grandes anthologies littéraires de nombreux récits identiques, mais dont le traitement s'inscrit dans des visées différentes.

La littérature arabe classique offre de nombreux exemples de tyrans. Mais le choix du personnage d'al-Ḥağğāğ n'a pas été difficile, étant donné qu'il représente dans la mémoire arabe la figure du tyran par excellence. On peut même dire qu'il en est l'archétype aussi bien politique que religieux.

¹ Ce travail a été commencé bien avant le Printemps arabe de 2011.

² Ġamāl al-Ġīṭānī, *Al-Zaynī Barakāt*, Maktabat Madbūlī, Le Caire, 1975.

Traduction française de Jean-François Fourcade, éditions du Seuil, 1985.

³ Ġamāl al-Ġīṭānī, *Waqā'i 'ḥārat al-Za'farānī*, Maktabat Madbūlī, Le Caire, 1985.

Traduction française de Khaled Osman, Editions Sindbad, Arles, 1997.

⁴ Sālim Ḥimmiš, *Mağnūn al-ḥukm*, Riyāḍ al-Rayyis li-l-kutub wa-l-Našr, Londres, 1990.

Traduction française de Mohamed Saad Eddine El Yamani, éditions du Serpent à plumes, Paris, 1999.

Al-Ḥaḡḡāḡ n'a pas accédé au poste suprême de calife, mais il n'en a pas moins joui d'un grand prestige auprès des califes Umayyades. Né à al-Ṭā'if, non loin de la Mekke, il gravira toutes les marches du pouvoir, jusqu'à devenir le célèbre puissant gouverneur que l'on connaît. La lecture des chroniques historiques que nous avons consultées jusqu'à maintenant offre un portrait négatif, celui d'un gouverneur sanguinaire et impitoyable. Il a déclaré une guerre sans merci à 'Abdullāh b. al-Zubayr – fils de l'un des compagnons du Prophète et de Asmā' bint Abī Bakr –, qui se refusait à reconnaître la légitimité umayyade et s'était proclamé calife dans le Ḥiḡāz. Les chroniqueurs rapportent également de nombreux récits relatifs à sa répression impitoyable de toutes les révoltes contre le pouvoir califal. Selon les chiffres avancés par certains récits, le nombre de ses victimes aurait atteint plusieurs dizaines de milliers de musulmans.

Toutefois, depuis sa première apparition sur la scène politique, en Égypte, (en 72 de l'hégire) al-Ḥaḡḡāḡ a été un combattant infatigable de la cause umayyade. Jalonnée de guerres, sa vie tout entière aura été vouée à pacifier pour eux les terres en rébellion ou celles nouvellement conquises.

Après avoir mis un terme au pouvoir zubayride du Ḥiḡāz, il sera désigné gouverneur de la partie orientale de l'empire musulman par le calife 'Abd al-Malik b. Marwān, avec pour objectif d'y éteindre les rébellions kharijites puis, peu de temps plus tard, les révoltes qu'a connues le monde musulman durant près d'une décennie. Il usera de ruse, de sagacité, mais surtout, comme le soulignent ses détracteurs, d'une violence inouïe, au point que le calife, pour calmer les rebelles irakiens, fut sur le point de le révoquer.

Ainsi se dessine l'image de l'homme d'État honni, que l'on doit se garder d'imiter. Se plaçant du point de vue de la piété musulmane, les historiens et les auteurs d'*adab* de l'époque médiévale rappellent de nombreux récits soulignant son impiété. Lors du siège qu'il a établi sur la Mekke, en 73, il s'est livré à des actes d'une cruauté extrême ; il n'a pas hésité à bombarder la Ka'ba, en dépit du caractère sacré de ce lieu. Par ailleurs, plusieurs chroniqueurs rappellent un hadith attribué au Prophète qui prédisait que la tribu de Ṭaqīf (dont al-Ḥaḡḡāḡ est originaire) donnerait naissance à deux des personnages les plus controversés du premier siècle de l'islam : un imposteur et un homme sanguinaire. Plus tard, le premier fut identifié comme étant al-Muḥtār b Abī 'Ubayd, tandis qu'al-Ḥaḡḡāḡ fut considéré comme le second.

On le voit bien, dès les premiers écrits qui ont traité d'al-Ḥaḡḡāḡ, son portrait oscillait entre deux pôles : le politique et le religieux. A quelles nécessités répondait alors le portrait du *ṭāḡiyya*, du tyran, tel qu'il se dégage des nombreuses sources sur lesquelles nous avons travaillé ? Pourquoi les historiens médiévaux lui ont-ils consacré une place aussi importante, au point d'éclipser les califes au service desquels il était ? Ce portrait s'est-il fixé dès les premiers textes ou a-t-il évolué avec le temps ? Quels sont les aspects négatifs qui se sont maintenus tout au long de plusieurs siècles d'écriture historique ? Et quels sont aussi les aspects positifs que nombre d'historiens médiévaux

ont évoqués ? Quelles sont les différentes lectures idéologiques ou morales qui ont guidé de telles démarches ? Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles nous avons tenté de répondre dans notre recherche.

Pour ce faire, de nombreux documents appartenant à différents genres littéraires étaient à notre disposition. Or, comme les matériaux primitifs ayant servi à l'écriture de l'histoire de cette période mouvementée de l'empire musulman n'existent plus, nous nous sommes retrouvé face à des *textes déjà élaborés*. C'est-à-dire où l'ensemble des personnages, au premier rang desquels al-Ḥaǧǧāǧ, n'y sont plus que des représentations scripturaires dont il s'agissait d'appréhender l'agencement et les significations profondes. Notre souci premier ne sera donc pas de rechercher la véracité des *faits*. Certains *événements*⁵ sont décrits parfois de façon contradictoire d'un auteur à l'auteur, voire par le même auteur⁶. D'ailleurs, certains historiens étaient conscients de l'existence de faux *aḥbār* ou de façon plus générale de versions différentes du même *événement*. Ainsi le traditionniste du XIV^e siècle, Ibn Kaṭīr, dans sa notice biographique sur al-Ḥaǧǧāǧ, impute-t-il à ses nombreux ennemis en particulier shiites, la masse de récits dépréciatifs le concernant.

L'histoire, pour reprendre la fameuse phrase de Borges, est l'art de prophétiser le passé. L'historien a donc entre les mains un matériau brut ou déjà travaillé, dont il oriente la lecture selon ses visées esthétiques, idéologiques ou morales. Notre approche du personnage d'al-Ḥaǧǧāǧ est donc avant tout littéraire. Nous espérons toutefois en appréhender, ne serait-ce que partiellement, la dimension historique. De nombreux travaux théoriques nous ont aidé dans notre démarche, au premier rang desquels les œuvres de Paul Ricoeur et Hayden White et qui s'inscrivent pleinement dans ce questionnement. Dans *Metahistory*, ce dernier avance que le texte historique est avant tout une construction verbale, sujette donc à la critique narratologique, poétique et idéologique.

La mise en intrigue qui préside à tout écrit historique est à la base de toute explication en histoire. C'est donc cette lecture des *événements* qui permet à l'historien de créer, pour ne pas dire inventer, un début, un milieu et une fin à son récit, afin que l'événement devienne compréhensible au lecteur de son texte. D'où le recours fréquent à différents procédés rhétoriques, entre autres, à la métalepse et à la prolepse. Paul Ricoeur a pour sa part insisté, dans son étude de la *Poétique* d'Aristote, sur le lien entre narration et éthique. Composer l'intrigue revient, selon lui, à « faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier ».

Concernant les textes historiques arabes – ceux qui sont ici à l'étude – les auteurs ont recouru dans le cas d'al-Ḥaǧǧāǧ au rêve, au présage, à une naissance maléfique ou à une généalogie maudite. Ce qui leur permettra d'élaborer une écriture satirique, permettant de palier l'explication

⁵ Nous faisons ici la distinction entre *événement* et *fait*. Ce dernier étant l'événement élaboré littérairement.

⁶ Le soupçon de forgerie à propos des périodes conflictuelles ne touche pas seulement des événements mondains, il concerne également le Hadith, l'une des sources de la loi islamique. Les ouvrages traitant des *mawḏū'āt* « faux hadith attribués au Prophète » sont nombreux.

morale. D'où, pensons-nous la pertinence de l'approche méthodologique que nous avons adoptée, et dont nous expliquons les fondements dans la première partie de cette étude. Après une revue des débats qui ont agité les études historiographiques à la suite du *Linguistic turn*, nous nous interrogeons sur l'opportunité de l'application de l'analyse littéraire aux textes historiques arabes classiques et sur leur proximité avec ce qu'il est convenu d'appeler les anthologies d'*adab*.

Pour éprouver notre démarche, qui est, d'une part, une analyse littéraire d'*aḥbār* isolés, mais aussi de leur agencement au sein des différents récits, notre choix s'est porté sur quelques-uns parmi les textes les plus anciens : *Ansāb al-ašraf* d'al-Balāḍurī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī, *Murūğ al-dahab* d'al-Mas'ūdī. Leur étude a donné lieu aux quatre parties qui suivent.

Une précision est à apporter ici. Nous voulions au départ nous interroger sur les différences de traitement du personnage d'al-Ḥağğāğ d'un auteur à l'autre, et donc consacrer une partie indépendante à chacun d'eux. Mais, après une lecture approfondie de leurs œuvres, nous avons réalisé que, non seulement ces différences étaient notables, mais que la présence d'al-Ḥağğāğ n'y jouait pas le même rôle. Ce qui nous a amené à réorienter la problématique première de notre recherche et à nous interroger de façon plus particulière sur l'écriture historique de chacun de nos auteurs. Ainsi pourra-t-on se rendre compte que notre première partie consacrée à al-Ṭabarī, si elle permet de saisir quelques-uns des traits de la figure d'al-Ḥağğāğ, est surtout constituée par une analyse de l'approche historiographique du grand compilateur pour la période concernée. Et cela de par la nature même des textes étudiés car, bien qu'il soit fortement présent tout au long des vingt années de son pouvoir (75-95 de l'hégire), al-Ḥağğāğ ne constitue pas le personnage central de sa narration. Nous verrons que, pour al-Ṭabarī, le puissant gouverneur d'Iraq est en fait un protagoniste, certes important, mais un protagoniste parmi tant d'autres qui ont fait l'histoire de la seconde moitié du premier siècle de l'hégire. Nous verrons qu'il construit sa causalité historique sur la consécution chronologique des événements.

Al-Balāḍurī, par contre, déploie deux formes d'écriture historique : d'une part, la chronologie, où il rejoint partiellement al-Ṭabarī ; de l'autre, la biographie, puisqu'il consacre une notice importante du dernier volume de son livre à al-Ḥağğāğ. La causalité est alors fondée sur l'exemplarité du personnage. C'est pourquoi nous avons consacré deux parties indépendantes à cet auteur.

L'œuvre d'al-Mas'ūdī a ceci d'original qu'elle inscrit le personnage d'al-Ḥağğāğ dans le conflit de légitimité entre Umayyades et 'Alides. En outre, contrairement à al-Ṭabarī et al-Balāḍurī, l'auteur intervient directement dans les textes qu'il donne à lire, par des commentaires personnels sur al-Ḥağğāğ.

La dernière partie de notre travail constitue un contrepoint plus littéraire à ce qui précède en s'appuyant sur trois œuvres non historiques : *al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih, *al-Bayān wa-l-*

tabyīn d'al-Ġāhiz et le *Kitāb al-Miḥan* d'Abū al-'Arab al-Tamīmī. De nouveau, nous retrouvons trois approches différentes. Bien que son livre soit une anthologie d'*adab*, Ibn 'Abd Rabbih y aborde le personnage d'al-Ḥaġġāġ d'une manière très proche de celle d'al-Mas'ūdī, et ce, en dépit de sa proximité avec la cour umayyade de Cordoue. Dans le livre d'al-Ġāhiz, nous avons une présentation moins tranchée que dans d'autres œuvres médiévales. Etant donné la nature de l'œuvre, al-Ḥaġġāġ y est dévoilé plutôt par ses propos que par ses actes. Son portrait se révèle alors moins négatif que chez Ibn 'Abd Rabbih. Enfin, le livre d'al-Tamīmī, qui n'est pas à proprement parler une œuvre d'*adab*, mais que l'on pourrait ranger dans les traités de martyrologie, dépeint l'action d'al-Ḥaġġāġ comme une épreuve à laquelle Dieu soumet les hommes vertueux. Nous nous retrouverons ici avec une écriture profondément légendaire.

Si le personnage d'al-Ḥaġġāġ est présenté le plus souvent de manière négative dans les différentes œuvres que nous avons étudiées, il dispose toutefois de certains traits plutôt positifs, en particulier son art rhétorique ou son dévouement total aux califes umayyades.

Dans la conclusion de notre travail, et à la lumière des résultats que nous avons obtenus, nous reviendrons sur la relation entre l'élite savante et les détenteurs du pouvoir. Dans ce débat que nous avons déjà ébauché dans notre premier chapitre, nous considérons que, contrairement à l'idée largement répandue selon laquelle les califes 'abbasides auraient imposé une lecture « canonique » de l'histoire, les auteurs disposaient d'une autonomie bien plus grande que l'on ne l'imagine, et que leurs œuvres traduisent justement cette ambiguïté.

P. S. : Etant donné le nombre important d'événements étudiés, nous en avons joint en annexe un résumé qui facilitera leur lecture.

Première partie : Du dialogue entre histoire et littérature

De la rigueur de la science

... Dans cet Empire, l'Art de la Cartographie parvint à une telle Perfection que la Carte d'une seule Province occupait une Ville et la Carte de l'Empire toute une Province. Avec le Temps, ces Cartes Démesurées ne donnèrent plus satisfaction et les Collèges de Cartographes levèrent une Carte de l'Empire, qui avait le Format de l'Empire et qui coïncidait point par point avec lui. Moins portées sur l'Étude de la Cartographie, les Générations Suivantes comprirent que cette Carte Dilatée était Inutile et, non sans Impiété, elles l'abandonnèrent à l'Inclémence du Soleil et des Hivers. Dans les Déserts de l'Ouest, subsistent des Ruines en lambeaux de la Carte, habitées par des Animaux et des Mendiants. Dans tout le Pays, il n'y a plus d'autres reliquats des Disciplines Géographiques.

Suárez Miranda, *Viajes de Varones Prudentes*,
Liv IV, chap. XLV, Lérida, 1658⁷

Je me suis permis d'introduire ce travail par cette longue citation de Jorge Luis Borges, car elle me semble résumer à la perfection les tensions qui travaillent la problématique que je me propose d'aborder : à savoir le portrait d'al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Ṭaqafī tel que nous l'ont conservé les chroniques historiques, mais aussi bien les recueils d'*adab* que certains poètes qui lui étaient contemporains.

Le portrait de ce puissant gouverneur umayyade occupe en effet une place importante dans l'œuvre d'al-Ṭabarī ou celle d'al Mas'ūdī. Et il est rare d'ouvrir une anthologie d'*adab* sans tomber sur un ou plusieurs *aḥbār* dont il est le protagoniste. Mais les traits qui se dessinent à partir de ces lectures sont parfois contradictoires ; ils permettent du coup aux auteurs contemporains⁸ qui ont écrit sur lui de mettre en avant, selon leurs choix idéologiques ou moraux, tantôt ses vertus, tantôt

⁷ Jorge Luis Borges, *L'auteur et autres textes*, trad. Roger Caillois, Gallimard, Paris, 1982. p. 199.

⁸ La première biographie contemporaine est due à Jean Périer : *Vie d'Al-Ḥadždjādī ibn Yousof : 41-95 de l'hégire, 661-714 de J.- C., d'après les sources arabes*, Librairie Emile Bouillon, Paris, 1904.

ses travers. Pour les uns, il est le tyran, *al-ṭāḡiyya*⁹, pour d'autres, il aurait été diffamé par les historiens et littérateurs médiévaux, d'où le titre d'*al muftarā 'alayh*¹⁰ « le diffamé », qu'ils ont accolé à son nom et qu'il s'agirait de réhabiliter, ou tout du moins dont il faudrait rétablir avec « impartialité » les bons et les mauvais côtés.

Le travail que nous nous sommes proposé ne vise bien entendu aucune de ces deux démarches ; nous n'étudierons pas les travaux qui nous ont précédé. Notre visée s'inscrit dans un cadre interdisciplinaire, où interviendront aussi bien l'histoire, la littérature et la biographie. Ce qui nous importe au premier chef sera un travail interprétatif des sources aussi bien historiques que littéraires qui nous ont gardé un nombre important d'*ahbār* sur al-Ḥaḡḡāḡ.

C'est pourquoi – en insistant sur le caractère interprétatif de notre travail – nous l'avons ouvert par cette courte nouvelle de Borges, que nous avons citée *in extenso*, parce que, comme nous le disions, elle nous semble résumer les débats qui ont commencé dans les années 70 autour de l'écriture historique et du statut de l'histoire. Nous synthétisons dans ce chapitre les grandes lignes de ces débats, dans un premier temps, pour ensuite les inscrire dans le cadre de l'historiographie arabe.

Que nous dit donc la nouvelle de Borges ? Avant de tenter de répondre à cette question, rappelons que notre invocation n'est pas à mettre seulement sur le compte du grand intérêt de l'écrivain argentin pour la culture arabe, mais aussi sur l'ironie postmoderne avant la lettre qui imprègne une bonne partie de ses écrits.

Ainsi, le texte qui nous est présenté est un apocryphe, dont l'auteur serait un certain Suárez Miranda et serait extrait d'un livre publié à Lérida, en Espagne. Avant que le texte prenne définitivement place dans *El Hacedor*, il était paru en revue en 1946 sous le pseudonyme B. Lynch Davis (pseudonyme commun à Borges et à Adolfo Bioy Casares).

Cet artifice du pseudonyme et des textes apocryphes maintes fois utilisé par Borges n'est pas une nouveauté en soi (Cervantès n'a-t-il pas acheté le manuscrit du *Quichotte* auprès d'un certain Sid Ahmad Ben Ali ?). Al-Ġāḥiẓ lui-même aurait recouru à un tel subterfuge, non pas pour des visés esthétiques, semble-t-il, mais pour éviter la vindicte d'écrivains jaloux qui risqueraient d'attiser la colère du commanditaire de son ouvrage ?

⁹ 'Abd al-Laṭīf Šarāra, *Al-Ḥaḡḡāḡ : ṭāḡiyyat al-'arab*, Dār al-Makšūf, Beyrouth, 1950.

Voir aussi : Maṣṣūr 'Abd al-Ḥakīm, *Al-Ḥaḡḡāḡ : ṭāḡiyyat Banī Umayya*, Dār al-kitāb al-'arabī, Le Caire-Damas, 1910.

¹⁰ Maḥmūd Ziyāda, *Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī raḥimahū al-Lāh, al-muftarā 'alayh*, Dār al-salām, Le Caire, 1995.

Voir aussi, Maḥmūd al-Ġūmard, *Al-Ḥaḡḡāḡ, raḡul al-dawla al-muftarā 'alayh*, Maṣṣūrāt maṭba'at al-adīb al-baḡdādiyya, Bagdad, 1985.

Ou encore : Abū 'Abd al-Raḥmān Ġamāl b. Maḥmūd b. Maḥmūd, *Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : mā lah" wa-mā 'alayh*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2004.

Iḥsān Šidqī al-'Amad, *Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : ḥayātuh wa-ārā'uh al-siyāsiyya*, **Dār al-Ṭaqāfa, Beyrouth, 1973.**

Deuxième élément d'importance dans la nouvelle de Borges est que c'est une reprise du thème de la carte, tel qu'on le retrouve chez Lewis Carroll dans *Sylvie et Bruno*¹¹.

On peut en déduire que la poétique de l'écriture borgésienne nourrie de nombreuses intertextualités s'inscrit résolument dans la réécriture ou la réinterprétation qui tente d'éclairer des zones obscures dans l'hypotexte qui lui a servi de base, et pour mettre en évidence l'indécidabilité de ces interprétations, autrement dit la non existence d'une vérité définitive.

C'est cette question de la représentation qui nous semble-t-il opère comme artifice et comme volonté de dominer le réel. Après la première partie où la « Carte d'une seule province occupait toute une ville et la Carte de l'Empire toute une province » vient le temps de la Démesure lorsque « les cartographes levèrent une carte de l'Empire, qui avait le Format de l'Empire et qui coïncidèrent avec lui, point par point ». Mais cette volonté de puissance illusoire ne trouve pas écho auprès des « Générations Suivantes » de Cartographes.

A quoi bon, en effet, une carte de l'Empire qui aurait les mêmes dimensions que l'Empire lui-même ? Quel effort doit-on fournir lorsqu'on est en un point et que l'on veuille se renseigner sur un point très éloigné de celui-ci ?

L'illusion de la représentation qui croit nous offrir une carte coïncidant point par point avec le territoire de l'Empire n'est-elle pas en fin de compte une reproduction bidimensionnelle d'une réalité spatiale à trois dimensions ?

C'est peut-être pour cette raison que les Générations Suivantes ont délaissé les Ruines subsistantes de cette Carte qui sont « habitées par des Animaux et des Mendiants ».

A quoi sert en effet cette carte si elle ne permet pas à celui qui la consulte une meilleure compréhension du réel ? La tentation de l'exactitude ne serait-elle pas en fin de compte illusoire ? Croire naïvement que le langage reproduit à l'identique ce qu'il décrit en le mettant à nu, ne le voile-t-il pas au contraire ?

C'est ici que l'interrogation philosophique de Borges sur les dangers de la reproduction mimétique rejoint les débats autour de la connaissance historique qui ont émaillé les dernières décennies.

1. La question de l'écriture de l'histoire à l'époque contemporaine

Paul Ricœur dans sa somme, *Temps et Récit*¹², qui est une exploration philosophique sur le rôle du récit et plus généralement du texte – pour essayer de sortir le temps de son aporie entre temps phé-

¹¹

Lewis Carroll, *Sylvie et Bruno*, trad. Fanny Deleuze, Seuil, Paris, 1972, p. 333.

¹² Paul Ricœur, *Temps et Récit*, [1983-1985], éditions du Seuil, collection Points, Paris, 1991, 3 volumes.

noménologique et temps cosmique – définit le Récit comme « étant le gardien du temps »¹³, c'est grâce au récit que la discordance de l'expérience humaine finit par trouver la concordance et donc l'intelligibilité.

Pour ce faire, Ricœur propose son concept de triple Mimésis pour répondre à cette aporie du temps. La Mimésis I correspondrait à la préfiguration de l'expérience ; la Mimésis II est sa configuration par l'auteur qui permet de passer de l'événement au fait, de l'expérience au récit ; la Mimésis III est la refiguration du récit par le lecteur¹⁴. C'est dans ce cadre que Ricœur inscrit la différence la plus importante entre histoire et fiction – toutes deux incluses par lui plus largement dans la littérature.

Le mouvement de configuration de l'un et de l'autre genre obéit à deux opérations qui seraient opposées. Alors que l'histoire s'appuierait sur l'expérience individuelle pour l'inscrire dans un horizon universel et donc inscrirait le temps individuel dans ce temps cosmique, en s'appuyant sur l'archive, la trace, le temps calendaire, la fiction en recourant à l'imagination, proposerait des expériences fictives du temps, montrant du même coup les limites de la méditation philosophique sur le temps et comme mettant à nu son caractère aporétique définitif.

De ces trois mouvements constituant la triple Mimésis c'est le premier – Mimésis I – qui apparaît comme le plus problématique. Si Mimésis II affirme clairement et sans la moindre ambiguïté, le travail humain de configuration qui convertit l'action humaine en action narrative, que Mimésis III met en jeu la réception de l'œuvre configurée en récit par un lecteur ou un récepteur de l'œuvre qui est déjà achevée au terme du 2^e mouvement, qu'en est-il de Mimésis I ? C'est ici que la définition de Ricœur laisse planer l'ambiguïté : l'action humaine est-elle déjà préfigurée narrativement : autrement dit, a-t-elle déjà des traits narratifs qui permettent à l'auteur de faire le pas vers le deuxième mouvement ? Ou n'est-elle que chaos et indétermination auxquels le travail de configuration donne une forme narrative et donc l'intelligibilité ?

C'est à ce stade – celui de Mimésis I – que nous pouvons avancer les deux propositions antagonistes sur l'expérience humaine, celle de David Carr¹⁵, qui semble déjà convaincu que l'expérience humaine est déjà figurée narrativement, alors que pour Hayden White – à la suite de Louis Mink¹⁶ et d'Arthur Danto¹⁷ – l'expérience humaine n'est qu'un chaos informe. Le travail de l'auteur permet alors à cette expérience d'accéder à l'intelligibilité. Si, comme le pense Carr, l'action hu-

¹³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. 3, p. 435.

¹⁴ Sur la triple Mimésis, voir, *Temps et récit*, vol. 1, chapitre 3, pp. 105-169.

¹⁵ David Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1986. Voir en particulier le 1^{er} chapitre, où l'auteur rattache les plus petites actions humaines à des structures narratives.

¹⁶ Louis O. Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, Vol. 1, n° 3, (Spring, 1970), pp. 541-558.

¹⁷ Arthur Danto, *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press, 2007. En particulier le chapitre XI, « Historical Explanation: The Rôle of Narratives », pp. 233-256.

maine est déjà figurée narrativement, quel est le rôle de l'auteur – qu'il soit historien ou auteur de fiction ? Ne rejoint-il pas une métaphysique de la présence et l'explication théologique de l'expérience du monde et son mouvement dans le temps ?

Dans cette conception, l'auteur n'aurait plus la primauté que lui confère la thèse narrativiste, soutenue par White, qui met en avant le travail de la configuration. Puisque le récit est *déjà* là, bien avant l'intervention de personne. C'est à ce niveau, celui de la configuration de l'expérience – et pour la problématique qui nous concerne (du rapport entre histoire et littérature) – que les thèses de Hayden White nous semblent les plus convaincantes. Dans *Metahistory*¹⁸ – qui a précédé *Temps et récit* de Ricœur de près d'une décennie –, l'auteur postule que l'histoire est fondamentalement un récit, et propose de mettre en évidence une « poétique de l'histoire », en analysant les œuvres de quatre historiens et de quatre philosophes de l'histoire du XIX^e siècle en Europe. Surtout, il rejette toute préfiguration de l'œuvre historique. Autrement dit, si l'on suit la classification de Ricœur, il n'y aurait selon lui que deux Mimésis la II et la III.

Il est vrai que la question de la poétique de l'histoire n'est pas totalement nouvelle. Déjà Aristote dans la *Poétique* fait la distinction entre poète et historien. « La différence entre l'historien et le poète ne vient pas du fait que l'un s'exprime en vers ou l'autre en prose (on pourrait mettre l'œuvre d'Hérodote en vers et elle n'en serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose) ; mais elle vient de ce fait que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce à quoi on peut s'attendre. Voilà pourquoi la poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier »¹⁹. On le voit bien ici : Aristote place la poésie à un niveau supérieur à celui de l'histoire.

Henri Irénée Marrou reconnaît lui aussi « que tous les grands historiens ont été aussi de grands artistes du verbe » et les compare au théologien et au philosophe « qui *en sus* [auront] reçu le charisme proprement “poétique” (au sens plein du grec *poiêtikos*) [...] de même l'historien »²⁰. Mais ces remarques de Marrou viennent clore son livre, *De la connaissance historique*, et ne sont donc pas suffisamment analysées par lui. Chez White, elles constituent le préalable à sa réflexion sur l'écriture historique. Le texte historique est selon lui « une structure verbale sous la forme d'un récit en prose qui prétend être une icône ou un modèle des structures et des processus passés »²¹. Il peut donc être soumis comme tout autre texte littéraire à l'analyse littéraire.

Hayden White rejette donc la prétention scientifique de l'histoire, telle qu'elle a été fondée au début du XIX^e siècle et rejoint en cela Paul Veyne. Car « ou bien les faits sont considérés comme

¹⁸ Hayden White, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1973.

¹⁹ Aristote, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris Le livre de Poche, 1990, 216 pages, chapitre IX, p. 116-117.

²⁰ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, édition du Seuil-Points, 1954, 274-275.

²¹ Hayden White, *Metahistory*, p. 2.

des individualités, ou bien comme des phénomènes derrière lesquels on cherche un invariant caché »²². Dans cette équation, on voit bien de quel côté se trouve l'histoire et vers quel côté elle espère être.

En outre, l'histoire n'a jamais pu ou su s'inventer son propre langage. Contrairement aux sciences physiques, par exemple, elle use du langage naturel, celui qu'utilise, entre autre, la fiction. En cela, pour White, l'histoire relève donc de la littérature et ses potentialités explicatives ne peuvent être mieux appréhendées que par l'analyse littéraire du discours historique²³. Puisque, comme nous l'avancions plus haut, faire de l'histoire, c'est raconter des récits, l'explication naît donc de l'agencement de ces récits et de la manière de les raconter. Toutefois, ceci ne veut pas dire raconter « n'importe quoi ». Comme le dit encore Paul Veyne, dans une formule devenue célèbre : « les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur ; l'histoire est un roman vrai »²⁴. Il est donc possible d'appréhender le texte historique comme tout autre texte littéraire. Et en cela, le projet de Hayden White nous paraît être le plus suggestif. Nous en trouvons les clés dans le premier chapitre programmatique de *Metahistory*.

Selon White, qui définit son projet comme foncièrement formaliste, la recherche de la signification de l'écriture historique relève des différents niveaux formels. Trois niveaux de sens sont proposés, que l'auteur résume dans le tableau suivant²⁵ :

Intrigue	Argument	Implication idéologique
Romantique	Formiste	Anarchiste
Tragique	Mécaniciste	Socialiste révolutionnaire
Comique	Organiciste	Conservateur
Satirique	Contextualiste	Libéral de gauche

Cette conceptualisation formaliste est mise à l'épreuve par la Révolution française. Ici White montre que, selon les choix de l'un ou l'autre auteur, selon sa mise en intrigue et ses implications idéologiques, la Révolution sera encodée comme un drame romantique (Michelet) ou comme une tragédie ironique (Tocqueville).

Un aspect supplémentaire s'ajoute à ces trois étagements : c'est l'aspect tropologique : quel trope domine dans le discours d'un historien : la métaphore, la métonymie, la synecdoque, l'ironie ?

Les historiens en recourant aux différentes formes de mise en intrigue « cherchent à donner sens aux situations et aux événements qui nous sont devenus étrangers, et à nous refamiliariser avec les événements qui ont été oubliés, de façon soit accidentelle, soit par négligence ou encore par ré-

²² Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, éditions du Seuil-Points, Paris, 2002, p. 13.

²³ Hayden White, "The Historical Text as Literary Artifact", in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1985, pp. 81-100.

²⁴ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 10.

²⁵ Hayden White, *Metahistory*, p. 29.

pression ». White ordonne donc son projet selon ces trois étages que sont « l'explication par argument formel, l'explication par la mise en intrigue et l'explication par l'implication idéologique ». Pour résumer, Hayden White suggère « une affinité élective entre l'acte de préfiguration du champ historique et les stratégies explicatives utilisées par l'historien dans un ouvrage donné »²⁶.

Il est clair que, pour ne pas tomber dans un anachronisme évident, les deux derniers éléments de cette triade ne seront que très partiellement applicables à notre champ de recherche. Par contre, nous insisterons tout particulièrement sur la mise en intrigue, *emplotment*, qui est, selon l'auteur « la manière par laquelle une séquence d'événements agencée en histoire se révèle être une histoire d'un genre particulier »²⁷. En effet, ce qui nous intéressera en premier lieu, c'est justement le choix de tel ou tel type d'intrigue opéré par chacun des historiens que nous analyserons. Ce choix ayant un « impact sur les opérations cognitives, par les quelles l'historien cherche à “expliquer” ce qui s'est “réellement passé” »²⁸.

2. La biographie entre histoire et littérature

Avant de voir ce qu'il en est de ces questions pour ce qui est de l'histoire et de la littérature arabes médiévales, nous voudrions dire un mot sur la dimension biographique dans notre travail. Car, bien que nous ayons avancé dans notre argumentaire que nous ne proposerons pas un récit de la vie d'al-Ḥağğāğ, par la présence aussi bien des récits des grands événements que des nombreuses anecdotes à caractère littéraire ou psychologique, il serait impossible de ne pas appréhender, ne serait-ce qu'en partie, des éléments de la vie de celui-ci.

Il ne s'agit pas pour nous d'une prévention contre la biographie en tant que genre littéraire. Ce travail ayant déjà été largement effectué²⁹. Notre objectif premier étant d'étudier la manière dont le personnage d'al-Ḥağğāğ a été donné à lire dans les œuvres médiévales. Nous espérons avoir été assez clair sur ce point dans les pages précédentes. Nous ne voulons aucunement nous placer dans le sillage des recherches qui ont tenté de donner à l'histoire un caractère scientifique qu'elle n'a pas et qui ont toujours eu une attitude suspicieuse vis-à-vis de la biographie. Ainsi, bien que Claude Lévi Strauss place la biographie « tout en bas de l'échelle [...] ne contient pas en elle-même sa propre intelligibilité »³⁰, nous préférons ce qu'il en dit par la suite : à savoir que « l'histoire biographique et anecdotique [...] est la plus riche du point de vue de l'information, puisqu'elle considère des indivi-

²⁶ Hayden White, *Metahistory*, p. 427.

²⁷ Hayden White, *Metahistory*, p. 7.

²⁸ Hayden White, *Metahistory*, p. 11

²⁹ Voir plus haut, notes 2, 3 et 4.

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris Plon, 1962, p. 346.

du dans leur particularité »³¹. Nous sommes conscient des dangers qu'il y a à se risquer à un tel exercice et des mises en garde énoncées par Bourdieu dans « L'illusion biographique », où il insistait sur la nécessité de reconstruire le contexte, la « surface sociale » et « la pluralité des champs sur laquelle agit l'individu à chaque instant »³².

Mais la biographie est sortie ces dernières décennies de son purgatoire. Elle a été pratiquée y compris par ses pires ennemis, c'est-à-dire, les historiens de l'école des Annales (Jacques Le Goff ou Georges Duby, pour ne citer que deux parmi ses représentants³³) qui rejetaient l'histoire événementielle ou narrative. Ainsi, Jean François Sirinelli se félicitait, il y a quelques années, du retour en grâce de la biographie. Car, dit-il, « s'y lisent en filigrane les enjeux politiques d'une époque, les routes possibles qui s'ouvrent au choix individuel, les paramètres qui pèsent sur ce choix »³⁴.

Pour ce qui nous importe, étant donné la visée première de notre travail – à savoir la porosité constatée entre histoire et littérature d'une part (porosité qui est toujours mise en avant pour décrire le genre biographique et son absence de « scientificité ») et, d'autre part, les documents dont nous disposons – où les sélections, ainsi que les configurations, ont déjà été opérées par les auteurs médiévaux –, l'exercice nous a semblé tentant, pour reconfigurer cet ensemble de données dans un premier temps – en insistant sur ses blancs et ses points aveugles – ensuite pour élaborer à partir de ces données une interprétation littéraire concernant le personnage d'al-Ḥağğāğ avec ses non-dits, ses refoulés, ses contradictions, bref la complexité du personnage, telle qu'il se dégage de nos sources. C'est ce qui se laissera entrevoir entre les différentes parties de notre recherche.

Ce qui nous a intéressé dans le « récit de vie » d'al-Ḥağğāğ, tel qu'il se dégage des nombreuses sources médiévales, où on lui a consacré des notices biographiques conséquentes. Ce n'est donc pas uniquement son parcours en soi, au demeurant assez fascinant, mais surtout parce que ce parcours nous semble être une porte d'entrée pour tenter d'expliquer l'une des périodes la plus hautement conflictuelle de l'empire musulman. Y interviennent les questions, de pouvoir, de légitimité, mais également les questions épistémologiques sur les débuts de l'historiographie musulmane – ou ce qu'il nous en reste.

Nous le reconnaissons également, c'est ce mélange des genres tant décrit par l'historiographie moderne, entre histoire et littérature qui nous a autorisé d'une telle démarche. Nous reprenons pour notre propre compte le propos de Jacques Rancière : « L'usage du genre biographique n'est pas un choix de méthode au sein d'une alternative qui opposerait le particulier au général, l'individuel au

³¹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 346.

³² Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986. pp. 69-72.

³³ Chacun de ces deux historiens a écrit une biographie à succès :

Jacques Le Goff, *Saint Louis* [1996], Gallimard, Paris, **Folio histoire**, 2013.

Georges Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Fayard, Paris, 1984.

³⁴ Jean-François Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de la vie politique française au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1995, p. VI.

collectif, le temps court au temps long, la petite échelle à la grande, ou le culturel à l'économique. Ce n'est pas un choix au sein d'une alternative, c'est une manière de poser l'alternative. Mais c'est aussi une manière de la résoudre d'emblée, ou guignant les opposés, en donnant au particulier, au lieu, et au moment une valeur de généralité. »³⁵ La relecture, l'interprétation des textes anciens, la comparaison d'auteurs différents, nous ont donc semblé être les meilleures façons pour appréhender cette période et l'un des personnages qui l'incarne le mieux.

Bien entendu, nous devons le reconnaître, la tentation de fictionnaliser notre personnage pouvait être trop grande. Mais vu le cadre strict de ce travail, nous nous sommes interdit de franchir le pas. Ceci étant, comme nous le verrons à maintes reprises dans notre travail, les auteurs médiévaux avaient déjà creusé le sillon qui permettra aux auteurs plus tardifs de s'y aventurer³⁶.

3. De la narrativité dans l'histoire et dans la littérature arabe médiévales

Voyons maintenant ce qu'il en est de la narrativité et de son rôle dans l'historiographie, puis dans la littérature arabes médiévales. Parmi les sources que nous avons utilisées, j'aimerais m'arrêter maintenant sur l'*Histoire* d'al-Ṭabarī, *Murūğ al dahab* d'al Mas'ūdī ou *Tağārib al-umam* de Miskawayh.

L'une des études les plus suggestives sur la naissance et l'évolution de l'historiographie islamique est celle de Tarif Khalidi : *Arabic Historical Thought in the Classical Period*³⁷. La classification qu'il propose de l'écriture historique islamique nous a été fort utile en ce sens. Dans ce livre, Khalidi montre comment l'écriture de l'histoire a évolué parallèlement avec la science du Hadith, prenant sa forme parfaite chez al-Ṭabarī, pour ensuite s'inspirer d'autres domaines du savoir, telles la littérature ou de la philosophie.

Cette classification, avons-nous dit est très éclairante, et on peut y suivre l'auteur dans nombre de ses conclusions. Toutefois on peut lui reprocher une forme de déterminisme. A lire Khalidi, on a l'impression que chaque époque aurait engendré son propre paradigme historique, alors qu'on peut avancer, sans risque de se tromper, que des formes différentes d'historiographie ont existé depuis les premiers textes. Il n'y a qu'à voir *Al-aḥbār al-ṭiwāl* d'Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī³⁸, écrit avant la somme d'al-Ṭabarī, mais dont l'influence de la science du Hadith semble absente. Al-Dīnawarī n'évoque que très rarement les *isnād*. Et comme le titre de son ouvrage l'indique, il ne

³⁵ Jacques Rancière, « L'historien, la littérature et le genre biographique », in *Politique de la littérature*, éditions Galilée, Paris, 2007, p. 192.

³⁶ Voir, par exemple, Ğurğī Zaydān, *Al-Ḥağğāğ b. Yūsuf*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, s. d.

Voir également la série télévisée centrée sur ce personnage, réalisée par Muḥammad 'Azīziyya, et produite par al-Markaz al-'arabī (Qaṭar). On peut la consulter sur Youtube.

³⁷ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

³⁸ Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Al-aḥbār al-ṭiwāl*, édition 'Iṣām Muḥammad al-Ḥāğ 'Alī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2011.

s'agit pas d'une suite d'*aḥbār* plus ou moins longs, indépendants les uns des autres ; al-Dīnawārī regroupe ses *aḥbār* en une seule et unique histoire longue, pour composer un véritable récit. Malheureusement, nous ne disposons pas d'une préface à l'ouvrage qui nous aurait éclairé, ne serait-ce que partiellement, sur l'intention première de l'auteur.

Autre point d'importance sur lequel nous ne suivons pas Khalidi, et qui est à notre sens le plus problématique, c'est qu'il avance à plusieurs reprises que ces changements de paradigmes épistémologiques auraient été inspirés par les califes ou par leur entourage³⁹. Comment peut-on concevoir, en effet, qu'un auteur, historien ou *adīb*, puisse réorienter le cours d'une écriture établie avec ses codes, ses topoï et ses outils, à partir du seul ordre d'un monarque ou d'un gouverneur ? Que certains ouvrages d'histoire ou d'*adab* aient été écrits à la demande d'un calife ou d'un prince, nul n'en disconvient. Mais que cette demande se traduise par un changement, voire par une révolution de l'écriture de tel ou tel genre, c'est là un pas qu'il nous semble difficile, et même dangereux de franchir. Il ne s'agit pas pour nous ici de défendre la thèse de l'originalité de tel ou tel écrivain – bien que les exemples d'al-Ṭabarī ou d'al-Ġāhiz puissent à notre sens servir une thèse et son contraire, si on les utilise de manière partielle. En outre Khalidi lui-même, insiste sur l'originalité d'Ibn al-Muqaffa', défini comme :

the first representative of Hellenistic culture, an *adīb* who openly invites his readers to ponder the achievements of foreign wisdom and champions the superiority of ancients over moderns, and all this at a time of violent religious and political revolution. In fact, there is a sense in which Ibn al-Muqaffa' belongs not to his own but to the following century, when the encounter between Arab-Islamic culture on the one hand and alien cultures on the other was in full tumult⁴⁰.

le premier représentant de la culture hellénistique, un *adīb* qui invite ouvertement ses lecteurs à méditer les réalisations de la sagesse étrangère et qui prend fait et cause pour la supériorité des anciens sur les modernes, tout cela au moment où la révolution religieuse et politique était la plus violente. En fait, il y a un sens dans lequel Ibn al-

³⁹ Il serait fastidieux de rapporter ici toutes les citations en relation avec cette problématique. Nous n'en citerons que trois exemples :

“At every stage in this evolution, social and administrative factors and political partisanship were of paramount importance in determining both content and structure”, pp. 19-20.

Ou évoquant le cas d'al-Mu'arrīḡ : “To that extent it typifies the vast volume of literature produced by the new Abbasid state to justify the ambivalent historical role of its eponym.”, p. 55.

Ou encore, parlant de la naissance de l'*adab* : “By slow degrees, and largely under state or factional guidance, groups of specialized scholars began to give this mass [of reports] a more manageable structure so that this structure could function as legal precedent and historical image to a society more intent on separating itself from its environment, more determined to delineate its religious contours.”, p. 120.

⁴⁰ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, p.92.

Muqaffa' appartient non pas à son propre siècle, mais au suivant, quand la rencontre entre la culture arabo-islamique d'une part et les cultures étrangères de l'autre était en plein tumulte.

Mais Khalidi ne semble pas se rendre compte du fait qu'Ibn al-Muqaffa' constitue justement le contre-exemple de la thèse qu'il défend tout au long de son ouvrage.

D'autres historiens arabes ou occidentaux vont encore plus loin en parlant de canonisation de l'histoire⁴¹, ou encore de vulgate historique – comme s'il s'agissait d'un texte sacré⁴². Plus même, ce qui pourrait en découler est une vision anachronique de l'écriture historique, qui continue malheureusement d'avoir cours entre autres dans le champ des études arabes, où nous voyons proliférer une vision dix-neuviémiste de l'histoire, discours officiel d'un Etat pour ne pas dire d'une Nation – dans l'acception moderne du terme – que cette histoire servirait alors à glorifier. C'est là un point sur lequel nous reviendrons à la fin de cette étude, une fois que nous en aurons infirmé les présupposés.

En effet, à lire soigneusement les textes historiques plus ou moins anciens, on se rend compte de leur ambigüité, consciente ou inconsciente, de leur téléologie mondaine et divine, de la liberté d'interprétation qu'ils laissent à leur lecteur. C'est plutôt la voie de l'interprétation littéraire, suivie entre autres par Tayeb El-Hibri⁴³, Julie Scott Meisami⁴⁴ ou Boaz Shoshan, dont l'étude récente sur la poétique d'al-Ṭabarī est des plus suggestives⁴⁵, qui nous a le plus intéressé.

Pour rester sur le cas d'al-Ṭabarī, pour chacun des moments traumatiques de la communauté islamique, l'auteur de *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk* propose les minutes d'un procès qu'il met à la disposition de son lecteur. Lui-même *ne semble* prendre partie pour aucun des belligérants. Comme nous le verrons plus en détail lors de la partie suivante de ce travail, par l'agencement des *aḥbār*, lors des longues guerres d'al-Ḥaḡḡāḡ contre les Kharijites, al-Ṭabarī offre une histoire dialogique avant la lettre. Chaque bataille est décrite par un témoin du camp umayyade qui passe ensuite le re-

⁴¹ Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 11.

⁴² Gabriel Martinez-Gros, *Identité andalouse*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1997.

Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leyde, Brill, 2011.

Antoine Borrut, *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare*,

⁴³ Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999;

Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs, New York: Columbia, 2011.

⁴⁴ Julie Scott Meisami, "Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1989), pp.252-277;

"History as Literature", *Iranian Studies*, vol. 33, n° 1/2 (hiver - printemps, 2000), pp. 15-30.

⁴⁵ Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī's History*, Brill, Leyde, 2004.

lais à un témoin dans le camp kharijite. La même technique est suivie lors de la longue « révolution » d'Ibn al-Aš'at̄, mais pas lorsqu'al-Ḥaġġāġ assiège avec son armée 'Abdallah b. al-Zubayr à la Mekke.

Contrairement à son célèbre *Tafsīr* du Coran⁴⁶, où il avance plusieurs interprétations d'un même verset, propose des explications syntaxiques, tout en s'appuyant sur la poésie, pour enfin décider de l'interprétation qui lui semble la plus judicieuse, qu'il donne *en son nom propre*, – *wa-awlā al-aqwāl 'indanā bi-l-ṣawāb, qawl^u man qāl...*⁴⁷ –, dans son *Histoire* il avance des récits, étayés le plus souvent par des *isnād*, récits qui peuvent parfois être contradictoires, sans trancher de manière franche en faveur de telle ou telle version. Bien entendu, par le choix, la sélection, l'élimination de tel ou tel *ḥabar*, al-Ṭabarī prend position mais sans jamais l'énoncer franchement. C'est ce que nous verrons de manière éclatante dans le cas du siège de la Mekke par al-Ḥaġġāġ.

Dans sa courte préface, al-Ṭabarī est pleinement conscient que son *Tārīḥ* peut contenir des récits que « le lecteur peut condamner ou que l'auditeur peut trouver répugnants, car il ne leur trouvera aucune valeur de vérité ; que ce lecteur sache donc que de tels récits n'ont pas été fabriqués par nous, mais par certains de nos transmetteurs. Nous n'avons fait que les communiquer tels qu'ils nous ont été communiqués »⁴⁸.

Pourquoi donc al-Ṭabarī ne prend-il pas le parti de débarrasser son *Histoire* des récits qui semblent n'avoir aucun lien avec la vérité, puisqu'il en est conscient ? Pourquoi ne les critique-t-il pas au moins lorsqu'il les avance, comme il le fait par exemple dans son *Tafsīr* ? Pourquoi préfère-t-il les mettre sur le même plan que les récits « dignes de foi » ? C'est là une question d'ordre épistémologique qui nous ramène, nous semble-t-il à la relation entre littérature et histoire. La frontière que les historiens et les philosophes de l'histoire tentèrent d'établir dès la fin du XVIII^e siècle européen entre les deux genres, pour conférer une scientificité équivalente à celle des sciences dures qui avaient fait leur révolution, n'existaient pas alors dans l'Historiographie arabe.

Une pétition de foi comparable à celle d'al-Ṭabarī se retrouve dans la préface de *Taġārib al-umam* de Miskawayh⁴⁹. La visée d'enseignement est bien entendu placée par Miskawayh au premier plan de l'étude de l'histoire. Mais le plaisir d'écouter des légendes n'est pas à bannir.

Miskawayh admet lui aussi que le genre d'événements qui peuvent jouer un rôle allégorique pour qui sait les assimiler, « était noyé chez les anciens dans des *aḥbār* qui ont valeur d'anecdotes

⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āy al-qur'ān*, édition Maḥmūd Muḥammad Šākir et Aḥmad Muḥammad Šākir, Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1971.

⁴⁷ *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āy al-qur'ān*, édition Maḥmūd Muḥammad Šākir et Aḥmad Muḥammad Šākir, Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1971, vol. 10, p. 19. Il s'agit ici de la conclusion de son commentaire du verset II, 6.

⁴⁸ Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, édition Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 4^e éd., 2006, vol. p. 8.

⁴⁹ Miskawayh, *Taġārib al-umam wa-ta'āqub al-himam*, édition Sayyid Kusrawī Ḥasan, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2003.

pour les veillées ou de légendes qui n'ont d'autre utilité que d'apporter le sommeil et de plaire à l'auditeur au point que leur intérêt se perd »⁵⁰.

Toutefois, conclut-il, « nous avons cité des choses qui n'ont pas valeur d'exemple, pour qu'elles ne tombent pas dans l'oubli du registre des événements »⁵¹.

Miskawayh ici est plus clair. Pour lui, l'utilité de l'histoire réside dans son exemplarité – aussi bien pour l'élite que pour le commun. Mais, tout en reconnaissant que certains récits n'ont aucune valeur exemplaire, et qu'ils sont comparables à la *hurāfa*, il ne s'interdit nullement de les citer : « afin qu'ils ne tombent pas dans l'oubli », mais aussi « parce qu'ils ont une utilité plus immédiate pour les moins bien lotis qui peuvent en profiter dans l'économie domestique, la compagnie des amis ou l'entretien d'un étranger, mais aussi pour le plaisir des veillées »⁵². La visée d'enseignement à tirer de l'histoire est bien entendu placée par Miskawayh au premier plan de l'étude de l'histoire. Toutefois le plaisir d'écouter ou de lire des légendes n'en est pas pour autant banni. Là encore nous voyons que la frontière entre les deux genres n'est pas étanche.

Ceci étant, le meilleur argument en faveur du dialogue entre littérature et histoire nous le trouvons chez al-Mas'ūdī qui se met en scène dans la préface de *Murūğ al-dāhab*. S'il y a des insuffisances ou des négligences [dans notre livre], l'auteur s'en excuse, c'est à cause des épreuves qu'il a endurées dans ses voyages incessants⁵³. Al-Mas'ūdī se présente comme un bourlingueur, un Sindbad avant l'heure qui a sillonné la terre et est parti en quête du savoir, tantôt en mer tantôt sur terre.

« Jugeant [prématuré] de nous occuper des questions [qui font l'objet de ce livre], nous dit-il, et de nous consacrer à ce genre littéraire, [avons-nous préféré] composer au préalable des ouvrages sur les diverses sortes de doctrines et de croyances religieuses. »⁵⁴

Al-Mas'ūdī se veut le continuateur de la tradition des savants et des sages, afin « de perpétuer dignement l'histoire du monde sous une forme scientifique et solide »⁵⁵. D'autres savants avant lui ont composé des livres d'histoire et d'*ahbār*. « Certains ont réussi, d'autres ont failli, mais chacun a fourni autant d'effort qu'il le pouvait. »⁵⁶ Et l'auteur de citer des dizaines de sources qu'il valorise ou critique, selon l'idée qu'il s'en fait. Ce qui étonne à première vue c'est qu'al-Mas'ūdī place les livres d'histoire et ceux d'*ahbār* sur le même plan. Mais ce qui l'est plus, c'est qu'à côté d'histo-

⁵⁰ *Tağārib al-umam*, vol. 1, p. 60.

⁵¹ *Tağārib al-umam*, vol. 1, p. 60.

⁵² *Tağārib al-umam*, vol. 1, p. 60.

⁵³ Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dāhab wa-ma'ādin al-ğawhar*, « Les prairies d'or », trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Société asiatique, Paris 1962, vol. 1, § 4. Le texte de la traduction française étant découpé en paragraphes numérotés, c'est à ceux-ci que nous renverrons dorénavant. Nous interviendrons parfois, quand nécessaire, pour donner notre propre traduction du texte.

⁵⁴ *Murūğ*, vol. 1, § 5.

⁵⁵ *Murūğ*, vol. 1, § 7.

⁵⁶ *Murūğ*, vol. 1, § 8. La traduction est la nôtre.

riens reconnus comme tels, nous en trouvons d'autres qui ne nous sont présentés que comme des auteurs d'*adab* ou des philologues, comme Abū 'Ubayda, al-Aṣma'ī, Sahl b. Hārūn, mais surtout Ibn al-Muqaffa'. La longue liste – de plus de soixante auteurs – suffit à elle seule à nous convaincre que, pour al-Mas'ūdī, histoire et littérature ne faisaient pas partie de deux domaines de savoirs distincts.

Ainsi, s'il reconnaît à al-Ṭabarī la primauté sur tous les autres⁵⁷, il ne manque pas de louer par exemple les dons de composition et la beauté d'écriture d'al-Ṣūlī ou de critiquer Ṭābit b. Qurra al-Ḥarrānī⁵⁸ qui aurait mieux fait de s'occuper de son véritable domaine de savoir – la philosophie – plutôt que de prétendre écrire de l'histoire et de la littérature. Quant à lui, al-Mas'ūdī, il conclut son introduction en soulignant que dans son propre livre, il n'a « oublié » aucune sorte de savoir, ni genre d'*aḥbār*⁵⁹. Plus important encore est le fait que contrairement à al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī comme nous le verrons plus loin, intervient directement dans l'élaboration des anecdotes, en émettant des jugements sur tel ou tel personnage.

A partir des exemples de ces trois historiens, il apparaît qu'ils étaient d'une part conscients de l'existence de récits forgés, mais qu'ils ne se privaient pas de les citer. Deuxième remarque : pour aucun de ces trois auteurs, comme pour nombre d'autres, l'histoire n'existait indépendamment de la littérature. Les deux domaines de savoir puisaient aux mêmes sources.

Quelles sont par ailleurs les conséquences que l'on peut tirer sur le plan épistémologique ? Peut-être al-Ṭabarī, pourrait-on dire, ne visait-il en premier lieu qu'à faire le récit des événements successifs qui concerneraient le monde dans lequel il vivait. Il n'en reste pas moins que, pour nous, ces événements encodés dans des structures narratives bien définies, inscrits par là comme faits textuels donnés, ont une portée symbolique qui appelle l'interprétation, ou plutôt une multiplicité d'interprétations. Nous insistons et insisterons tout au long de ce travail sur cet élément-là : le fait que la question de la véridicité de tels faits ne constitue pas notre première préoccupation : d'une part, parce que ce qui nous intéresse en premier lieu, ce sont les significations symboliques ou allégoriques de ces faits ; d'autre part, en dehors de faits dont l'anachronisme montre clairement qu'ils ont été forgés, nous ne disposons d'aucun outil qui nous autorise à les mettre en doute.

De manière plus globale, nous pourrions avancer que l'écriture d'al-Ṭabarī – mais la remarque est également valable pour les autres historiens – nous offre d'une part des micro-intrigues centrées sur un personnage ou un événement traumatique pour la communauté musulmane ; de l'autre, nous avons la macro-intrigue qui commence avec la Création du monde et se prolonge quasiment jusqu'à la fin de la vie d'al-Ṭabarī et dont le sens global lui échappe ; le secret du monde – ses répétitions, ses révolutions ses *duwal* – n'est compris que par Celui qui l'a créé.

⁵⁷ *Murūğ*, vol. 1, § 11.

⁵⁸ *Murūğ*, vol. 1, § 14.

⁵⁹ *Murūğ*, vol. 1, § 16.

L'Intention divine échappe à celui qui lit l'histoire de la Création et de la marche du monde comme on lirait un livre – et ce n'est pas pour rien qu'al-Ṭabarī commence le premier chapitre de son œuvre, celui de la Création du monde, par le Calame qui permet justement d'enregistrer les différentes étapes de cette création.

La mise en intrigue opérée par l'historien dans le matériau historique, pour donner une cohérence formelle et « idéologique » à son récit, c'est-à-dire configurer son récit avec un début, un milieu et une fin, ne s'appliquera que partiellement à l'histoire islamique, étant donné que les historiens que nous avons choisis considéraient leurs œuvres comme quelque chose d'inachevé. Nous devrions plutôt parler de micro-intrigue et de macro-intrigue, on encore d'une intrigue localisée dans le temps – autour d'un personnage, d'une guerre, d'un changement de règne ou d'un événement traumatique – et d'une intrigue plus globale, dont ils n'ont pas les éléments pour en établir la clôture, c'est la grande intrigue du monde en mouvement, dont Dieu seul connaît les termes.

En fin, il nous semble que, tout comme l'analyse historique fait la distinction entre l'événement et le fait, qui est représentation, élaboration narrative de cet événement, pour le rendre intelligible, nous devrions insister sur la différence entre *hadaṭ* et *hadīṭ*, qui seraient les équivalents en arabe entre ces deux concepts. Le premier étant justement le nom verbal désignant ce qui s'est passé, de manière brute, tandis que le second, est le récit qui le rapporte, qui le rend intelligible.

4. La narrativité dans la littérature arabe

Si dans l'histoire, le *ḥabar* en tant qu'unité narrative a avant tout une fonction causale et plus profondément téléologique, fondée principalement sur la succession chronologique, mais qui n'interdirait pas l'intercalation analeptique ou proleptique, dans la littérature ce même *ḥabar* apparaît comme ayant surtout une fonction thématique. Les anthologies d'*adab*, pour leur part, si elles partagent les mêmes sources narratives que l'histoire, n'ont pas pour autant la même visée.

D'une part, comme on peut le constater, les anecdotes – ou *aḥbār* – y sont le plus souvent classées thématiquement, selon le *ḡaraḍ* du chapitre ou de la partie du livre. De l'autre, l'intention récréative est souvent affichée par les auteurs.

Voyons de plus près ce qu'il en est dans l'une des sources que nous utilisons dans notre recherche : *Al-'iqd al-farīd*⁶⁰, du poète et écrivain andalou Ibn 'Abd Rabbih. Le *collier unique* se compose de vingt cinq livres ou sections, auxquels l'auteur donne les noms de différentes pierres précieuses. Chaque chapitre traite d'un thème donné. Ainsi, pour donner quelques exemples : du pouvoir, des guerres, de l'art de s'adresser aux rois, de l'art oratoire, des mérites de la poésie ou encore des caractères de l'homme et des autres animaux. Mais parmi ces différents livres, le seizième

⁶⁰ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-farīd*, édition Muḥammad Mufīd Qumayḥa, Dār al-kutub al-'ilmuyya, Beyrouth, 1983.

– *Kitāb al-Yatīma al-tāniyya* – est consacré aux *aḥbār* de Ziyād [b. Abīh], d'al-Ḥaḡḡāḡ, des Ṭāli-biyyūn [descendants de 'Alī] et des Barmakides.

Ibn 'Abd Rabbih avance qu'il a composé son livre, parce qu'il y a tellement d'ouvrages des générations passées « que les abrégés ont besoin à leur tour d'être abrégés, et les sélections à être elles aussi soumises à la sélection »⁶¹. En outre, ajoute-t-il, « je me suis rendu compte que les derniers de chaque classe, *ṭabaqa*, parmi ceux qui ont élaboré la sagesse et composé la littérature, utilisaient des termes plus agréables, des structures plus simples et des méthodes plus claires que les anciens, parce qu'ils sont des successeurs tardifs, tandis que les premiers sont des inaugurateurs et des défricheurs »⁶².

Tout comme al-Mas'ūdī, Ibn 'Abd Rabbih se met lui aussi en scène et loue son propre travail, en insistant sur ses qualités littéraires. « J'ai composé ce livre, dit-il, et en ai choisi les perles parmi les meilleures de la littérature, de sorte qu'il est la perle des perles et la quintessence de la quintessence. Ma contribution a été d'agencer les *aḥbār*, de faire le bon choix et de bien abrégé, en plus d'une courte introduction à chaque livre. Le reste est pris de la bouche des savants, ou transmis par les philosophes ou les littérateurs. Car en fait choisir les mots est bien plus ardu que de les composer. »⁶³

L'objectif littéraire n'est pas négligé, puisqu'Ibn 'Abd Rabbih a choisi « les plus nobles des récits, ceux dont la forme est la plus belle, le sens est le plus léger et les termes sont les plus expressifs »⁶⁴.

La volonté de plaire est donc clairement précisée par l'auteur qui affirme par ailleurs « avoir supprimé les *isnād* dans la majorité des récits, afin de les rendre plus légers et plus courts, pour éviter les lourdeurs et les longueurs, parce que ce sont des maximes pleines de sagesse et des anecdotes, auxquels les *isnād* n'apporteront rien de supplémentaire, de même que leur suppression n'y causera aucun préjudice. »⁶⁵. Bien entendu, comme le précise l'auteur, les anecdotes rapportées sont devenues dès lors comme une sorte de réserve communément partagée. Il n'y avait donc plus nul besoin d'en reproduire les *isnād*. Cette précision de l'auteur est très importante, dans la mesure où leur suppression s'applique dans ce cas également aux traditions du Prophète. La mention de ces chaînes de transmission, dont l'objectif premier est de garantir l'authenticité du propos rapporté, qu'il s'agisse de Hadith ou de tout autre propos, apparaît ici comme une procédure superfétatoire, voire même stylistiquement gênante dans le cas d'une anthologie d'*adab*.

⁶¹ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, p. 4.

⁶² *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, p. 4.

⁶³ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, p. 4.

⁶⁴ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, pp. 5-6.

⁶⁵ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, pp. 5-6.

Un autre élément dans la courte préface de l'auteur nous intéressera plus particulièrement. Il concerne l'agencement des anecdotes dans son œuvre. Les récits choisis par Ibn 'Abd Rabbih sont classés par thèmes, afin nous dit-il « que celui qui cherche un *ḥabar* en trouve l'indication par le titre du livre, et d'autres exemples sous la même rubrique »⁶⁶. Cette classification thématique est l'une des caractéristiques des anthologies d'*adab*. Nous la retrouvons déjà chez al-Ġāḥiẓ et Ibn Qutayba. En comparant *Al-'Iqd al-farīd* à *'Uyūn al-aḥbār* d'Ibn Qutayba, il serait facile de voir la grande parenté entre les deux œuvres. Il suffit en effet de jeter un coup d'œil à la liste des thèmes composant la table des matières de l'œuvre d'Ibn 'Abd Rabbih, pour se rendre compte qu'il doit beaucoup à son prédécesseur oriental.

Bien entendu, étant andalou, Ibn 'Abd Rabbih voulait rivaliser avec les auteurs orientaux, « afin que celui qui lit notre livre sache que notre Magrib, bien que très éloigné, que notre pays soit difficile d'accès, a malgré tout sa part de prose et de poésie »⁶⁷. Ce complexe des auteurs andalous vis-à-vis de leurs collègues orientaux a longtemps perduré. Car, en dehors de la propre poésie d'Ibn 'Abd Rabbih, qui est citée abondamment dans son livre, il faudra chercher beaucoup pour y trouver quelques allusions à ses collègues andalous. C'est pourquoi lors de sa lecture par al-Şāhib b. 'Abbād, le puissant vizir de la cour buyide, celui-ci aurait dit, avec sa langue acérée coutumière : « C'est là notre marchandise qui nous a été retournée »⁶⁸. Par son allusion claire au verset coranique XII, 65, ce propos signifiait aussi bien que l'auteur était un simple plagiaire et que son œuvre n'avait pas la moindre originalité. Mais c'est là une autre histoire.

Le seul élément absent de cette préface, mais que l'on retrouve dans la majorité des anthologies d'*adab* classiques est la visée récréative de l'œuvre, illustrée généralement par des anecdotes comiques et des propos lestes⁶⁹.

Par contre, ce qui distingue le livre d'Ibn 'Abd Rabbih c'est, comme nous le précisons plus haut, la section entièrement consacrée à al-Ḥaġġāġ. Nous verrons plus loin sa proximité avec la notice que lui consacre al-Mas'ūdī. Pour conclure, ce que cet aperçu de la préface d'Ibn 'Abd Rabbih confirme s'il en était encore besoin c'est de nouveau l'interpénétration de l'histoire et de la littérature.

⁶⁶ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, p. 5.

⁶⁷ *Al-'Iqd al-farīd*, vol. 1, p. 5.

⁶⁸ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-udabā' : Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, édition Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1993, vol. 1, p. 464.

⁶⁹ Voir à ce sujet, en autres, la préface d'Ibn Qutayba, *'Uyūn al-aḥbār*, Maṭba'at Dār al-kutub al-misriyya, Le Caire, 1996, p. *lām*.

Al-Rāġib al-Asbahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt al-šu'arā' wa-l-bulaġā'*, Manşūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1961, vol. 1, p. 8.

Al-Abşihī, *Al-Mustatraf fī kull fan mustatraf*, Manşūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1949, vol. 1, p. 8.

L'exemplarité d'al-Ḥaḡḡāḡ pour les historiens mais aussi pour les auteurs d'*adab* sert comme illustration de « certaines lois morales ou l'exemple de certaine vertu – ou des vices opposés »⁷⁰. Miskawayh ne disait rien d'autre quand il parlait dans sa courte préface à *Taḡārib al-umam* de l'intérêt de l'étude de l'histoire. Selon lui, l'histoire doit servir comme modèle à suivre ou à éviter, en mettant en avant l'analogie entre les expériences du passé avec celles qui sont contemporaines à son lecteur⁷¹. C'est également l'analogie qui prime dans les premiers récits de *fiction* arabe – *Kalīla et Dimna*⁷² en particulier, ou plus tard *Al asad wa-l-ḡawwās*⁷³ (V^e siècle) –, où la fable animalière sert de guide de conduite au lecteur : vertus à suivre, vices à éviter. Or le récit exemplaire, comme le dit si bien Jacques Rancière, « ne tire d'une vie un certain nombre de leçons de vie ou de leçons sur la vie que si ces leçons lui préexistent en fait. Les individus exemplaires – qu'ils soient héros ou anti-héros, princes légendaires ou “inconnus de l'histoire” – sont d'abord des supports. Ce qu'ils ont à montrer existe avant eux, indépendamment d'eux, mais ne peut être montré que par l'incarnation qu'ils lui prêtent. » Ainsi Rancière fait-il intervenir une deuxième forme de causalité qu'il appelle « la causalité exemplaire », que nous retrouverons tout le long de notre travail, aussi bien chez les historiens que chez les *udabā'*.

Il nous semble donc que les anthologies d'*adab* jouent la même partition. Loin d'user de la fiction, elles recourent aux mêmes *ahbār* que nous rencontrerons dans les chroniques historiques. La visée sera celle de l'enseignement à tirer de la vie de tel ou tel personnage, en l'occurrence ici al-Ḥaḡḡāḡ. Le *ḥabar* est donc thématisé sous une rubrique qui donne le ton de la partie où il est inséré. La liberté de l'auteur se traduit par cette thématisation, parce qu'on peut retrouver le même *ḥabar* sous différentes rubriques ou parties. Bien entendu, la valeur plaisante et récréative du *ḥabar* sera également mise en avant par l'auteur-compileur, qui insistera largement sur le caractère moral à prendre en ligne de compte.

⁷⁰ Jacques Rancière, « L'historien, la littérature et le genre biographique », p. 194.

⁷¹ Miskawayh, *Taḡārib al-umam*, vol. 1, p. 60.

⁷² Ibn al-Muqaffa' : *Āṭār Ibn al-Muqaffa'*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1989.

⁷³ Anonyme, *Al asad wa-l-ḡawwās : ḥikāya ramziyya min al-qarn al-ḥāmis al-ḥiḡrī*, édition Radwān al-Sayyid, Dār al-Ṭalī'a, Beyrouth, 1992.

Deuxième partie : Al-Ḥaġġāġ dans l'œuvre d'al-Ṭabarī

Introduction

L'objectif initial de notre recherche était d'étudier le portrait d'al-Ḥaġġāġ, l'un des personnages les plus importants de l'histoire du premier siècle de l'islam, de voir quels sont les permanences et les différences de ses traits dans un certain nombre d'œuvres représentatives. Nous avons donc commencé ce travail par l'œuvre d'al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, en raison de son importance parmi les sources médiévales.

Toutefois, ce livre a soulevé pour nous une question qui ne constituait pas à proprement parler le cœur de notre sujet. Nous nous sommes rendu compte que, bien qu'al-Ḥaġġāġ y occupe une place prédominante dans la chronologie des événements, l'auteur semble moins préoccupé par lui que par le devenir de la jeune communauté musulmane et ses nombreux tourments.

Bien entendu, nous trouverons dans ce livre un certain nombre de traits caractéristiques de notre personnage, dont nous parlerons par la suite. Cependant, même si une partie de notre travail, comme l'on s'en rendra compte, s'écarte au moins partiellement de notre problématique initiale, l'opportunité nous a paru propice, pour interroger par la même occasion aussi bien l'écriture historique d'al-Ṭabarī que la composition qu'il donne d'al-Ḥaġġāġ. Pour compléter ce premier volet de notre recherche, nous avons également tenu à comparer cette œuvre avec celle d'un auteur plus ancien, à savoir al-Balāḍurī, auquel nous consacrerons la troisième partie de notre travail.

Le choix de ces deux œuvres s'appuie sur le constat suivant : la lecture des sources anciennes nous offre deux formes d'écriture de l'histoire totalement différentes : la première fondée par al-Ṭabarī – suivie entre autres par Miskawayh, Ibn al-Ġawzī et Ibn al-Aṭīr – s'inscrit foncièrement dans une histoire événementielle ; la seconde fondée par al-Balāḍurī – suivie par les auteurs des encyclopédies biographiques, tels Ibn 'Asākir ou Ibn al-'Adīm – s'attache moins aux événements qu'aux personnages. Deux caractéristiques essentielles distinguent l'écriture du premier groupe de celle du second :

- L'ordre chronologique des événements y est relativement bien respecté. Nous indiquerons la rupture de cet ordre quand c'est nécessaire.

- Les attributs physiques et psychologiques d'al-Ḥaḡḡāḡ et des autres personnages impliqués dans les différents événements relevant de la période par nous étudiée ne sont semblent pas être leur première préoccupation. Ceci étant, nous pouvons en déduire quelques-uns, comme nous le verrons.

Précisons encore que notre objectif n'est pas de donner une nouvelle biographie d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais d'interroger les écrits des historiens et des auteurs d'*adab*, afin de mettre en évidence les permanences, les changements, les évolutions, les contradictions, en nous basant, d'une part, sur l'agencement de leurs récits et, de l'autre, en analysant littérairement ces mêmes récits. Or la période qui nous intéresse, c'est-à-dire, celle où al-Ḥaḡḡāḡ a été désigné comme gouverneur d'al-Ḥiḡāz, puis de l'Iraq, est jalonnée par un nombre impressionnant d'événements⁷⁴. C'est pourquoi nous nous limiterons aux dix premières années de son pouvoir, qui sont à notre sens les plus importantes, d'autant qu'une fois les révoltes contre le pouvoir umayyade auront été écrasées, al-Ḥaḡḡāḡ se consacrera aux conquêtes à l'est de l'empire musulman. A suivre le récit d'al-Ṭabarī, c'est un nouveau personnage qui fait alors son apparition : Qutayba b. Muslim qui l'éclipsera presque totalement.

Dans la présente partie, nous analyserons aussi bien l'écriture historique d'al-Ṭabarī en général, que la manière dont il donne à lire le personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ. Pour le premier point, nous nous appuierons en particulier sur les recherches de Hayden White et de Paul Ricœur, dont nous avons mis en évidence certains des éléments stimulants dans le chapitre précédent. Pour le second, nous nous arrêterons sur certains des récits qui nous paraissent être les plus significatifs pour le portrait de notre personnage. C'est alors à une analyse littéraire que nous nous attacherons.

L'*Histoire* d'al-Ṭabarī consacre, comme il est attendu, une bonne partie des règnes de 'Abd al-Malik et de son fils al-Walīd à l'action d'al-Ḥaḡḡāḡ, soit la période s'étalant de 72 – guerre contre 'Abdullāh b. al-Zubayr à 95, date de sa mort. Toutefois, rien n'est indiqué sur les origines d'al-Ḥaḡḡāḡ, son éducation, ou la façon dont il a intégré l'armée de 'Abd al-Malik. Pourtant, il avait accompagné 'Abd al-Malik lors de la prise d'Iraq contre Muṣ'ab b. al-Zubayr (71 H), qui en était le gouverneur pour son frère 'Abdullāh. Mais là encore al-Ṭabarī ne dit pas un mot sur sa participation ni sur ses faits d'armes dans ce conflit.

Al-Ḥaḡḡāḡ est bien mentionné dans les différents volumes de l'*Histoire* d'al-Ṭabarī, et ce dès le premier volume (où il est présenté comme un grand connaisseur de la science des *ansāb*)⁷⁵. Mais nulle information n'est donnée au lecteur sur lui. Seule une indication lapidaire est présentée à la fin de la chronologie des événements de l'année 40 :

وقيل: في هذه السنة ولد الحجاج بن يوسف⁷⁶.

⁷⁴ Pour une chronologie complète de ces événements, voir Annexe 1.

⁷⁵ Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. critique, Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Le Caire 5^e édition, 1992, vol. 1, p. 145.

⁷⁶ *Tārīḥ*, vol. 5, p. 172.

On raconte qu'en cette année est né al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf.

L'entrée en scène d'al-Ḥaḡḡāḡ a lieu donc en 72 de l'hégire, lorsqu'il prend la tête de l'armée qui assiègera 'Abdullāh b. al-Zubayr. Peu de temps plus tard, en 75, il est nommé gouverneur d'Iraq, poste qu'il occupera pendant vingt ans, jusqu'à sa mort, survenue en 95.

Avant d'aller plus loin dans la lecture de l'*Histoire*, une présentation succincte des événements précédant cette date nous semble nécessaire. 'Abd al-Malik b. Marwān arrive au pouvoir en 66 de l'hégire, alors que l'empire musulman naissant connaît de nombreuses révoltes et scissions. Il n'en gouverne qu'une petite partie, limitée à la Syrie. La grande partie du territoire est sous l'autorité de 'Abdullāh b. al-Zubayr qui, ayant profité de la mort de Yazīd b. Mu'āwiya, s'institua *amīr al-mu'mīnīn*. Il règne alors sur al-Ḥiḡāz, l'Égypte et l'Iraq.

'Abd al-Malik entreprend alors une vraie reconquête du pouvoir : il se débarrasse de son cousin Sa'īd b. 'Amr al-Ašdaq, puis s'attaque aux territoires qui lui échappaient, à commencer par l'Iraq, où il vaincra Muṣ'ab b. al-Zubayr. Il lui reste alors à reprendre le Ḥiḡāz, où se retranche 'Abdullāh b. al-Zubayr. C'est donc à partir de ce moment-là qu'al-Ḥaḡḡāḡ fait à proprement parler son apparition dans l'*Histoire* pour ne plus la quitter qu'au moment de sa mort.

al-Ṭabarī offre de nombreuses variations narratives et structurales, que nous pouvons découper chronologiquement comme suit :

- La guerre contre Ibn al-Zubayr ;
- Al-Ḥaḡḡāḡ face aux différentes révoltes qui ont secoué la province iraquienne, en particulier celles des Kharijites (les Azraqites ainsi que les Ṣufriyya), et celles de Muṭarrif b. al-Muḡīra b. Ṣu'ba et de 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ ;
- Le retour au calme et la reprise des conquêtes à l'Est de l'empire.

Les récits des différentes révoltes présentent certes des similitudes. Mais, à y regarder de plus près, on se rend compte que chacun est construit selon un schéma narratif bien distinct. Il serait donc hasardeux d'avancer que l'écriture d'al-Ṭabarī suit une ligne directrice dont il ne s'éloigne jamais. En effet, comme le montre Boaz Shoshan, l'*Histoire* d'al-Ṭabarī propose différentes caractéristiques. Elle est tantôt tragique, tantôt ironique, tantôt épique, etc.⁷⁷.

Pour chacune des révoltes que nous étudierons, nous nous arrêterons sur un certain nombre d'anecdotes, nous verrons se préciser certains des traits d'al-Ḥaḡḡāḡ, en particulier sa tyrannie et son impiété. Nous verrons alors comment l'auteur dépeint son personnage, de l'autre quelles fonctions ces traits peuvent jouer dans l'ensemble de son *Histoire*.

⁷⁷ Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic History: Deconstructing Tabari's History*, Leiden, Brill, 2004. Voir les trois exemples qu'il étudie dans la seconde partie de son livre, pp. 157-252.

Chapitre 1 : La révolte de ‘Abdullāh b. al-Zubayr

La guerre d'al-Ḥaḡḡāḡ contre Ibn al-Zubayr qui signe ses débuts sur la scène politique est rapportée par al-Ṭabarī au cours des deux années 72 et 73 de l'hégire. ‘Abd al-Malik qui a vaincu Muṣ‘ab et s'est emparé de l'Iraq, envoie al-Ḥaḡḡāḡ au Ḥiḡāz, pour attaquer Ibn al-Zubayr. L'auteur commence par signaler les premiers affrontements, tous remportés par le premier. Puis il interrompt son récit, pour évoquer la tentative avortée par ‘Abd al-Malik de corrompre ‘Abdullāh b. Ḥāzim, gouverneur du Ḥurāsān pour le compte d'Ibn al-Zubayr, auquel il est resté loyal. Ensuite, il parle sur plusieurs pages de ceux qui ont occupé la fonction de secrétaires, depuis le début de l'islam jusqu'au califat ‘abbaside.

C'est surtout l'année 73 qui est presque exclusivement consacrée au conflit. Il s'agit d'une seule séquence narrative intitulée par l'auteur :

فمن ذلك مقتل عبد الله بن الزبير⁷⁸.

[Parmi les événements importants], il y eut la mise à mort de ‘Abdullāh b. al-Zubayr.

L'auteur y rapporte le siège de la Mekke établi par al-Ḥaḡḡāḡ contre Ibn al-Zubayr qui a duré plusieurs mois, les nombreuses défections du côté d'Ibn al-Zubayr, et s'arrête longuement sur trois moments clés : le premier concerne le bombardement de la Ka‘ba par al-Ḥaḡḡāḡ et ses hommes ; le second raconte la dernière rencontre entre Ibn al-Zubayr et sa mère Asmā', à la veille de sa défaite ; le dernier rapporte la bataille finale et la mort d'Ibn al-Zubayr. Une fois remportée cette guerre, al-Ḥaḡḡāḡ est nommé gouverneur de l'ensemble du Ḥiḡāz. Al-Ṭabarī cite plusieurs anecdotes brèves, en 74, sur ses premières actions, aussi bien à la Mekke qu'à Médine.

1. La mise en intrigue du récit

On le voit bien, dès l'intitulé du sommaire, et contrairement aux récits des futures révoltes, où nous aurons les points de vue des différents belligérants, al-Ṭabarī place son récit surtout du côté d'Ibn al-Zubayr. Ici, seules les batailles de 72 et le bombardement de la Mekke sont décrits du côté d'al-Ḥaḡḡāḡ. En outre, l'auteur passe sous silence un certain nombre de facteurs, parmi lesquels les

⁷⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 187.

erreurs politiques qu'Ibn al-Zubayr aurait pu éviter et les alliances qu'il a rejetées, en particulier celle avec les Kharijites, mais surtout sa grande avarice.

Le second point important dans ce récit, qui le distingue de ceux des autres révoltes est que l'auteur s'arrête longuement sur certains traits psychologiques des deux adversaires, à savoir al-Ḥaġġāġ et Ibn al-Zubayr : soulignant pour le premier son impiété et sa grande intelligence, pour le second sa grande piété et son courage. Or nous verrons dans les récits des autres révoltes que ce sont surtout les événements et les actions qu'ils englobent qui seront mis en avant dans la narration. La dimension psychologique n'y apparaît qu'accessoirement.

Pour résumer ce récit, nous pouvons dire qu'à lire al-Ṭabarī, si Ibn al-Zubayr a perdu la guerre contre al-Ḥaġġāġ, ce n'est sûrement pas de sa faute, mais de la faute de ses compagnons qui l'ont tous abandonné, y compris ses propres fils.

Pour mettre évidence ce point nodal du récit, nous nous arrêterons sur quelques récits qui mettent en évidence les traits psychologiques de nos deux personnages, avant de revenir sur la question de la trahison.

2. Al-Ḥaġġāġ : un homme d'initiatives

Nous avons signalé plus haut qu'al-Ṭabarī n'introduit à aucun moment le personnage d'al-Ḥaġġāġ. De plus, celui-ci fait son apparition dans l'*Histoire* d'al-Ṭabarī, sans la moindre indication sur la manière dont il a pu intégrer l'armée, puis les cercles du pouvoir les plus proches de 'Abd al-Malik. Voilà en fait comment il est introduit :

وفي هذه السنة وجه عبد الملك الحجاج بن يوسف إلى مكة، لقتال عبد الله بن الزبير. وكان السبب في توجيهه الحجاج إليه دون غيره- فيما ذكر- أن عبد الملك، لما أراد الرجوع إلى الشام، قام إليه الحجاج بن يوسف، فقال: يا أمير المؤمنين، إني رأيت في منامي أني أخذت عبد الله بن الزبير، فسلخته. فابعثني إليه، وولني قتاله. فبعثه في جيش كثيف من أهل الشام. فسار حتى قدم مكة، وقد كتب إليهم عبد الملك بالأمان، إن دخلوا في طاعته⁷⁹.

En cette année, 'Abd al-Malik envoya al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf à la Mekke pour combattre 'Abdullāh b. al-Zubayr. La raison pour laquelle il envoya contre ce dernier envoya al-Ḥaġġāġ et personne d'autre – selon ce qu'on a raconté – est que, lorsque 'Abd al-Malik voulut retourner en Syrie, al-Ḥaġġāġ se leva et lui dit : Ô commandeur des croyants, j'ai vu en rêve que je me suis emparé de 'Abdullāh b. al-Zubayr et l'ai dépecé. Envoie-moi contre lui et confie-moi son combat. Alors il l'envoya à la tête d'une imposante armée

⁷⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 174.

de soldats syriens. Al-Ḥaḡḡāḡ se rendit donc à la Mekke, aux habitants de laquelle ‘Abd al-Malik avait écrit une lettre d’aman s’ils rentraient sous son autorité.

Ce *ḥabar* présente plusieurs caractéristiques. Il commence par un sommaire que l’on peut attribuer à al-Ṭabarī lui-même. C’est là un procédé que nous retrouverons à chaque fois que s’annonce un événement important. Al-Ṭabarī en donne un résumé laconique, avant de nous en exposer les détails par d’autres *aḥbar* plus détaillés. Contrairement à la quasi-totalité des *aḥbar* de la séquence, il est anonyme, à moins de considérer qu’il est dû au transmetteur du *ḥabar* suivant, al-Ḥārīt b. Muḥammad. Il n’indique aucun lieu, mais nous pouvons supposer qu’il s’agit de l’Iraq, dont ‘Abd al-Malik venait de s’emparer, après avoir vaincu Muṣ‘ab. Le fait que le contexte historique ne soit pas très précis, nous amène à supposer qu’il s’agit d’une anecdote plutôt littéraire, dont l’objectif est de donner quelques précisions psychologiques sur le personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ.

Comme nous le disions plus haut, al-Ḥaḡḡāḡ se trouve directement dans ce que l’on peut imaginer être une assemblée autour du calife, dont on ne saura pas comment il a fait pour l’intégrer. C’est là un point sur lequel nous reviendrons plus tard, parce qu’il a donné lieu à de nombreuses anecdotes, dont l’objectif est justement de dépeindre al-Ḥaḡḡāḡ en homme qui sait tirer avantage des occasions qui se présentent à lui, pour grimper les échelons du pouvoir.

C’est d’ailleurs le cas partiellement ici, où nous sommes face à un homme d’une très grande audace. C’est lui-même qui se porte candidat à la dernière guerre qui permettra à ‘Abd al-Malik de réunifier de nouveau l’empire musulman sous l’autorité umayyade. Ce qui est notable ici, c’est que cette candidature apparaît comme spontanée, c’est-à-dire que, sans y être invité parmi d’autres, al-Ḥaḡḡāḡ prend tout seul l’initiative et se propose lui-même d’aller porter la guerre contre Ibn al-Zubayr, en tirant profit du présage que recèle son rêve.

Selon d’autres auteurs, ‘Abd al-Malik aurait ouvert les candidatures, suite à quoi al-Ḥaḡḡāḡ se serait proposé. On peut donc évoquer ici une ellipse narrative, qui a pour effet de souligner l’aplomb avec lequel al-Ḥaḡḡāḡ a pris l’initiative. Il ne pouvait donc rêver meilleure occasion pour se faire une réputation. Qu’il ait rêvé – à supposer que ce soit vrai – qu’il s’était emparé d’Ibn al-Zubayr et qu’il l’avait dépecé n’est pas en soi un gage pour que les choses se passent de la même façon dans la réalité. Et pourtant le calife le désigne pour cette mission importante.

Tout comme al-Ṭabarī, nous savons, *a posteriori*, qu’al-Ḥaḡḡāḡ gagnera cette guerre et deviendra le gouverneur que l’on sait, au point même d’éclipser presque totalement le calife en personne par la suite. Mais nous pouvons supposer qu’il s’agit là d’une anecdote symbolique puisée dans l’usage des rêves qui interviennent souvent dans l’écriture de l’histoire chez les auteurs médiévaux. Quoi qu’il en soit, elle contribue à renforcer l’image d’al-Ḥaḡḡāḡ en un homme d’initiative.

La suite de cette séquence de 72 vient confirmer, d'une part, les présages d'al-Ḥaḡḡāḡ et, de l'autre, son image d'homme décidé. La suite des anecdotes qui la composent sont toutes rapportées de son point de vue, contrairement à la séquence de 73, qui nous sera rapportée presque entièrement du point de vue d'Ibn al-Zubayr, à l'exception du *ḥabar* sur le bombardement de la Ka'ba.

Les batailles précédant l'établissement du siège sont toutes remportées par al-Ḥaḡḡāḡ.

فكان يبعث البعوث إلى عرفة في الخيل، ويبعث ابن الزبير بعثا، فيقتتلون هنالك. فكل ذلك تهزم خيل ابن الزبير، وترجع خيل الحجاج بالظفر⁸⁰.

[Al-Ḥaḡḡāḡ] envoyait des détachements de cavaliers à 'Arafa [depuis al-Ṭā'if]. Ibn al-Zubayr envoyait un détachement. Et ils se battaient là-bas. Dans tous ces affrontements, la cavalerie d'Ibn al-Zubayr était défaite, tandis que la cavalerie d'al-Ḥaḡḡāḡ revenait triomphante.

Nous avons de nouveau un Ḥaḡḡāḡ décidé à en découdre avec son adversaire, en faisant montre de sa puissance supérieure, qui se traduit dans l'anecdote par l'utilisation de la forme *kāna yab'ātu*, soulignant la répétition de l'événement. De nouveau, c'est lui qui prend l'initiative, tandis qu'Ibn al-Zubayr ne faisait que réagir à ses attaques. On peut noter le pluriel *bu'ūt* pour désigner les détachements envoyés par al-Ḥaḡḡāḡ et le singulier *ba't* pour les troupes d'Ibn al-Zubayr, pour mettre en avant le rapport inégal des forces en présence.

Une fois qu'il a réalisé qu'Ibn al-Zubayr était affaibli, il demande à 'Abd al-Malik l'autorisation d'assiéger la Mekke, en lui précisant que beaucoup d'hommes avaient déserté le camp adverse. Nous apprenons en outre qu'al-Ḥaḡḡāḡ était tout le temps armé, qu'il n'approchait plus les femmes, ne se parfumait plus, jusqu'à ce qu'Ibn al-Zubayr ait été assassiné⁸¹ ; que son armée disposait de beaucoup de moyens, les chameaux venant de Syrie leur apportaient la nourriture à profusion ; qu'aucune des deux armées n'avait pu accomplir les rites du pèlerinage que partiellement.

Tout est là pour indiquer la détermination d'al-Ḥaḡḡāḡ, soutenu par une logistique imparable. Il est envoyé à la tête d'une « imposante armée » – et *ḡayš katīf* –, ou encore à la tête de deux mille soldats syriens – *ḥaraḡa fī alfayn min ḡund al-Šām*. Par contre, pour Ibn al-Zubayr, jamais le mot d'armée n'est utilisé, mais plutôt celui de compagnons « *aṣhāb* » (qui sera également utilisé pour al-Ḥaḡḡāḡ lors du bombardement de la Mekke). Puis c'est le début du siège, dont la durée est précisée (six mois et dix-sept jours selon une version, huit mois et dix-sept jours, selon une autre⁸²).

⁸⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 174.

⁸¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 175.

⁸² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 187.

Puis, étonnamment, al-Ṭabarī interrompt la séquence relative au siège de la Mekke, pour nous narrer la mort de ‘Abdullāh b. Ḥāzīm qui était gouverneur d’Ibn al-Zubayr au Ḥurāsān, et le seul qui lui soit resté fidèle jusqu’à la dernière minute, en dépit des propositions de ‘Abd al-Malik⁸³.

3. Le bombardement de la Ka‘ba

Avec l’entrée de l’année 73, al-Ṭabarī reprend le fil de la narration sur la guerre entre al-Ḥaḡḡāḡ et Ibn al-Zubayr. Après un court *ḥabar* nous informant que le siège de la Mekke a duré six mois et 17 jours⁸⁴, il reprend mot pour mot le *ḥabar* qu’il avait interrompu par le récit d’Ibn Ḥāzīm et la liste des secrétaires.

قال محمد بن عمر: وحدثني مصعب بن ثابت، عن نافع مولى بني أسد - وكان عالما بفتنة ابن الزبير - قال: حصر ابن الزبير ليلة هلال ذي القعدة سنة اثنتين وسبعين. وقتل لسبع عشرة ليلة خلت من جمادى الأولى سنة ثلاث وسبعين. وكان حصر الحجاج لابن الزبير ثمانية أشهر وسبع عشرة ليلة⁸⁵.
Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī a dit : Muṣ‘ab b. Ṭābit m’a rapporté, d’après Nāfi‘, le mawlā de Banū Asad – qui connaissait très bien la *fitna* d’ibn al-Zubayr – qui a dit : Ibn al-Zubayr fut assiégé à partir de la nouvelle lune de Dū al-Qa‘da 72. Il fut tué le 17 de Ḡumādā I en 73. Le siège qu’al-Ḥaḡḡāḡ établit contre Ibn al-Zubayr dura huit mois et dix-sept nuits.

Dès l’annonce de l’année 73, comme il l’avait d’ailleurs déjà fait au cours du récit de l’année précédente, al-Ṭabarī mentionne à l’intention de son lecteur la mort d’Ibn al-Zubayr comme l’un de ses événements marquants. Mais, avant de nous raconter dans le détail les derniers instants de sa vie, al-Ṭabarī s’arrête longuement sur l’un des événements qui ont contribué à l’image négative d’al-Ḥaḡḡāḡ : celui du siège de la Mekke et du bombardement de la Ka‘ba.

Il s’agit là du seul long récit rapporté, en 73, du côté d’al-Ḥaḡḡāḡ. Après qu’al-Ṭabarī nous rapporte deux courts comptes-rendus tous deux dus à al-Wāqidī sur la durée du siège. Selon le premier, il a duré six mois et dix-sept jours. Selon le second, qui reprend un *ḥabar* interrompu en 72, c’est huit mois et dix-sept jours⁸⁶.

حدثنا الحارث، قال: حدثنا محمد بن سعد، قال: أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثني إسحاق بن يحيى، عن يوسف بن ماهك، قال: رأيت المنجنيق يرمى به. فرعدت السماء، وبرقت. وعلا صوت الرعد والبرق على الحجارة، فاشتعل عليها. فأعظم ذلك أهل الشام، فأمسكوا بأيديهم. فرفع الحجاج بركة قبائه، فغرزها

⁸³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 176-177.

⁸⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 178.

⁸⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 187.

⁸⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 187.

في منطقتة، ورفع حجر المنجنيق، فوضعه فيه، ثم قال: ارموا! ورمى معهم. قال: ثم أصبحوا، فجاءت صاعقة، تتبعتها أخرى. فقتلت من أصحابه اثني عشر رجلا، فانتكسر أهل الشام. فقال الحجاج: يا أهل الشام، لا تتكروا هذا! فإنني ابن تهامة. هذه صواعق تهامة. هذا الفتح قد حضر. فأبشروا، إن القوم يصيبهم مثل ما أصابكم. فصعقت من الغد، فأصيب من أصحاب ابن الزبير عدة. فقال الحجاج: ألا ترون أنهم يصابون، وأنتم على الطاعة وهم على خلاف الطاعة؟ فلم تزل الحرب بين ابن الزبير والحجاج، حتى كان قبيل مقتله، وقد تفرق عنه أصحابه، وخرج عامة أهل مكة إلى الحجاج في الأمان.⁸⁷

Al-Hāriṭ nous a rapporté, d'après Muḥammad b. Sa'd, d'après Muḥammad b. 'Umar, d'après Ishāq b. Yaḥyā, d'après Yūsuf b. Māhak qui a dit :

J'ai vu la catapulte qui lançait des projectiles. Alors le ciel tonna et la foudre éclata. Le bruit du tonnerre et de la foudre surpassa et couvrit celui des pierres [des catapultes]. Les Syriens en furent terrifiés et cessèrent les opérations. Alors al-Ḥaḡḡāḡ leva le pan de sa tunique, le planta dans sa ceinture, souleva une pierre qu'il plaça dans la catapulte et dit : Lancez ! Et il lança avec eux. Le lendemain d'autres orages se succédèrent, causant la mort de douze de ses hommes. Les soldats syriens en furent défaits. Alors il dit : Ô gens de Syrie, ne soyez pas offensés par cela, car je suis un natif de Tihāma. Ce sont là les tempêtes habituelles de Tihāma. C'est la victoire qui s'annonce. Réjouissez-vous ! Vos ennemis subiront ce que vous avez subi. Le lendemain, il y eut encore de nouveaux orages qui atteignirent plusieurs hommes d'Ibn al-Zubayr. Al-Ḥaḡḡāḡ dit alors : Ne voyez-vous pas que c'est eux qui les subissent maintenant comme vous [les aviez subies], mais vous êtes obéissants, contrairement à eux. La guerre continua entre Ibn al-Zubayr et al-Ḥaḡḡāḡ, jusqu'à la veille de sa mort, lorsque ses hommes l'abandonnèrent, et que la majeure partie des Mekkois rejoignirent al-Ḥaḡḡāḡ qui leur offrait l'aman.

Comme nous le disions plus haut, le récit d'al-Ṭabarī se place surtout du côté d'Ibn al-Zubayr. Ce récit semble avoir pour fonction première de souligner, d'une part, la brutalité du siège qui se prolongea plusieurs mois, poussant les Mekkois à abandonner Ibn al-Zubayr – point qui comme nous l'avons précisé constitue le cœur de l'intrigue d'al-Ṭabarī – et, de l'autre, d'insister sur le geste sacrilège d'al-Ḥaḡḡāḡ et des armées syriennes, ce qui nous offre, en filigrane l'un des premiers traits du célèbre gouverneur, où se mêlent son impiété et son audace.

Le récit qui nous rapporte le bombardement de la Ka'ba, premier lieu sacré de l'islam, uniquement du côté syrien, tend à nous le présenter comme un acte d'une gravité extrême pour les mu-

⁸⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 187-188.

sulmans du Šām. D'autant que le souvenir d'un autre bombardement, plus ancien, devait encore être présent dans les esprits : celui qui a eu lieu sous le règne de Yazīd b. Mu'āwiya, dont Ibn al-Zubayr avait refusé de reconnaître l'autorité⁸⁸. Cela se passait moins de dix ans auparavant, en 64 de l'hégire, juste après la bataille d'al-Ḥarra, qui eut lieu en 63.

Le parallèle entre ces deux bombardements de la Ka'ba à moins de dix ans d'écart est plus que suggéré par plusieurs allusions. Lorsqu'il remporta la bataille d'al-Ḥarra, le commandant de Yazīd, Muslim b. 'Uqba al-Murri, fit subir aux Médinois trois jours de déprédations et d'humiliations racontées par le menu, et leur ordonna de reconnaître leur soumission à l'autorité de Yazīd comme ses esclaves obéissants « *'alā annakum ḥawal li-Yazīd* »⁸⁹. C'est ce que fera al-Ḥaḡḡāḡ une fois qu'il aura lui aussi emporté la bataille. De même que lors du siège de 73 « le ciel tonna et la foudre éclata », lors de la bataille d'al-Ḥarra, « Dieu leur envoya le ciel »⁹⁰.

Les gens de Médine qui s'étaient rebellés contre l'autorité umayyade, ne voulaient pas en fait laisser l'armée de Muslim b. 'Uqba aller à la Mekke, pour attaquer Ibn al-Zubayr, ce « *mulhid* qui avait rassemblé autour de lui les débauchés et les renégats de toutes les contrées »⁹¹. Après la mort de Muslim, survenue, le 23 Muḥarram 64, son lieutenant al-Ḥuṣayn b. Numayr assiègera la Mekke, bombardera l'enceinte avec des catapultes et la brûlera avec du feu, pendant 64 jours, jusqu'à ce que lui soit parvenue l'annonce de la mort du calife Yazīd⁹².

C'est la crainte de la colère de Dieu qui s'annonce dès le début du récit. Là aussi dans un premier temps le *fa-* de conjonction indique une issue naturelle : *Fa-ra'adat... wa-baraqat... fa-štamala... Fa-a'zama... Fa-amskū*. Notons que le sujet de *ra'adat wa baraqat* est le ciel (ou faut-il écrire le Ciel, avec une majuscule ?), qui ne peut être ici qu'une métaphore de Dieu Lui-même, d'autant que « le bruit du tonnerre et de la foudre surpassa et couvrit celui des pierres ». Cette amplification, pour ne pas dire dramatisation, qui précède et annonce la terreur qui s'est emparée des soldats d'al-Ḥaḡḡāḡ est soulignée ici par le mot *ḥiḡāra* « pierres », attaché dans le Coran à la colère divine :

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ...⁹³

⁸⁸ Al-Ṭabarī, ou son transmetteur Abū Miḡnaf, rappelant la mise en garde de Muslim b. 'Uqba aux notables de Médine, indique que la bataille d'al-Ḥarra a eu lieu en Dū-l-Ḥiḡḡā 64, soit moins d'une décennie avant le siège de la Mekke par al-Ḥaḡḡāḡ :

وذلك في ذي الحجة من سنة أربع وستين. هكذا وجدته في كتابي، وهو خطأ، لأن يزيد هلك في شهر ربيع الأول سنة أربع وستين، وكانت وقعة الحرة في ذي الحجة من سنة ثلاث وستين، يوم الأربعاء لليلتين بقيتا منه.

Tārīḥ, vol. 5, p. 487.

Puis il revient une deuxième fois sur la date, quelques pages plus loin.

⁸⁹ *Tārīḥ*, vol. 5, p. 493.

⁹⁰ Selon le récit de Ḡuwayriyya b. Asmā', rapporté par Aḡmad b. Zuhayr, d'après Wahb b. Ḡarīr.

⁹¹ *Tārīḥ*, vol. 5, p. 487.

⁹² *Tārīḥ*, vol. 5, p. 497.

⁹³ Coran XI, 82.

Lorsque vint Notre ordre, Nous renversâmes la cité de fond en comble, et fîmes pleuvoir sur elle en masse, des pierres d'argile...

Plusieurs autres occurrences du même mot sont reliées directement au courroux de Dieu contre les incroyants⁹⁴, deux autres à leur incrédulité ou à la dureté de leurs sentiments. Il est en outre intéressant de relever dans trois de ces occurrences l'utilisation du verbe *amṭarnā* « Nous avons fait pleuvoir », ainsi que celle du mot *samā'* « ciel ». Nous sommes ici donc dans le même champ thématique du châtement des peuples anéantis par la colère de Dieu dans le Coran. La terreur des Syriens face aux multiples signes du Ciel, et surtout à la réponse rapide de Dieu qui fit tuer douze d'entre eux, paraît alors justifiée. Leur armée est bien ici l'armée des incroyants ou des renégats. Ces pourquoi, ils cessèrent les opérations, comme pour se faire pardonner leur action infâme (s'en laver les mains ? *Fa-amskū bi-aydīhim*) et retrouver le droit chemin.

Mais, alors que dans la première attaque contre les lieux saints, Muslim b. 'Uqba, tout comme le calife Yazīd sont morts peu de temps après leur action, ce qui peut être entendu comme châtement divin pour leurs actions sacrilèges, ce même châtement divin tarde cette fois-ci à se réaliser. Pire, les assiégés subiront eux aussi le même sort que les assiégeants.

Ici ce qui est notable c'est la détermination, l'insolence et la ruse d'al-Ḥağğāğ qui sont mises en avant dans le récit du deuxième bombardement de la Ka'ba, le premier dans la longue série de ses « exploits ». Mais, alors qu'on se serait attendu à la poursuite du parallélisme entre les deux récits, nous avons grâce à l'attitude d'al-Ḥağğāğ un renversement de la narration. Le commandant umayyade n'hésite pas un instant : il prend lui-même les choses en main et montre à ses soldats sa détermination. Quand le lendemain, la même scène se répète, et devient encore plus dramatique par la mort de douze hommes de l'armée syrienne, il leur rappelle cette fois ses origines : « Je suis le fils de Tihāma ». Il connaît donc les caprices du ciel dans la région. Son habileté lui permet d'inverser le présage terrifiant en signe avant-coureur de la victoire. En effet, cet argument naturaliste de bon sens, surtout de la part d'un natif de la région, peut être également interprété métaphoriquement : en évoquant les caprices du ciel de sa région natale, al-Ḥağğāğ indique aussi aux soldats, que la résistance de l'armée d'Ibn al-Zubayr sera de courte durée. Qu'ils finiront par se rendre, qu'il ne s'agit là que d'un caprice de leur part. C'est ce que signale d'ailleurs le narrateur à la fin de son compte-rendu, en parlant de la reddition des Mekkois qui abandonnèrent Ibn al-Zubayr.

L'attitude audacieuse d'al-Ḥağğāğ sera comme récompensée le lendemain, quand, alors que la tempête se poursuivait, cette-fois ce sont les hommes d'Ibn al-Zubayr qui subiront des pertes (les foudres du ciel !). Al-Ḥağğāğ ne pouvait logiquement rater cette occasion, pour affirmer à ses soldats, que c'est son armée qui défendait non seulement l'autorité légitime, celle des Umayyades, mais défendait aussi la Voie de Dieu. L'expression *antum 'alā al-ṭā'a, wa-hum 'alā ḥilāf al-ṭā'a*,

⁹⁴ Voir également : Coran II, 74 ; VXVII, 50 ; VIII, 32 ; XV, 74 ; LI, 33 ; CV, 4.

qui pourrait apparaître vague, puisqu'elle ne précise pas à qui cette *tā'a* « soumission » était due, englobe dans le même tenant et Dieu et le calife.

Bien que le récit de la guerre entre Ibn al-Zubayr et al-Ḥaḡḡāḡ soit centré sur le premier, nous pouvons dire que ce *ḥabar* nous donne à lire deux des traits qui caractériseront le second : d'une part, son impiété, par l'action sacrilège qu'il a entreprise et par les humiliations qu'il a fait subir aux compagnons du Prophète quand il arrivera à Médine ; de l'autre, les ruses qu'il saura déployer quand il se retrouvera dans des situations compliquées. A quoi nous pouvons ajouter sa défense sans limite de ses maîtres umayyades, donc il confond ici la légitimité avec la soumission à Dieu.

4. Dernière rencontre d'Ibn al-Zubayr avec sa mère

Le deuxième moment fort dans le récit du conflit est le long *ḥabar* relatant la dernière rencontre d'Ibn al-Zubayr avec sa mère, dont l'auteur présente deux versions, toutes deux provenant d'al-Wāqidī. La narration y est teintée d'une couleur dramatique et charge les deux protagonistes de valeur et de courage. Voici la première recension :

وذكر أنه كان ممن فارقه، وخرج إلى الحجاج، ابناه حمزة وخبيب. فأخذا منه لأنفسهما أمانا. فدخل على أمه أسماء - كما ذكر محمد بن عمر، عن أبي الزناد، عن مخزومة بن سليمان الوالبي، قال: دخل ابن الزبير على أمه، حين رأى من الناس ما رأى من خذلانهم. فقال: يا أمه، خذلني الناس، حتى ولدي وأهلي. فلم يبق معي إلا اليسير ممن ليس عنده من الدفع من صبر ساعة. والقوم يعطونني ما أردت من الدنيا. فما رأيك؟ فقالت: أنت والله يا بني أعلم بنفسك. إن كنت تعلم أنك على حق، وإليه تدعو، فامض له. فقد قتل عليه أصحابك. ولا تمكن من رقبتك، يتلعب بها غلمان أمية. وإن كنت إنما أردت الدنيا، فبئس العبد أنت. أهلك نفسك، وأهلك من قتل معك. وإن قلت: كنت على حق، فلما وهن أصحابي، ضعفت. فهذا ليس فعل الأحرار، ولا أهل الدين. وكم خلودك في الدنيا؟ القتل أحسن. فدنا ابن الزبير، فقبل رأسها، وقال: هذا والله رأيي، والذي قمت به داعيا إلى يومي هذا. ما ركنت إلى الدنيا، ولا أحببت الحياة فيها. وما دعاني إلى الخروج، إلا الغضب لله أن تستحل حرمه. ولكني أحببت أن أعلم رأيك. فزدتني بصيرة مع بصيرتي. فانظري يا أمه! فإني مقتول من يومي هذا. فلا يشتد حزنك، وسلمي الأمر لله. فإن ابنك لم يتعمد إتيان منكر، ولا عملا بفاحشة. ولم يجر في حكم الله. ولم يغدر في أمان. ولم يتعمد ظلم مسلم ولا معاهد. ولم يبغطني ظلم عن عمالي فرضيت به، بل أنكرته. ولم يكن شيء آثر عندي من رضا ربي. اللهم إني لا أقول هذا تزكية مني لنفسي. أنت أعلم بي. ولكن أقوله تعزية لأمي، لتسلو عني. فقالت أمه: إني لأرجو من الله أن يكون عزائي فيك حسنا إن تقدمتني. وإن تقدمتك ففي نفسي. اخرج حتى أنظر إلى ما يصير أمرك. قال: جزاك الله يا أمه خيرا. فلا تدعي الدعاء لي قبل وبعد. فقالت: لا أدعه أبدا. فمن قتل على باطل، فقد

قتلت على حق. ثم قالت: اللهم ارحم طول ذلك القيام في الليل الطويل، وذلك النحيب والظماً في هواجر المدينة ومكة، وبره بأبيه وبني. اللهم قد سلمته لأمرك فيه، ورضيت بما قضيت. فأثبني في عبد الله ثواب الصابرين الشاكرين.⁹⁵

On raconte, dit al-Ṭabarī, que, parmi ceux qui avaient quitté [Ibn al-Zubayr] pour al-Ḥaḡḡāḡ, il y avait ses deux fils, Ḥamza et Ḥubayb, qui avaient obtenu l'aman. Il alla alors chez sa mère – comme le mentionne Muhammad b. 'Umar [Wāqidī], citant Abū al-Zinād, qui le tient de Maḥrama b. Sulaymān al-Wālibī qui dit :

Ibn al-Zubayr alla chez sa mère, quand il vit comment les hommes l'avaient trahi. – Mère, lui dit-il, les hommes m'ont trahi et même mes enfants et les gens de ma famille. Il ne reste avec moi que peu d'hommes qui ne pourraient résister plus d'une heure. On me propose de choisir mon intérêt dans ce monde. Qu'en penses-tu ? – Par Dieu, mon fils, lui répondit-elle, tu sais mieux que quiconque [ce que tu dois faire]. Si tu es convaincu que tu es dans le vrai, et que c'est ce que tu défends, alors va de l'avant. Car c'est pour cela que tes compagnons ont été tués. Ne livre pas ta tête aux *ḡilmān* umayyades qui en feraient un jouet. Mais si ce que tu voulais ce sont les biens de ce monde, alors quel mauvais serviteur de Dieu tu es ! Tu as causé ta ruine et celle de ceux qui sont morts avec toi. Mais si tu dis : "j'étais dans le vrai, mais lorsque mes compagnons ont failli, j'ai faibli moi aussi", tu ne te conformes pas à la noblesse de ta condition et de ceux qui défendent la religion. Penses-tu que tu vas t'éterniser en ce bas monde ? Mieux vaut mourir. Ibn al-Zubayr s'approcha d'elle, lui baisa la tête et dit : C'est là, par Dieu, ce que je pense, et ce que j'ai proclamé jusqu'à aujourd'hui. Jamais. Je ne me suis jamais installé avec complaisance en ce bas monde, ni n'ai aimé y vivre éternellement. Ce qui m'a poussé à m'insurger c'est ma colère pour Dieu, car l'interdit était rendu licite. Mais je voulais savoir ce que tu pensais, et ta clairvoyance vient renforcer la mienne. Regarde-moi, mère, je serai tué aujourd'hui même. Ne t'abandonne pas à ton chagrin et remets t'en à Dieu. Car ton fils n'a jamais commis sciemment d'action répréhensible, ni d'abomination, ni d'iniquité quant au jugement de Dieu ; il n'a jamais trahi l'aman, ni opprimé délibérément un musulman ou un homme avec lequel il avait contracté un pacte. Jamais je n'ai été informé de l'injustice de l'un de mes gouverneurs, sans l'avoir dénoncée. Rien ne m'était plus précieux que d'être agréable à mon Seigneur. Ô mon Dieu, je ne dis pas cela pour me glorifier. Tu me connais mieux que moi-même. Mais je le dis, pour consoler ma mère de ma perte

⁹⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 188-189.

[prochaine]. Sa mère répondit : Que Dieu rende bonne ma consolation, si tu t'en vas le premier. Mais, si je te devance, qu'elle le soit pour toi. Vas-y, sors au combat, afin que je puisse voir ce qu'il en sera de toi. – Dieu te récompense, mère, lui dit-il. N'oublie pas tes prières pour moi avant et après [ma mort]. – Non, certes je ne les oublierai pas. Si certains sont tués pour une cause vaine, toi tu le seras pour défendre le Vrai. Puis elle ajouta : Ô mon Dieu, prends pitié de lui pour ses veilles durant les longues nuits, ses gémissements, la soif ardente dont il a souffert dans les combats de la Mekke et de Médine, et son dévouement à son père et à moi. Seigneur, Je Te l'ai livré et j'accepte ce que Tu as décrété. Récompense-moi en 'Abdullāh comme sont récompensés ceux qui font preuve de patience et de reconnaissance.

Ce récit sur 'Abdullāh b. al-Zubayr a pour deuxième protagoniste sa mère, Asmā' bint Abī Bakr – le premier calife de l'islam. Considérée comme l'une des premières femmes à avoir adopté la religion musulmane, elle était surnommée la femme aux deux ceintures. Le récit a été analysé par Stefan Leder⁹⁶, qui en souligne la rhétorique et la valeur morale qui ont permis qu'il soit repris dans de nombreuses anthologies d'*adab*. Leder insiste sur la détermination d'Asmā', par opposition à l'hésitation de son fils 'Abdullāh, en vue de la justification de son califat. Nous y ajoutons pour notre part l'examen de conscience auquel il semble s'occuper dans une partie du texte, ainsi que la question de la trahison qui, comme nous le disions, constitue à notre sens, l'un des axes importants de la mise en intrigue d'al-Ṭabarī.

Le dialogue entre le fils et la mère, d'une haute tenue littéraire, nous montre une femme qui argumente à chacune de ses interventions, qui utilise de manière récurrente le conditionnel. Son discours est fermé, ne laissant à son fils aucune alternative autre que de se sacrifier pour l'idéal qu'il aurait défendu toute sa vie. Au début de leur dialogue, il expose à sa mère la situation désespérée où il se trouve : abandonné par ses hommes, y compris par ses propres enfants et les membres de sa famille.

Le discours d'Ibn al-Zubayr est lui aussi bien construit, en vue de convaincre sa mère. Il suffit pour s'en persuader de voir l'ordre dans lequel ses différentes propositions se suivent, pour aboutir à la phrase conclusive : d'abord, ses hommes l'ont trahi ; ensuite, même ses enfants et les membres de sa famille l'ont abandonné ; enfin, il ne reste avec lui que peu de gens qui ne pourraient pas résister plus d'une heure. Ces trois propositions doivent déboucher forcément sur la quatrième et dernière proposition, celle de l'abdication. Autrement, s'il entre en guerre contre al-Ḥaġġāġ, il est certain d'être battu, voire tué. Mais les termes utilisés dans cette dernière proposition sont enveloppées dans une rhétorique ambiguë : Les gens me proposent ce que je veux en ce monde [*al-qawm yu 'tū-*

⁹⁶ Stefan Leder, "The Use of Composite Form in the Making of Islamic Historical Tradition". In: Philip F. Kennedy: *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 125-148.

nanī mā aradtu min al-dunyā]. Ainsi, les ennemis ne sont plus nommés comme tels, mais désignés métonymiquement par les gens – *al-qawm* – ; la proposition d’abdication est une offre, ouvrant la voie à la possibilité d’une éventuelle réconciliation. Son interrogation à l’adresse de sa mère – Qu’en penses-tu ? – n’est, dès lors, que rhétorique. En effet, Ibn al-Zubayr ne semble pas attendre de sa mère qu’elle lui dise ce qu’elle pense, mais qu’elle soit convaincue par sa démonstration et le soutienne dans son revirement. Parce que c’est la voie qu’il paraît privilégier.

Or, face à l’attitude vacillante de son fils, qu’elle perce à jour, la mère oppose une fermeté sans faille. Peut-être s’imaginait-il qu’en évoquant la possibilité de sa propre mort, le cœur de sa mère en serait attendri et qu’elle le renforcerait dans sa nouvelle position ! Mais Asmā’ aligne à son tour un discours aboutissant à la conclusion définitive : « la mort est meilleure » [*al-qatl aḥsan*]. Aux phrases simples, mises dans la bouche du fils, comme pour soutirer sa bénédiction pour son éventuelle reddition, la mère répond par des phrases complexes, toutes construites autour de la conditionnelle hypothétique, introduite par *in*. Elle se substitue à lui, comme pour prévenir toute objection de sa part. Elle répond à ses possibles hésitations : « Si tu dis... alors ».

Cette vacillation est encore plus évidente dans la deuxième recension d’al-Wāqidī. Lors de leurs adieux, quand son fils l’embrasse, Asmā’ qui, ne l’oublions pas, est aveugle, se rend compte qu’il porte une armure. Pour elle, *laysa haḍā ṣanī‘ man yurīd mā turīd* « ce n’est pas là une manière d’agir de celui qui veut ce que tu veux ! »⁹⁷ ‘Abdullāh apparaît donc comme quelqu’un qui tient énormément à la vie. Mais étant donné la remarque de sa mère, il se trouve obligé de retirer l’armure.

Le récit se termine alors par un véritable panégyrique d’Ibn al-Zubayr prononcé par sa propre mère qui, consciente qu’elle ne le verra plus, se débarrasse de sa sévérité et prie pour lui. Elle rappelle sa profonde piété, ses longues prières et son respect pour ses parents. Son discours cette fois-ci est empreint du lexique coranique : *al-bāṭil* « le faux », *al-ḥaqq* « le vrai », *ṭawāb* « récompense », *al-ṣābirīn* « les patients », *al-ṣākirīn* « les reconnaissants ». C’est l’image de tristesse de Marie qui est évoquée dans le Coran⁹⁸ ; c’est également le déchirement de la mère de Moïse qui doit abandonner son fils⁹⁹.

Ibn al-Zubayr n’a alors d’autre choix que celui de mourir sur le champ de bataille. Entre-temps, il aura été forcé de céder au raisonnement de sa mère, en y ajoutant une apologie de sa propre conduite. C’est la colère de voir les Lois sacrées de Dieu bafouées qui l’a poussé à s’insurger. Ce ne sont ni les biens de ce monde, ni le plaisir d’y vivre. En évoquant ce qu’il n’a jamais été – c’est-à-dire, jamais d’action répréhensible, ni d’abomination, ni de trahison, etc. –, il se livre à un plaidoyer *pro domo*, qui a toutes les allures d’un examen de conscience. Avait-il vraiment toutes les

⁹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 189.

⁹⁸ Coran, XIX, 24.

⁹⁹ Coran, XXVIII, 7.

qualités qu’il se décerne dans cette longue tirade, surtout celle de l’ascète renonçant aux biens de ce monde ? N’a-t-il pas, agi comme ses ennemis qui ont rendu licite l’interdit et contre lesquels il se serait insurgé ? N’a-t-il pas – tout comme l’avait fait Mu‘āwiya qui avait désigné son fils Yazīd comme son successeur –, lui aussi destitué son frère Muṣ‘ab qui gouvernait l’Iraq, et l’a remplacé par son propre fils Ḥamza puis, réalisant qu’il était incapable de gouverner cette province, nommé de nouveau son frère Muṣ‘ab et déclaré à propos de Ḥamza : « Que Dieu l’éloigne, je voulais m’en vanter face aux Banū Marwān, mais il m’a déçu. »¹⁰⁰

N’a-t-il pas rejeté de manière inconséquente la proposition secrète que lui avait faite le commandant syrien al-Ḥuṣayn b. Numayr qui, ayant appris la mort de Yazīd b. Mu‘āwiya, lui offrit de reconnaître la légitimité de son califat, à condition de cesser la guerre ? Excédé par l’attitude puérile d’Ibn al-Zubayr, qui s’était mis à lui répondre à voix haute et à parler de vengeance extrême, le commandant umayyade avait ensuite déclaré :

قبح الله من يعدك بعد هذه داهيا قط أو أديبا. قد كنت أظن أن لك رأيا. ألا أراني أكلمك سرا، وتكلمني
جهرًا. وأدعوك إلى الخلافة، وتعدني القتل والهلكة.¹⁰¹

Maudit soit celui qui te considèrerait après cette affaire comme un stratège ou un fin lettré. Je pensais que tu avais une opinion [judicieuse]. Or, je te parle secrètement et tu me répons à haute voix ; je t’invite à devenir le calife légitime et tu me promets la mort et la destruction.

Ibn al-Zubayr semble en même temps s’apitoyer sur son propre sort. Dès lors, étant convaincu que sa propre mort est arrivée – « Regarde-moi, mère, je serai tué aujourd’hui même » –, c’est sa seule piété qui lui tient lieu de politique et de réputation. C’est ce qu’on peut déduire de sa longue tirade qui constitue la deuxième partie du *ḥabar*. La défense *pro domo* oscille entre la première et la troisième personne du singulier, parlant d’un personnage abstrait comme d’un être idéal qui n’aurait jamais commis la moindre faute, ni le moindre péché. Son propos serait-il une jactance ? Prévenant toute objection en ce sens, il se défend d’une telle accusation : « Ô mon Dieu, je ne dis pas cela pour me glorifier. Tu me connais mieux que moi-même. Mais je le dis, pour consoler ma mère de ma perte. »

En donnant à lire cette rencontre des adieux entre ‘Abdullāh b. al-Zubayr et sa mère, avec l’exaltation du courage, de la loyauté aux valeurs, de la douleur de la séparation aussi, al-Ṭabarī confère à l’ensemble de son récit une note dramatique, qui ne peut être ressentie que comme une position pro-zubayride de sa part, d’autant que comme nous le verrons par la suite, avec le récit d’al-Balāḍurī, un autre ‘Abdullāh b. al-Zubayr est également possible, qui est dépourvu de la piété et des grandes valeurs qui lui ont été attribuées ici.

¹⁰⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 118.

¹⁰¹ *Tārīḥ*, vol. 5, p. 502.

5. Retour sur la mise en intrigue : la question des trahisons

Dès 72, avant qu'il n'établisse son siège, nous apprenons qu'al-Ḥaḡḡāḡ envoie une lettre à 'Abd al-Malik, lui demandant des renforts, l'autorisation d'assiéger la Mekke et l'informant que la majorité des hommes d'Ibn al-Zubayr l'avaient abandonné : *tafarraqa 'anh" 'āmmat aṣḥābih*¹⁰². Or comme nous le disions plus haut, cet abandon constitue le fil conducteur de toute la séquence narrative.

En effet, tout au long de sa narration, les comptes-rendus ne cessent de répéter ce motif presque au mot près. C'est ainsi la phrase qui termine le long *ḥabar* du bombardement de la Mekke, qui rappelle aussi que la majorité des hommes de la Mekke avaient quitté Ibn al-Zubayr pour al-Ḥaḡḡāḡ qui leur promettait l'amnistie. Nous la retrouvons également dans une formulation plus dramatique, dans le début du *ḥabar* de sa dernière rencontre avec sa mère. Ou encore dans cette courte anecdote qui fait le lien entre les deux *aḥbār* précédents :

حدثني الحارث، قال: حدثنا محمد بن سعد، قال: أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثني إسحاق بن عبد الله، عن المنذر بن جهم الأسدي، قال: رأيت ابن الزبير يوم قتل، وقد تفرق عنه أصحابه، وخذله من معه خذلانا شديدا، وجعلوا يخرجون إلى الحجاج، حتى خرج إليه نحو من عشرة آلاف¹⁰³.

Al-Ḥārith m'a rapporté, d'après Ibn Sa'd qui a dit : Muḥammad b. 'Umar a dit : Ishāq b. 'Abdullāh m'a rapporté, d'après al-Munḍir b. al-Ġahm qui a dit : Je vis Ibn al-Zubayr le jour où il fut tué, alors que ses compagnons l'avaient délaissé ; ceux qui étaient avec lui le trahirent et commencèrent à partir auprès d'al-Ḥaḡḡāḡ, jusqu'à ce qu'il y en eut près de dix mille hommes.

Ibn al-Zubayr apparaît ici seul, abandonné par les siens. Pour le signifier, le narrateur utilise le verbe *ḥadala* qu'il intensifie par l'adjonction du complément absolu *ḥidlān^{an}*, auquel il ajoute encore une épithète *ṣadīd^{an}*, pour accentuer davantage le sentiment d'abandon dans lequel se trouvait Ibn al-Zubayr ce jour-là. Evoqué encore deux fois dans le compte-rendu suivant, celui de la dernière rencontre entre Ibn al-Zubayr et sa mère, le *ḥidlān* revêt ici plus que l'abandon, mais surtout la trahison. Qui reste-t-il donc avec lui, si près de dix mille hommes l'ont abandonné ? Et si ses proches, dont ses deux fils, ont fait de même ? Or, étant donné la position pro-zubayride du récit, l'auteur ne mentionne pas le fait que 'Urwa b. al-Zubayr était parti lui aussi rejoindre 'Abd al-Malik. Et surtout, nous n'avons pour raison de ces milliers de défections que le seul aman proposé au tout début de l'affrontement par 'Abd al-Malik, puis par al-Ḥaḡḡāḡ, à ceux qui quitteraient Ibn al-Zubayr.

¹⁰² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 475.

¹⁰³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 188.

En insistant aussi fortement sur la solitude extrême d'Ibn al-Zubayr, que le *ḥabar* veut nous communiquer par ses nombreuses utilisations du verbe *ḥadāla* (quatre fois en sept lignes), et surtout par l'inclusion de ses propres fils, dont les prénoms sont donnés, parmi ceux qui l'ont abandonné, il campe un personnage totalement désemparé, d'où sa vacillation lorsqu'il rencontre sa mère pour la dernière fois.

Ici le parallèle semble s'imposer avec l'affrontement final de Muṣ'ab avec 'Abd al-Malik, une année auparavant. Or contrairement à 'Abdullāh, dont les deux fils Ḥamza et Ḥubayb firent défection, son frère Muṣ'ab lui aussi été accompagné de son propre fils 'Īsā. A ces deux derniers, 'Abd al-Malik proposa également l'aman. Mais il fut rejeté avec une grandeur d'âme aussi bien par le père que par son fils, qui préféra mourir avec lui :

... فقال مصعب لابنه عيسى بن مصعب: يا بني اركب أنت ومن معك إلى عمك بمكة، فأخبره ما صنع أهل العراق، ودعني فإني مقتول. فقال ابنه: والله، لا أخبر قريشا عنك أبدا. ولكن، إن أردت ذلك، فالحق بالبصرة، فهم على الجماعة، أو الحق بأمر المؤمنين. قال مصعب: والله لا تتحدث قريش أنني فررت بما صنعت ربيعة من خذلانها، حتى أدخل الحرم منهزما. ولكن أقاتل. فإن قتلت، فلعمري ما السيف بعار، وما الفرار لي بعادة ولا خلق...¹⁰⁴

... Muṣ'ab dit à son fils 'Īsā : Mon fils, prends ta monture et pars avec tes compagnons rejoindre ton oncle à la Mekke. Informe-le de ce qu'ont fait les Iraquiens, et laisse-moi car je serai tué. – Par Dieu, je n'apporterai jamais à Qurayš la nouvelle de ta mort. Par contre, si tu le veux, pars à al-Baṣra, où les gens sont pour la *ḡamā'*, ou retourne auprès du commandeur des croyants. – Par Dieu, jamais Qurayš ne dira que je me suis enfui à cause de la trahison de la [tribu] de Rabī'a pour aller me réfugier dans l'enceinte [de la Ka'ba]. Mais je me battrais car, je le jure, [mourir par] l'épée n'est pas une honte, la fuite n'est pas dans mes habitudes ni dans mon éducation.

Nous le voyons bien, avec Muṣ'ab et son fils, nous sommes à l'extrême opposé de l'attitude vacillante de 'Abdullāh, mais surtout de son abandon par ses deux fils. Ici aussi bien le père que le fils font concurrence de courage. Chacun des deux proposant à l'autre de profiter de l'aman de 'Abd al-Malik, pour garder sa vie sauve. Mais tout les deux, craignant pour leur réputation, préférèrent mourir sur le champ de bataille. Notons l'utilisation ici encore du mot *ḥidlan* dans ce *ḥabar* d'Ibn Ṣabba, qui vient peu après un autre d'al-Wāqidī évoquant carrément la trahison des Iraquiens – *hamma ahl al-Irāq bi-l-ḡadr bi-Muṣ'ab*¹⁰⁵.

Plus important encore : alors que 'Abdullāh n'hésite pas à évoquer devant sa mère la possibilité de sa propre défection, Muṣ'ab rejetant l'offre de son fils, lui lance cette allusion proleptique

¹⁰⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, pp.158-159.

¹⁰⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 157.

au fait d’aller se réfugier dans l’enceinte sacrée, *al-ḥaram*, comme si lui refusait de se comporter comme son frère, surnommé par les Umayyades « *al-muḥill* » et « *al-mulḥid* », ce qui d’une part souligne sa lâcheté puisqu’il s’est enfermé dans la Ka‘ba. Mais surtout le présente comme quelqu’un qui a rendu licite ce qui est *ḥarām*, ce qui est exactement le reproche qu’il faisait à ses adversaires !

Pour continuer avec les nombreuses allusions suggestives du récit à la trahison, et au parallèle entre ce *ḥabar* et la fin d’Ibn al-Zubayr, signalons que lorsqu’il apprit que Muṣ‘ab partait affronter ‘Abd al-Malik, sans être accompagné par aucun de ses lieutenants, tous pris par leurs charges administratives, ‘Abdullāh b. Ḥāzim qui se trouvait lui aussi au Ḥurāsān, soupira de tristesse et déclama le vers suivant d’al-Nābiġa al-Ġa‘dī¹⁰⁶ :

خُذْذِ بَيْنِي فَفَجَّرْ بَيْنِي جَجَعَارٍ وَوَأَبْشِرْ رِي بِبِلْحَدِّمِ امْمُرِّيْءِ لَلْمِ يَيْشْهَدِدِ الْيَوْمِ
نَلْصِدِ رُّه¹⁰⁷

Prends-moi, ô hyène, traîne-moi et réjouis-toi // par la chair d’un homme dont les auxiliaires ne sont pas présent au jour de la bataille.

Dans ce vers poignant, nous relevons l’évocation de la hyène, animal connu pour sa lâcheté et sa trahison. Elle peut se repaître de la chair de Muṣ‘ab, parce que tous ses hommes sont absents. Bien entendu la hyène peut renvoyer à ‘Abd al-Malik, mais également aux Iraquiens qui ont trahi Muṣ‘ab. En outre, nous comprenons pourquoi al-Ṭabarī s’est arrêté à la fin de l’année 72 sur la mort de ‘Abdullāh b. Ḥāzim, comme étant l’archétype de la loyauté. Contrairement aux fils d’Ibn al-Zubayr, il a rejeté toutes les propositions de ‘Abd al-Malik qui, pour le rallier à lui, lui promettait de le maintenir comme gouverneur du Ḥurāsān, et ce même lorsqu’il a appris la mort d’Ibn al-Zubayr¹⁰⁸.

En fin, lors de l’affrontement final, pendant lequel il fit montre d’un grand courage, Ibn al-Zubayr reçut une brique qui le blessa à la tête. Et c’est l’une de ses esclaves qui l’ayant reconnu, s’écria : Ô commandeur des croyants ! Ses ennemis s’emparèrent de lui et le tuèrent¹⁰⁹. Le cri involontaire de l’esclave peut également être lu comme un autre indice de ces trahisons qui se sont accumulées contre Ibn al-Zubayr. Ainsi le narrateur la désigne-t-il comme folle – *maġnūna*.

Nous pouvons donc conclure que, selon le récit d’al-Ṭabarī, c’est la trahison qui a été à l’origine de la défaite d’Ibn al-Zubayr. D’où le ton dramatique de cette séquence, chargée de solitude, de courage, de poésie exaltant le martyr. Soulignons en plus que l’auteur ne donne à aucun moment d’autre raison ayant poussé les hommes d’Ibn al-Zubayr, ainsi que ses fils à l’abandonner.

¹⁰⁶ Voir Ibn al-Šaġarī, *Amāli Ibn al-Šaġarī*, édition Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī, Maktabat al-Ḥānġī, Le Caire, 1992, vol. 2, p. 358.

¹⁰⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 158.

¹⁰⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 178.

¹⁰⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 192.

6. Epilogue

Al-Ḥaḡḡāḡ est récompensé par ‘Abd al-Malik pour sa victoire contre Ibn al-Zubayr. Il est nommé gouverneur, non seulement de la Mekke, mais de l’ensemble du Ḥiḡāz¹¹⁰, qu’il dirigera pendant deux années. Sous les événements de l’année 74 de l’Hégire, al-Ṭabarī rapporte une série de courts comptes-rendus parmi lesquels nous reproduisons celui-ci :

وفيهما كان، فيما ذكر، نقض الحجاج بن يوسف بنيان الكعبة، الذي كان ابن الزبير بناه. وكان إذ بناه أدخل في الكعبة الحجر، وجعل لها بابين. فأعادها الحجاج على بنائها الأول في هذه السنة. ثم انصرف إلى المدينة في صفر. فأقام بها ثلاثة أشهر، يتعبث بأهل المدينة، ويتعنتهم. وبنى بها مسجداً، في بني سلمة، فهو ينسب إليه.¹¹¹

En cette année [74], selon ce qu’on raconte, al-Ḥaḡḡāḡ détruisit l’édifice d’al-Ka’ba qu’avait érigé Ibn al-Zubayr, qui y avait inclus al-Ḥiḡr et lui avait fait deux portes. Al-Ḥaḡḡāḡ la réédifia cette année-là selon sa forme première. Puis il partit à Médine au mois de Ṣafar, où il séjourna trois mois, qu’il passa à humilier et à faire souffrir les habitants. Puis il construisit une mosquée à Banū Salama, qui porte son nom.

Ce *ḥabar* est caractéristique de l’ambiguïté qui entourait le personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ. Il nous donne en effet deux séries d’actions contradictoires. La première à la Mekke, la seconde à Médine. Commençons par cette dernière. Nous avons, d’une part, les humiliations et les mauvais traitements qu’il fit subir aux habitants... pendant trois mois. Notons l’utilisation des formes intensives des deux verbes, qui accentuent l’effet de ces humiliations : *yata ‘abbaṭu* et *yata ‘annatu*, et surtout la gratuité de l’action qui s’attache au premier verbe. D’autant que, parmi les victimes, l’auteur donne par la suite trois exemples concernant des compagnons du Prophète de premier plan : Ḡābir b. ‘Abdullāh, Anas b. Mālik et Sahl b. Sa’d, auxquels il a imposé le port d’un sceau de plomb, comme s’il s’agissait de non musulmans. D’autre part, nous avons la construction d’une mosquée, qui est un symbole de piété, par lequel les musulmans cherchent à se rapprocher de Dieu. C’est ici que réside l’ambiguïté du personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ : homme pieux et grand connaisseur du Coran, d’un côté, il peut s’en prendre aux symboles musulmans les plus sacrés ; de l’autre, en particulier, la personne du Prophète ou, ici, Ses compagnons. Al-Ṭabarī ne s’étend pas plus sur cet élément, qui sera bien plus développé, entre autres, chez al-Balāḡurī.

Quant à la destruction et à la reconstruction de la Ka’ba, on peut facilement imaginer qu’elle ne pouvait pas non plus être considérée comme un acte anodin. Bien que l’auteur n’insiste pas outre mesure là-dessus. Précisons toutefois, qu’après avoir évoqué le premier bombardement de l’édifice

¹¹⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 195.

¹¹¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 195.

sacré par les Syriens, qui déclamaient leurs vers blasphématoires, al-Ṭabarī rapporte plusieurs anecdotes qui en attribuent l'incendie à l'un des hommes d'Ibn al-Zubayr, qui fut dès lors obligé de la reconstruire, en y incluant al-Ḥiḡr, soit le mur d'enceinte qui l'entourait avant l'islam.

Or nous ne pouvons pas ne pas voir dans cette suite de destructions et de reconstructions un conflit de légitimité entre pro-zubayrides et pro-umayyades et une volonté d'effacer la mémoire de l'adversaire. En incluant le mur d'avant l'islam dans l'édifice, Ibn al-Zubayr accomplit le désir du Prophète. Il s'appuie sur une tradition prophétique, rapportée par *sa propre mère*, Asmā', d'après sa sœur et épouse du Prophète 'Ā'iṣa, selon laquelle le Prophète lui-même aurait voulu réédifier la Ka'ba telle qu'elle était au temps du prophète Abraham, mais s'en était abstenu, craignant la confusion que cela aurait pu causer chez des gens qui venaient d'embrasser la nouvelle religion et chez qui la mémoire d'avant l'islam était encore très vive :

لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ، رَدَدْتُ الْكَعْبَةَ عَلَى أُسَاسِ إِبْرَاهِيمَ، فَأَزِيدُ فِي الْكَعْبَةِ¹¹².

Quant à al-Ḥaḡḡāḡ, il s'en tient à la décision du Prophète qui ressort de cette même tradition. Comme Lui, il rétablira l'édifice à l'identique, pour ne pas créer de la confusion chez les musulmans. Mais, selon al-Azraqī, cette opération s'est faite sur ordre du calife 'Abd al-Malik¹¹³. Ceci étant, en procédant de la sorte, aussi bien Ibn al-Zubayr qu'al-Ḥaḡḡāḡ, voulaient en même temps faire oublier que leurs hommes respectifs étaient à l'origine de l'incendie qui a ravagé la Ka'ba, et célébré leur propre légitimité, donc effacer celle leur ennemi.

Pour conclure, nous pouvons dire que, dans l'ensemble, al-Ṭabarī se place dans son récit plutôt du côté d'Ibn al-Zubayr, qu'il dépeint en homme pieux et de grand courage, mais qui a été trahi par les siens. Sa dernière rencontre avec sa mère, avec toute sa dramaturgie, ne peut que renforcer cette image. De plus, l'auteur omet de nous donner les raisons qui ont poussé ses hommes à agir de la sorte.

En contrepartie, al-Ḥaḡḡāḡ est représenté comme un homme impie, qui ne craint pas de bombarder le premier lieu saint de l'islam et humilie les compagnons des Prophètes. Ceci étant, l'auteur ne parle pas de la crucifixion du cadavre d'Ibn al-Zubayr et surtout du célèbre récit de la rencontre entre al-Ḥaḡḡāḡ et Asmā' bint Abī Bakr où , évoquant une tradition prophétique, elle le traite de *mubīr*, c'est-à-dire d'exterminateur des musulmans¹¹⁴.

¹¹² Al-Azraqī, *Aḥbār Makka wa-mā ḡā'a fihā min al-āīār*, édition 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh b. Duhayš, Maktabat al-Asadī, s. l. 2003, p. 300 et p. 309.

¹¹³ *Aḥbār Makka*, p. 305.

¹¹⁴ Nous verrons plus loin, chez al-Balāḡurī, un portrait complètement différent, qui insiste sur les défauts de celui-ci, en particulier, sa mauvaise gestion des affaires et surtout son avarice.

Chapitre 2 : Al-Ḥaġġāġ, gouverneur d'Iraq

Après deux années passées au Ḥiġāz en tant que gouverneur, al-Ḥaġġāġ arrive en Iraq pour y occuper cette même fonction. Sa première tâche paraît être de remobiliser les déserteurs qui, profitant de la vacance de pouvoir consécutive à la mort de Bišr b. Marwān, ont fui le camp des armées d'al-Muhallab qui combattait la branche kharijite des Azraqites. Contrairement à d'autres auteurs, al-Ṭabarī ne précise pas pourquoi 'Abd al-Malik a choisi al-Ḥaġġāġ en particulier pour ce poste. Ceci étant, l'auteur les rejoint pour nous représenter sa première entrée dans al-Kūfa comme une véritable mise en scène où, alliant le geste à la parole, le nouveau gouverneur marquera de son empreinte la politique umayyade dans la province orientale de l'empire.

Les deux traits marquants de cette arrivée d'al-Ḥaġġāġ, sur lesquels nous nous arrêterons ici sont : d'une part, son célèbre discours inaugural que l'on retrouve à peu près dans toutes les chroniques historiques et les anthologies d'*adab* comme un modèle de haute tenue littéraire et, de l'autre, sa première action qui a été la mise à mort de 'Umayr b. Dābi' al-Burġumī. L'effet combiné de ces deux éléments a pour effet de terroriser la population et, en particulier les déserteurs, qui s'empressent de retourner au plus vite à leurs campements militaires. Dans cette première séquence narrative, tout entière due à 'Umar b. Šabba, al-Ṭabarī commence par la fameuse *ḥutba* d'al-Ḥaġġāġ, l'interrompt par un court *ḥabar*, où nous lisons son effet sur l'assistance, la reprend de nouveau et la termine par ses ordres aux inspecteurs de faciliter le mouvement des troupes vers al-Muhallab. L'auteur consacre ensuite plus d'une page à l'explication lexicale du discours.

Nous nous retrouvons ensuite au troisième jour de l'arrivée d'al-Ḥaġġāġ, dernier délai pour que les retardataires rejoignent leur régiment. Entendant un *takbīr*, il prononce un autre discours tout aussi menaçant, dont al-Ṭabarī donne là aussi l'explication lexicale, avant de rapporter trois versions différentes de la mise à mort de 'Umayr b. Dābi' al-Burġumī, dont l'effet est instantané sur les derniers retardataires. A Rāmahurmuz, al-Muhallab b. Abī Šufra accueille la nouvelle de cette arrivée très favorablement, en déclarant : « Aujourd'hui, un homme, un vrai mâle est arrivé en Iraq. Aujourd'hui l'ennemi sera vraiment combattu ! »

Al-Ṭabarī donne de nouveau un extrait de la *ḥutba*, vraisemblablement, celle du premier jour, puis la troisième version de la mort d'al-Burğumī, suivie d'une pièce poétique de six vers qui nous communique de nouveau l'effet sur la population.

Pour faciliter la lecture de cette première séquence, nous regroupons, d'une part, les différents paragraphes du discours et, de l'autre, la mise à mort de 'Umayr b. Dābi' al-Burğumī.

1. Discours d'al-Ḥağğāğ

وفيها قدم الحجاج الكوفة. فحدثني أبو زيد، قال: حدثني محمد بن يحيى، أبو غسان، عن عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر، قال: خرج الحجاج بن يوسف من المدينة، حين أتاه كتاب عبد الملك بن مروان بولاية العراق، بعد وفاة بشر بن مروان، في اثني عشر راكبا على النجائب، حتى دخل الكوفة، حين انتشر النهار فجاءة. (وقد كان بشر بعث المهلب إلى الحرورية). فبدأ بالمسجد، فدخله، ثم صعد المنبر، وهو مثلثم بعمامة خز حمراء، فقال: علي بالناس! فحسبوه وأصحابه خارجة، فهموا به. حتى إذا اجتمع إليه الناس، قام فكشف عن وجهه، قال:

أَنَا ابْنُ جَبَلَالَا وَ وَطَلَالَا عُ الدُّنْيَا مَمَّنِّي لَنْضَعِ الْعِمَامَةَ نَعْرِفُونِي

أما والله إني لأحمل الشر محمله، وأحذوه بنعله، وأجزيه بمثله. وإني لأرى رؤوسا قد أينعت، وحان قطافها. وإني لأنظر إلى الدماء بين العمائم واللقى.

فَقَدْ سَمَّ مَرَّتْ عَرْنُ سَدَاقِهَا تَسْمِيرًا

هَذَا أَوْانُ الشَّدِّدِ فَاشْتَدَّ زَيْمٌ فَقَدْ لَفَّهَا اللَّيْلُ بِسَدَاقِ حُطَطَمِ

لَيْسَ بِيْرَاعِي إِبِلٍ وَلَا لَأَ عَ عَنَّمِ وَلَا لَأَ بِبَجْرَارٍ عَالِي ظَهْرٍ وَضَدَمِ

فَقَدْ لَفَّهَا اللَّيْلُ بِبِعَصْدِ لَيْيِ الرُّوعِ حَزْرَجٍ مِمَّنِ الدَّوِّي

مُمَهَّجِرٍ لَيْسَ بِأَعْوَابِي

لَيْسَ أَوْانَ يُكْرَهُه الْخِلَالُطُ جَاءَتْ بِيهِ وَالْقَطُصُ الْأَعْلَالُطُ

تَهْوِي هُوِي يَ سِدَابِقِ الْعُطَاطُ

وإني، والله يا أهل العراق، ما أغمز كتغماز التين، ولا يققع لي بالشنان. ولقد فررت عن ذكاعن وجريت إلى الغاية القصوى. إن أمير المؤمنين عبد الملك نشر كنانته، ثم عجم عيدانها، فوجدني أمرها عودا، وأصلبها مكسرا، فوجهني إليكم. فإنكم طالما أوضعتم في الفتن، وسننتم سنن الغي. أما والله لألحونكم لحو العود، ولأعصبنكم عصب السلمة، ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل. إني والله لا أعد إلا وفيت، ولا أخلق إلا فريت. فإياي وهذه الجماعات، وقبلا وقالا وما يقول. وفيم أنتم وذاك؟ والله لتسقيمن على سبل الحق، أو

لأدعن لكل رجل منكم شغلا في جسده. من وجدت بعد ثلاثة من بعث المهلب سفكت دمه، وأنهبت ماله. ثم دخل منزله، ولم يزد على ذلك.

قال: ويقال: إنه، لما طال سكوته، تناول محمد بن عمير حصى، فأراد أن يحصبه بها، وقال: قاتله الله، ما أعياه وأدمه! والله، إني لأحسب خبره كروائه. فلما تكلم الحجاج، جعل الحصى ينتثر من يده، ولا يعقل به. وأن الحجاج قال في خطبته:

شاهت الوجوه! إِيَّانَ اللّٰهَةِ ضَيَضَ رَبَّابَ مَمْتَلَأًا فَفَرَزِيَّةً كَكَانَتْ أَمِنَّةً مُطْمَمِنَّةً بِيَأْتِيَهَا رِرْزُقُهَا رَزْغَدًا مِمَّنْ كُلُّ مَمَكَّارِي . فَكَفَرَّتْ بِيَأْتِنُعْمِ اللّٰهِ ، فَأَذْدَأَقَهَا اللّٰهُ لِلْبَيْسِ الْجُوعِ وَالْحَرْ وَوَقِفِ بِيَمَامَا كَكَانُوا يَصِيضُ نَعُورِي .¹¹⁵ وأنتم أولئك وأشباه أولئك! فوالله لأذيقنكم الهوان، حتى تدروا، ولأعصبنكم عصب السلمة، حتى تتقادوا. ولتدعن الإرجاف، وكان وكان، وأخبرني فلان عن فلان، والهبر وما الهبر، أو لأهبرنكم بالسيف هبرا، يدع النساء أيامي، والولدان يتامى، وحتى تمشوا السمهي، وتقلعوا عن هاوها. إياي وهذه الزرافات. لا يركبن الرجل منكم إلا وحده. ألا إنه لو ساغ لأهل المعصية معصيتهم، ما جبي فيء، ولا قوتل عدو، ولعطلت الثغور. ولولا أنهم يغزون كرها، ما غزوا طوعا. وقد بلغني رفضكم المهلب، وإقبالكم على مصركم عصاة مخالفين. وإني أقسم لكم بالله لا أجد أحدا بعد ثلاثة إلا ضربت عنقه.

ثم دعا العرفاء فقال: ألقوا الناس بالمهلب، وأتوني بالبراءات بموافاتهم. ولا تغلقن أبواب الجسر ليلا ولا نهارا، حتى تتقضي هذه المدة¹¹⁶.

قال أبو جعفر: قال عمر: فحدثني محمد بن يحيى، عن عبد الله بن أبي عبيدة، قال: فلما كان اليوم الثالث، سمع تكبيرا في السوق، فخرج، حتى جلس على المنبر، فقال:

يا أهل العراق، وأهل الشقاق والنفاق، ومساوي الأخلاق، إني سمعت تكبيرا ليس بالتكبير الذي يراد الله به في الترغيب، ولكنه التكبير الذي يراد به التهيب. وقد عرفت أنها عجاجة تحتها قصف. يا بني اللكيعة، وعبيد العصا، وأبناء الأيامي، ألا يربع رجل منكم على ظلعه؟ ويحسن حقن دمه؟ ويبصر موضع قدمه؟ فأقسم بالله، لأوشك أن أوقع بكم وقعة تكون نكالا لما قبلها، وأدبا لما بعده¹¹⁷.

قال عمر، عن أبي الحسن، قال: لما قرأ عليهم كتاب عبد الملك، قال القارئ: أما بعد، سلام عليكم. فإني أحمدهم إليكم الله. فقال له: اقطع! يا عبيد العصا، أيسلم عليكم أمير المؤمنين، فلا يرد راد منكم السلام؟ هذا

¹¹⁵ Coran, XVI, 112.

¹¹⁶ Tārīh, vol. 6, p. 202-205.

¹¹⁷ Tārīh, vol. 6, p. 206.

أدب ابن نهية. أما والله لأؤدبنكم غير هذا الأدب! ابدأ بالكتاب! فلما بلغ إلى قوله: أما بعد، سلام عليكم، لم يبق منهم أحد إلا وقال: وعلى أمير المؤمنين السلام ورحمة الله¹¹⁸.

En cette année [75] al-Ḥaḡḡāḡ arriva à al-Kūfa. Abū Zayd [‘Umar b. Šabba] m’a entretenu et dit : Muḥammad b. Yaḥyā, Abū Ḡassān, m’a rapporté, d’après ‘Abdullāh b. Abī ‘Ubayda b. Muḥammad b. ‘Ammār b. Yāsir, qui a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf quitta Médine, lorsqu’il reçut la lettre de ‘Abd al-Malik b. Marwān [le nommant] gouverneur d’Iraq – après la mort de Bišr b. Marwān –, accompagné de douze hommes sur des chameaux. Il entra dans al-Kūfa, sans prévenir, alors que la journée était avancée. (Bišr avait déjà envoyé al-Muhallab contre les Ḥarūriyya). Al-Ḥaḡḡāḡ commença par la mosquée, y entra, monta sur le minbar, alors qu’il avait le visage couvert d’un turban de soie rouge, et dit : Faites venir les gens. On les prit, lui et ses compagnons, pour des Kharijites et on allait l’attaquer. Lorsque les gens furent rassemblés, il dévoila son visage et dit :

Je suis le fils de Ġalā, l’homme qui gravit les cols avec aisance // quand je retirerai mon voile, vous me reconnaîtrez

Par Dieu, je considère la malversation pour ce qu’elle est, je lui chausserai une chaussure identique et la sanctionnerai à sa valeur. Je vois des têtes mûres qu’il est temps de cueillir, et déjà le sang m’apparaît [couler] entre les turbans et les barbes.

La guerre s’est déchaînée, sans retour

Voici l’heure de l’effort, marche donc Ziyam // la nuit a rassemblé les chameaux sous la conduite d’un gardien féroce

Qui n’est point un pasteur de chameaux et de brebis, // ni un boucher derrière son étal
La nuit les a rassemblés sous la main d’un homme vigoureux // qui sait se sortir des dangers du désert

Un émigré qui n’est pas un Bédouin

Il n’est plus temps de tergiverser¹¹⁹ // ramené par des chameaux sans brides

Bousculant tout sur leur passage rapide

Par Dieu, ô peuple d’Iraq, on ne me palpe pas comme on palpe une figue, ni on ne m’effraie par le bruit des outres desséchées. Je suis doté d’une grande intelligence et j’ai atteint l’objectif ultime. Le commandeur des croyants a répandu son carquois et en a éprouvé les flèches : il a trouvé que j’étais la flèche la plus amère et la plus dure à

¹¹⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 208.

¹¹⁹ « Dicton prononcé par un homme lorsqu’il fait face à une situation qu’il doit affronter en dépit de son danger », in Abū Hilāl al-‘Askari, *Ġamharat al-amṯāl*, édition Aḥmad ‘Abd al-Salam, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1988. vol. 2, p. 169.

casser. C'est pourquoi il m'a envoyé à vous. Car que de temps vous vous êtes installés dans les rébellions et que vous vous êtes prescrits les règles de l'égarément. Par Dieu, je vous dépouillerai comme le bois de son écorce, je ferai de vous un fagot aussi serré qu'avec l'épineux *salam*, vous frapperai comme on frappe les chameaux égarés loin du troupeau. Par Dieu, jamais je ne promets sans tenir ma promesse, ni ne décrète sans accomplir mon décret. Plus de rassemblements, ni de bavardages inutiles, cessez de demander : Qu'y a-t-il, qu'est-il arrivé ? En quoi cela vous regarde-t-il ? Par Dieu, ou vous marcherez droit sur la voie de la vérité, ou je donnerai à chacun d'entre vous de quoi s'occuper de son propre corps. Celui que je trouverai ici dans trois jours après le départ vers al-Muhallab, je ferai couler son sang et livrerai ses biens au pillage.

Puis il rentra chez lui, sans rien ajouter de plus.

On raconte aussi que, lorsque son silence demeura longtemps, Muḥammad b. 'Umayr prit des graviers qu'il voulut lui jeter, puis dit : Comme il est incapable de parler ! Qu'il est laid ! Par Dieu, je pense qu'entendre parler de lui est comme de le voir. Mais quand al-Ḥaḡḡāḡ commença à parler, les graviers se mirent à tomber de sa main sans qu'il s'en rende compte.

Al-Ḥaḡḡāḡ a également dit dans son discours : Maudites soient vos faces ! « Dieu propose la parabole d'une cité : elle était paisible et tranquille ; les richesses lui venaient en abondance de partout ; puis elle a méconnu les bienfaits de Dieu. Dieu a fait alors goûter à ses habitants la violence de la faim et de la peur en punition de leurs méfaits. » Vous êtes ces gens là et leurs semblables ! Alors délaissez le doute et tenez-vous droits. Sinon, par Dieu, je vous ferai goûter l'humiliation, jusqu'à ce que vous filiez doux. Je vous serrerais comme on serre les branches du *salam* [pour en faire un fagot], jusqu'à ce que vous vous soumettiez. Je jure par Dieu, que vous accepterez alors la loi, que vous délaisserez vos séditions, et ceci et cela, et untel m'a informé sur un tel. Et les coups tranchants ! Qu'est-ce que les coups tranchants. Ou j'arracherai vos chairs avec mon épée, laissant les femmes veuves et les enfants orphelins, jusqu'à ce que vous vous mettiez à courir sans vous retourner, et que vous vous débarrassiez de ceci et cela. Plus de rassemblements ! Que chaque homme sorte seul sur sa monture ! Sachez que si les déserteurs étaient pardonnés, nul impôt ne serait collecté, nul ennemi ne serait combattu et les postes frontières seraient en péril. Si les hommes ne portaient pas malgré eux à la guerre, ils ne le feraient pas de bon cœur. Or, j'ai appris que vous avez refusé al-Muhallab et que vous êtes rentrés dans votre ville en tant que

déserteurs contrevenants. Je jure par Dieu, si je rencontre l'un d'entre vous dans trois jours, je lui trancherai le cou.

Puis il convoqua les inspecteurs militaires et leur dit : Faites envoyer les gens auprès d'al-Muhallab. Ramenez-moi les attestations de leur arrivée chez lui et ne fermez les accès au pont ni de jour ni de nuit, jusqu'à la fin du délai. [...]

Abū Ğa'far a dit : 'Umar a dit : Muḥammad b. Yaḥyā m'a rapporté, d'après 'Abdullāh b. Abī 'Ubayda qui a dit : Lorsque ce fut le troisième jour, entendant un *takbīr* dans le marché, al-Ḥaġġāġ alla à [la mosquée], s'installa sur le minbar et dit : Ô peuple d'Iraq, peuple de la sédition, de l'hypocrisie et des mœurs détestables ! J'ai entendu une glorification de Dieu qui ne visait pas Sa proximité, mais cherchait à semer l'effroi. J'ai compris que c'était une bourrasque couvant un tumulte. Ô fils de la femme abjecte, esclaves du bâton, fils de femmes sans époux ! Pas un d'entre vous ne sait-il marcher à la mesure de son infirmité, préserver son sang et regarder où il pose son pied ? Je jure par Dieu, je suis sur le point de vous infliger un malheur qui sera un châtement pour vos erreurs passées et vous servira d'éducation pour votre futur ! [...]

Abū Ğa'far a dit : 'Umar [b. Šabba], d'après Abū al-Ḥasan, a dit : Lorsqu'al-Ḥaġġāġ donna lecture de la lettre de 'Abd al-Malik [aux Iraquiens], le préposé à la lecture dit : Bref, paix sur vous, je loue Dieu en votre nom, al-Ḥaġġāġ l'interrompit : Arrête [ta lecture] ! Ô esclaves du bâton, le commandeur des croyants vous adresse son salut, mais personne ne le lui retourne ! C'est là l'éducation d'Abū Nihya ! Par Dieu, je vous éduquerai différemment ! Reprends la lecture ! Lorsque le lecteur arriva à « Bref, paix sur vous », aucun homme n'a manqué de répondre : Et sur le commandeur des croyants la paix et la miséricorde de Dieu.

Bien entendu, les Iraquiens ont dû entendre parler d'al-Ḥaġġāġ et de la politique qu'il a suivie tout au long de ses deux années de gouvernement au Ḥiġāz : en particulier la mise à mort et la crucifixion de 'Abdullāh b. al-Zubayr et les mauvais traitements qu'il a fait subir à plusieurs compagnons du Prophète et notables de la Mekke et de Médine. On pourrait dire, cependant, que l'Iraq ne se trouvait pas alors dans la situation du Ḥiġāz, qui était en guerre ouverte contre le pouvoir de Damas. Toutefois, les Iraquiens étaient connus pour leur propension à la sédition. De plus, le danger azraqite qui menaçait la province et, donc, l'ensemble de l'empire, nécessitait un homme à poigne, capable de mener les administrés à la baguette et ramener les troupes dans leurs campements. Pour réussir son pari, al-Ḥaġġāġ devait donc définir à ses administrés, et ce, dès sa première rencontre avec eux, les lignes maîtresses de sa politique, que l'on pourrait résumer en un seul mot : la terreur.

2. Une mise en scène qui vise à subjuguier les Iraquiens

Son entrée dans al-Kūfa devait donc s'apparenter pour lui à une entrée en scène, entourée de tous les artifices nécessaires pour frapper les cœurs et les esprits de ses futurs administrés. Il lui fallait montrer sa poigne et s'inscrire à l'extrême opposé des gouverneurs qui l'ont précédé. Face à ces habitants connus pour leurs séditions, leurs relations timorées avec la famille umayyade et leur soutien réel ou supposé aux opposants 'alides de celle-ci, il allait donc convoquer tous les symboles d'un pouvoir sans limites, leur faire comprendre face à qui ils se trouvaient maintenant.

Pour al-Ṭabarī et tous les auteurs ayant rapporté cet événement, l'effet devait impressionner le lecteur tout autant. Ainsi, avant qu'il ne prononce son discours, al-Ḥaġġāġ entoure son entrée de tout un cérémonial, dont la théâtralité est calculée dans les moindres détails. Il apparaît en effet comme un acteur qui doit subjuguier le public, et ce, dès avant même qu'il n'ait commencé à « jouer ». D'autre part, il fallait que son entrée s'accorde à la perfection au discours qu'il allait prononcer. On peut dire que tous ces éléments devaient concourir à instaurer dès ce premier instant un rapport de forces que le nouveau gouverneur prendra un grand soin à maintenir tout au long de la période son nouveau pouvoir. Nous nous arrêterons ici sur l'ensemble des ressources utilisées par al-Ḥaġġāġ pour établir ce rapport de forces avec les Iraquiens, que ce soit au niveau de la théâtralité, de la rhétorique ou du contenu de son discours, des archaïsmes lexicaux ou des emprunts poétiques qu'il va y utiliser et qui tous concourent à le dépeindre en Bédouin et en guerrier.

Al-Ḥaġġāġ joue dès le départ sur l'effet de surprise. Son arrivée n'était attendue par personne, pas même par les notables d'al-Kūfa qui seraient sortis l'accueillir à l'entrée de la ville. Il entre dans la ville *fugā'a^{tan}* « soudainement », sans se faire annoncer préalablement, pour prendre les gens au dépourvu, comme le ferait une bande de Bédouins qui attaquerait par surprise. Il est en outre présenté comme un Bédouin, avec les chameaux qu'ils montaient, lui et ses compagnons, dont on notera le petit nombre – ils sont douze. Cette entrée soudaine rappelle par ailleurs la technique habituelle aux Kharijites – d'où l'incise sur l'envoi par Bišr d'al-Muhallab contre les Ḥarūriyya. C'est d'ailleurs pour cette raison que les gens qui se trouvaient dans la mosquée le prirent au début pour l'un d'eux et faillirent l'attaquer.

L'autre effet notable c'est le turban rouge avec lequel il cachait son visage, et qu'il ne retira, pour se dévoiler, que lorsque les gens remplirent la mosquée. La couleur du turban renvoie bien entendu au sang et à la violence qu'il allait promettre à ses futurs administrés. La théâtralité de cette entrée est très claire. Tout est scénifié : le turban qu'il enlève renverrait à un rideau qui se lève ; al-Ḥaġġāġ monte sur la chaire, qui s'apparente ici à une scène, pour surplomber son public, le subjuguier, instaurer dès l'abord le rapport de domination tel que lui le conçoit. L'acteur se doit donc

d'attendre son public, avant de commencer son spectacle. Il doit ménager son effet. C'est alors que le rideau peut se lever – le voile qui est retiré. Et si ces différentes allusions n'avaient pas été saisies par le public – les hommes amassés dans la mosquée, mais aussi le lecteur – le premier vers de *rağaz* qui ouvre le discours vient les appuyer :

Je suis le fils de Ğalā, l'homme qui gravit les cols avec aisance // dès que je retirerai
mon voile, vous me reconnaîtrez

Ce vers de *rağaz*, comme tous ceux qu'al-Ḥağğāğ citera dans son discours, sont des emprunts à des poètes jahilites¹²⁰. Dès maintenant al-Ḥağğāğ établit la ligne directrice de son discours : le face-à-face « moi » et « vous ». Bien entendu, le « moi » prendra des dimensions *impressionnantes* par rapport au « vous » qui est rabaisé tout au long de la *huṭba*.

Le fils de Ğalā du premier hémistiche renvoie, selon Ibn Manzūr¹²¹ – qui cite ce vers et rappelle l'anecdote d'al-Ḥağğāğ –, à l'homme dont les affaires sont claires, évidentes. C'est également celui qui fait face avec obstination aux difficultés. Mais c'est aussi l'un des synonymes du lion et du matin qui chasse la nuit, dont on peut imaginer qu'elle renvoie à la sédition des Iraquiens. Et c'est en fin un nom propre, celui d'un bandit connu pour sa témérité et sa violence qui attaquait les gens depuis les collines au dépourvu.

L'effet paraît donc avoir été recherché, pour que le geste d'al-Ḥağğāğ s'accorde parfaitement avec le second hémistiche de ce vers. Il n'a donc nul besoin de se présenter, son affaire est claire qui chasse les ténèbres, tout comme lui-même chassera la *fitna* tapie parmi les Iraquiens, et dont il ne cessera tout au long de ses nombreux discours de les accuser d'en être les fomenteurs. Et de même qu'al-Ḥağğāğ monte sur le minbar, le voici qui se déclare *ṭallā' al-tanāyā* « celui qui monte avec aisance sur les collines ».

Une remarque nous paraît ici nécessaire quant à cette introduction. Ibn al-Aṭīr qui suit fidèlement les narrations d'al-Ṭabarī, à la différence qu'il ne donne pas ses transmetteurs, dans le but de donner des récits ininterrompus, comme il le déclare dans sa préface, présente cette introduction avec quelques différences importantes :

... فبدأ الحجاج بالمسجد، فصعد المنبر، وهو مثلثم بعمامة خز حمراء. فقال: علي بالناس! فحسيوه
وأصحابه خارجيا، فهموا به، وهو جالس على المنبر ينتظر اجتماعهم. فاجتمع الناس، وهو ساكت قد أطل
السكوت. فتناول محمد بن عمير حصباء، وأراد أن يحصبه بها. وقال: قاتله الله، ما أعياه وأذمه! والله إني

¹²⁰ Il est attribué par al-Aṣma'ī à Suḥaym b. Waṭīl al-Riyāhī, *Al-aṣma' iyyat*, édition Aḥmad Muḥammad Šākīr et 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-ma'ārif, Le Caire, s. d., 3^e éd., p. 18.

¹²¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Dār al-ma'ārif, Le Caire, s. l., s. d., entrée Ğ-L-W, vol. 1, p. 671.

لأحسب خبره كروائه. فلما تكلم الحجاج، جعلت الحصباء تنتثر من يده وهو لا يعقل بها. قال: ثم كشف الحجاج عن وجهه، وقال¹²²:

... Al-Ḥaǧǧāǧ commença par la mosquée. Il monta sur le minbar, alors qu'il avait le visage couvert d'un turban de soie rouge, et dit : Faites venir les gens ! On les prit, lui et ses compagnons pour des Kharijites, et on allait les attaquer. Mais lui, il demeura assis le minbar, en attendant que les gens soient rassemblés. Quand ils arrivèrent, alors qu'il était silencieux, son silence demeura longtemps. Muḥammad b. 'Umayr prit des graviers et voulut les lui jeter, et dit : Qu'il est bête ! qu'il est laid ! Je pense que parler de lui est comme de le voir. Mais quand al-Ḥaǧǧāǧ commença à parler, les pierres se mirent à tomber de sa main, sans qu'il s'en rende compte. Puis al-Ḥaǧǧāǧ retira son turban, de son visage et dit :

Le récit d'Ibn al-Aṭīr diffère donc sur deux points de celui d'al-Ṭabarī qui tous deux ont pour effet d'augmenter l'effet théâtral de l'entrée d'al Ḥaǧǧāǧ. Nous avons introduit cette comparaison, en raison du déséquilibre évident dans la dernière phrase d'al-Ṭabarī : *Fa-hammū bih. Ḥattā idā iǧtama 'a al-nās, qāma wa-kašafa 'an waǧhih wa-qāl...*

En effet, après *Fa-hammū bih*, on s'attend à la réaction d'al-Ḥaǧǧāǧ qui ne vient pas. Et c'est là qu'Ibn al-Aṭīr comble ce déséquilibre en disant : *Fa-hammū bih, wa-huwa ḡālis 'alā al-minbar yantazir iǧtimā'ahum*. C'est par son attente, assis sur le minbar, qu'al-Ḥaǧǧāǧ fait montre de sang froid face à la possible agression des Kufītes, marquant ainsi sa supériorité sur eux. La suite du récit d'Ibn al-Aṭīr pousse plus loin l'effet, en insistant sur le silence d'al-Ḥaǧǧāǧ – *wa-huwa sākit, qad aṭāla al-sukūt*. Ce silence qui dure a pour effet de souligner de nouveau son aplomb et la théâtralité de sa mise en scène.

La réaction de Muḥammad b. 'Umayr apparaît donc toute logique : Dieu le fasse périr, dit-il. Qu'il est impuissant à parler ! Qu'il est laid !¹²³ Je pense qu'entendre parler de lui est comme de le voir.

Al-Ṭabarī, lui, dans son agencement, préfère placer cette anecdote à la toute fin de la première version du discours d'al-Ḥaǧǧāǧ, dont elle apparaît donc comme la conséquence. Alors qu'Ibn al-Aṭīr, lui, insiste sur le silence prolongé d'al-Ḥaǧǧāǧ, que l'auditoire prend pour une faiblesse, une incapacité à parler – *mā a 'yāh !* D'où l'effet de surprise redoublé quand il commence son discours : Toute velléité d'opposition disparaît, comme par un effet de magie – ainsi les pierres qui se mettent à tomber – *tantaṭīr*, et non *tasquṭ* –, comme pour indiquer que les pierres avaient une action presque supérieure à la volonté d'Ibn 'Umayr.

¹²² Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fi al-Tārīḥ*, édition Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1987, vol. 4, p. 138.

¹²³ [Et non pas comme il est bête, comme le dit l'édition de Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq].

Le rapport de force ainsi établi, al-Ḥaḡḡāḡ qui a pris de la hauteur sur son auditoire - littéralement et métaphoriquement – peut donc se lancer dans son discours et marquer sa supériorité définitive. Arrêtons-nous, dans un premier temps sur les visées de cette célèbre *ḥutba*, avant d’en analyser l’aspect littéraire qui les met en relief.

3. La mission d’al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq

Tout d’abord, en arrivant en Iraq, al-Ḥaḡḡāḡ avait pour mission de remobiliser les troupes, et de renvoyer les déserteurs auprès d’al-Muhallab. C’était apparemment là sa première tâche, étant donné le danger des Azraqites. Or l’évocation directe de cet aspect n’occupe qu’une phrase dans la première version du discours. « Celui que je trouve ici, après trois jours après le départ vers al-Muhallab, je ferai couler son sang et livrerai ses biens au pillage. » Cette menace intervient, une deuxième fois, à la fin de la deuxième version du discours, dans une formulation de portée plus générale. Elle précise le rôle des soldats, en tout lieu et à toute époque : « Si les déserteurs étaient excusés, nul impôt ne serait collecté, nul ennemi ne serait combattu, et les postes-frontières seraient en péril. Si les hommes ne portaient pas à la conquête malgré eux, ils ne le feraient pas de bon cœur. » Nulle autre mission – en particulier répandre la parole de Dieu – n’est donnée. L’objectif premier des guerres, selon al-Ḥaḡḡāḡ, est de soumettre l’ennemi, mais surtout, en premier lieu, de collecter l’impôt. C’est après cette tirade qu’al-Ḥaḡḡāḡ reformule sa menace contre les déserteurs d’al-Kūfa nommément. Elle est répétée une dernière fois, en introduction de la troisième version de la mise à mort de ‘Umayr b. Ḍābi’ al-Burḡumī :

لما قدم الحجاج الكوفة، خطبهم، فقال: إنكم قد أخللتم بعسكر المهلب. فلا يصبحن بعد ثلاثة من جنده أحد¹²⁴.

Lorsqu’al-Ḥaḡḡāḡ arriva à al-Kūfa, il prononça un discours à ses habitants où il dit : Vous avez déserté le camp d’al-Muhallab. Pas un homme ne reste ici dans un délai de trois jours.

Ici, de nouveau, nous devons relever que le texte d’al-Ṭabarī paraît incomplet. En particulier pour ce qui est de la lettre envoyée par le calife aux Iraquiens. Si l’anecdote donne lieu à une démonstration de force de la part d’al-Ḥaḡḡāḡ, elle ne nous donne pas le contenu de ladite lettre qui, selon al-Mubarrad évoquerait, entre autres, le retour des déserteurs à leurs postes : « Le commandeur des croyants m’a ordonné de vous distribuer votre solde et de vous envoyer combattre vos ennemis, sous les ordres d’al-Muhallab b. Abī Ṣufra. »¹²⁵

¹²⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 208.

¹²⁵ Al-Mubarrad, *Al-Kāmil fī al-luḡa wa-l-adab*, édition Muḥammad Aḡmad al-Dāli, Mu’assasat al-risāla, Beyrouth, 1997, vol. 2, p. 495.

Or, al-Ḥaḡḡāḡ n'avait pas pour mission unique de faire retourner les déserteurs auprès d'al-Muhallab. Il a été nommé pour gouverner la province iraquienne, donc pour en gérer également les affaires au quotidien. Son discours devait donc donner les grandes lignes de la politique qu'il allait suivre pour mener à bien cette gestion. Le premier élément qui apparaît dans ce discours est qu'al-Ḥaḡḡāḡ, comme nous l'avons dit, établit une opposition nette et exclusive entre lui-même et ses administrés. Il entre à al-Kūfa en conquérant, en étranger, dont l'objectif unique est de les soumettre, de les subjuguier.

On ne peut pas ne pas comparer al-Ḥaḡḡāḡ avec Ziyād b. Abīh. En effet La violence qui imprègne l'ensemble de sa *ḥutba* ne laisse de rappeler celle prononcée par son prédécesseur, connu également pour sa politique à poigne. Cependant, lors de son arrivée en tant que gouverneur à al-Kūfa, s'il émet de sévères menaces à l'encontre de la population, ce dernier ne manque pas non plus de montrer un autre aspect, plus humain de sa politique :

إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله: لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف. [...] واعلموا أنني مهما قصرت عنه فلن أقصر عن ثلاث : لست محتجبا عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقا بليل، ولا حابسا عطاء ولا رزقا عن إبانة، ولا مجمرا لكم بعثا، فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم؛ فإنهم ساستكم المؤدبون لكم، وكهفكم الذي إليه تأوون، ومتى يصلحوا تصلحوا، ولا تشربوا قلوبكم بغضهم، فيشتد لذلك غيظكم، ويطول له حزنكم، ولا تدركوا له حاجتكم مع أنه لو استجيب لكم فيهم لكان شرا لكم.¹²⁶

Il m'est apparu que ce gouvernement ne pourra être convenable aujourd'hui que par ce qu'il a été à ses débuts : une douceur sans faiblesse, et une sévérité sans violence. [...] Sachez que si je manque [à mes devoirs], je ne manquerai jamais à trois choses : je ne me rendrai pas inaccessible à toute personne qui me porte une doléance, même si elle frappe à ma porte de nuit ; je ne priverai personne de sa solde, ni de son dû ; je n'enverrai jamais une armée pour une durée trop longue.

La *ḥutba* de Ziyād n'est pas faite de douceur comme le laisserait supposer l'extrait ci-dessus. Elle est tout aussi remplie de menaces, de sang et de terreur. Cependant, elle contient des passages qui laissent entrevoir une autre politique, en particulier la première phrase qui en donne les lignes générales et qui renvoie textuellement au deuxième calife de l'islam, 'Umar b. al-Ḥāṭṭab, connu pour sa sévérité, mais aussi par sa grande justice. Les auteurs médiévaux établissent justement la connexion entre les trois personnages : 'Umar b. al-Ḥāṭṭab-Ziyād-al-Ḥaḡḡāḡ, par le dicton répété dans nombre d'anthologies :

¹²⁶ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-farīd*, édition 'Abd al-Maḡīd al-Tarḥīmī, Dār a-kutub al-'ilmiyya, 1983, vol. 4, p. 200-201.

وقال الحسن: تشبه زياد بعمر فأفرط، وتشبه الحجاج بزياد فأهلك الناس¹²⁷.

Ziyād a [voulu] imiter ‘Umar, mais il a exagéré ; al-Ḥağğāğ a [voulu] imiter Ziyād, mais il a décimé les gens.

Or il n’y a nulle indulgence, nulle ouverture dans le discours d’al-Ḥağğāğ. Les Iraquiens sont des gens de la sédition, de l’hypocrisie et des pires mœurs : *ahl al-šiqāq wa-l-nifāq wa masāwi’ al-ahlāq*, expression qui deviendra comme une sorte de refrain, repris dans plusieurs des discours qu’il leur avait adressés¹²⁸. Ils sont du bétail, dont il promet de ramener les bêtes égarées vers le troupeau. Ils ne méritent donc que la violence, pour retrouver le droit chemin.

4. Quand la forme rejoint le fond

L’opposition établie par al-Ḥağğāğ, dès le début de sa *huṭba*, avec les Iraquiens consiste à les situer chacun dans un camp antagoniste à l’autre. Mais comme son seul objectif était de les subjuguier, il lui fallait recourir à de nombreuses ressources rhétoriques, pour leur montrer sa supériorité, et donc leur faiblesse ; sa droiture, et donc leurs errements. Pour ce faire, il devait se montrer arrogant vis-à-vis d’eux, par les insultes et le mépris.

Nous pouvons, en ce sens, distinguer dans son discours trois éléments qui concourent à mettre en avant le rapport de force en faveur d’al-Ḥağğāğ au détriment de ses auditeurs : le premier est sa jactance ; le second son attaque contre les Iraquiens ; le troisième, les châtiments qu’il leur réserve. Ces trois éléments sont entrelacés tout au long de la *huṭba*. Pour chacun, al-Ḥağğāğ utilise différentes ressources stylistiques.

Al-Ḥağğāğ se définit comme l’homme de la situation face aux Iraquiens. Il n’a pas besoin de se présenter face à eux, puisqu’il est reconnaissable, comme l’aube qui balaie la nuit. Toutefois, il leur donnera un aperçu assez parlant de sa propre valeur. Dans le paragraphe qui succède aux *rağaz*, il s’autoglorifie, en donnant de lui-même le portrait d’un homme doué d’un grand courage et d’initiative. Il commence par dire ce qu’il n’est pas, puis met en avant ses qualités positives. Que les Iraquiens n’aillent pas imaginer qu’il est indolent, voire efféminé – on ne le palpe pas comme on palpe une figue, image qui renvoie métaphoriquement à l’anus. Quant au verbe *ğamaza*, il signifie aussi bien palper une bête pour s’assurer qu’elle est grasse, que piquer la monture entre autres avec un bâton pour la rendre plus docile et l’amener à être plus rapide.

¹²⁷ Al-Ġāhiz, *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, édition ‘Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Ḥānğī, Le Caire, 1998.

¹²⁸ Cette expression revient d’ailleurs littéralement dans plusieurs de ses discours, comme pour en faire une deuxième nature. Voir plusieurs exemples, Ibn ‘Abd Rabbih, *Al-‘Iqd al-farīd*, édition ‘Abd al-Mağīd al-Tarḥīnī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992, vol. 4, pp. 204-212.

Dans une métaphore qui mêle le lexique guerrier et le lexique Bédouin, il se définit comme la « la flèche la plus dure à casser et dont le bois est le plus amer ». Ce sont en même temps des qualités viriles uniquement qui sont ici mises en avant. Puisque les flèches renvoient également à une image phallique, opposant ainsi sa virilité excessive face à l'indolence des Iraquiens.

C'est pour cette raison que le calife l'a choisi parmi tous les autres. Les Iraquiens ne doivent donc pas se faire d'illusions et penser qu'ils seront face à un gouverneur comme ceux qu'ils ont connus dans le passé. Ils sont face à un homme – un mâle, un vrai, pour reprendre le propos d'al-Muhallab – qui leur fera oublier leurs écarts d'autrefois, en recourant au seul langage qu'il sache utiliser – l'insulte – et aux seuls moyens qu'il sache manier – les châtiments les plus extrêmes.

D'où l'anecdote qui évoque la lettre du calife à ces mêmes Iraquiens. Ce qui importe à al-Ṭabarī, ce n'est pas le contenu de celle-ci, mais la réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ lorsque les auditeurs ne répondent pas à la salutation du calife.

Al-Ḥaḡḡāḡ ordonne au lecteur de s'arrêter pour se lancer lui-même dans une diatribe contre eux. « Ô esclaves du bâton. Le commandeur des croyants vous salue, mais personne d'entre vous ne lui retourne les salutations. C'est là l'éducation d'Ibn Niḥya. Par Dieu, je vous éduquerai autrement ». Les Iraquiens traités par al-Ḥaḡḡāḡ comme des enfants pris en flagrante erreur doivent donc oublier l'époque d'Ibn Niḥya – chef de la police d'al-Kūfa, avant l'arrivée d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ils doivent donc s'attendre à une « éducation » plus sévère. Il ne s'agit plus pour eux des remontrances – *nahy*.

Les insultes sont centrées surtout sur l'égarement des Iraquiens, loin de la voie du Vrai. Selon al-Ḥaḡḡāḡ, ce sont des gens faibles moralement et religieusement, qui « se sont longtemps vautrés dans la fange des séditions et ont suivi les règles de l'erreur ». Plus loin, après les avoir maudit, al-Ḥaḡḡāḡ les compare aux habitants de cette cité heureuse évoquée dans le verset coranique : ils ont renié les bienfaits de Dieu et ont donc mérité Son châtiment. De la même façon, les Iraquiens ont renié les bienfaits du califat umayyade, et méritent donc les châtiments que leur promet leur nouveau gouverneur. En complotant contre le califat, c'est contre Dieu qu'ils complotent. Si le récit d'al-Ṭabarī ne fait pas la comparaison directe entre Dieu et le calife, d'autres auteurs la feront pour souligner le manque de foi, voire l'incroyance d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Ses châtiments à leur encontre sont donc justifiés. Nous y relevons de nombreuses métaphores végétales et animales, qui prennent leur source soit dans l'univers bédouin soit dans le lexique guerrier. Ainsi, leur promet-il de les « dépouiller comme le bois de son écorce, de faire d'eux un fagot aussi serré qu'avec l'épineux *salam*, de les frapper comme on frappe les chameaux égarés loin du troupeau ». Sinon, leurs têtes sont des fruits mûrs dont l'heure de la cueillette était arrivée. Pour le lexique de la guerre, nous retrouvons, bien sûr, l'épée destinée à les dépecer, morceau par morceau, de sorte qu'il exterminera tous les hommes – « laissant les femmes veuves et les enfants

orphelins » –, mais aussi le sang qu’il « voit couler entre les turbans et les barbes » ou qu’il leur promet de faire couler s’ils tardent à rejoindre le camp d’al-Muhallab.

Pour garantir aux Iraquiens que ses menaces ne sont pas des paroles en l’air, al-Ḥaḡḡāḡ recourt plusieurs fois dans son discours à des formules intensives – *lām al-tawkīd* (15 fois), *nūn al-tawkīd* (10 fois) – et à des formules de serments – *wa-Llāhī* (7 fois), *uqsimu bi-Llāh* (3 fois) ou aux deux ensembles.

Tout au long de son allocution, al-Ḥaḡḡāḡ recourt à des mots à la sonorité rugueuse, à des images qui frappent, à de nombreuses métaphores et répétitions d’origine bédouine ou guerrière, à la prose rimée. Nous pouvons dire qu’en dehors du seul verset coranique, qui a ici un rôle d’exemplarité, à aucun moment il n’utilise un argument pour l’opposer aux Kufites. Tous les recours poétiques ne visent qu’un seul objectif : souligner cette opposition et subjuguier ses administrés, présentés comme des ennemis.

De même qu’al-Ṭabarī entrecoupe la *ḥutba*, tantôt par des explications lexicales, tantôt par de courtes anecdotes dont l’objectif est de montrer l’effet des propos d’al-Ḥaḡḡāḡ sur son auditoire, de même celui-ci passe d’un thème à l’autre – autoglorification, insultes des Iraquiens et menaces – rappelant tout le long cette séparation entre lui-même et les Kufites.

Ainsi, en est-il de la suite des *raḡaz* qui ouvrent son discours, avec leur origine bédouine jahilite et, donc, leur lexique archaïsant : ce sont des images de supériorité de la rudesse bédouine sur l’indolence citadine qui viennent en premier. Et ce n’est pas pour rien qu’al-Ṭabarī – mais aussi de nombreux autres auteurs, tels al-Mubarrad ou Ibn ‘Abd Rabbih – se sent obligé d’interrompre la *ḥutba* par deux fois, pour donner des explications de son lexique, supposant qu’il doit être inaccessible à son lecteur, en raison de son origine bédouine. Al-Ḥaḡḡāḡ marque ici la supériorité de son éloquence sur l’auditoire, en s’inscrivant dans un arabisme bédouin, donc pur de toute influence des *mawālī*, ces nouveaux convertis qui commencent à prendre de l’importance en Iraq. De l’autre, les sonorités rugueuses qui s’en dégagent ne manqueraient pas d’inspirer de la peur au public.

Al-Ṭabarī, explique entre autres les mots : *ziyam*, *ḥuṭam*, *waḍam*, *‘aṣlabī*, *dawī*, *a’lāt*. Les images guerrières qui s’en dégagent ne laissent aucun doute quant aux intentions du nouveau gouverneur. Rappelons juste que le mot *ḥuṭam* signifie celui qui balaie tout sur son passage.

Revenons, pour terminer à la comparaison que nous avons faite plus haut entre cette *ḥutba* et celle de Ziyād b. Abīh. Les auteurs l’ont dénommée *al-batrā’* « la sans tête », c’est-à-dire sans les formules de bénédiction et de louanges à Dieu qui doivent en constituer l’introduction – la tête – pour souligner le manque de piété de son auteur. De la même façon, nous noterons ici qu’al-Ḥaḡḡāḡ oublie de bénir Dieu et de Le louer comme il se doit, et commence directement la sienne lui aussi

par des vers de poésie – c'est du moins ainsi que tous les auteurs citent ce discours, pour souligner de nouveau son manque de piété.

5. La mise à mort de 'Umayr b. Dābi' al-Burğumī

Comme nous le disions au seuil de ce chapitre, le deuxième élément important dans cette séquence narrative réside dans ses premières actions. Outre le retour des soldats dans le camp d'al-Muhallab qui s'est effectué avec un grand succès, l'autre événement rapporté par tous les historiens concerne la mise à mort de 'Umayr b. Dābi' al-Burğumī. Al-Ṭabarī en propose trois recensions différentes :

قال أبو جعفر: قال عمر: فحدثني محمد بن يحيى، عن عبد الله بن أبي عبيدة، قال: فلما كان اليوم الثالث، سمع تكبيرا في السوق، فخرج، حتى جلس على المنبر، فقال: يا أهل العراق، وأهل الشقاق والنفاق، ومساوئ الأخلاق، إني سمعت تكبيرا ليس بالتكبير الذي يراد الله به في الترغيب، ولكنه التكبير الذي يراد به الترهيب. وقد عرفت أنها عجاجة تحتها قصف. يا بني اللكية، وعبيد العصا، وأبناء الأيامى، ألا يربح رجل منكم على ظلعه، ويحسن حقن دمه، ويبصر موضع قدمه؟ فأقسم بالله، لأوشك أن أوقع بكم وقعة تكون نكالا لما قبلها، وأدبا لما بعدها. [...]

قال: فقام إليه عمير بن ضابئ التميمي ثم الحنظلي، فقال: أصلح الله الأمير، أنا في هذا البعث، وأنا شيخ كبير عليل، وهذا ابني، وهو أشب مني. قال: ومن أنت؟ قال: عمير بن ضابئ التميمي. قال: أسمعت كلامنا بالأمس؟ قال: نعم. قال: ألسنت الذي غزا أمير المؤمنين عثمان؟ قال: بلى. قال: وما حملك على ذلك؟ قال: كان حبس أبي، وكان شيئا كبيرا. قال: أوليس يقول

هَمَمَمْتُ وَوَلَّمْتُ أَفْعَعْلُ وَوَكِدْتُ وَوَلَّيْتُ نِي وَوَكِدْتُ عَعَلِي عَعْنَمَانَن تَنَبِكِي
حَلَالًا لِلُّهُ

إني لأحسب في قتلك صلاح المصريين. قم إليه يا حرسى، فاضرب عنقه. فقام إليه رجل، فاضرب عنقه، وأنهب ماله.

ويقال: إن عنيسة بن سعيد قال للحجاج: أتعرف هذا؟ قال: لا. قال: هذا أحد قتلة أمير المؤمنين عثمان. فقال الحجاج: يا عدو الله، أفلا إلى أمير المؤمنين بعثت بديلا؟ ثم أمر بضرب عنقه. وأمر مناديا، فنادى: ألا إن عمير بن ضابئ أتى بعد ثالثة، وقد كان سمع النداء، فأمرنا بقتله. ألا فإن ذمة الله بريئة ممن بات الليلة من جند المهلب. فخرج الناس، فازدحموا على الجسر. وخرجت العرفاء إلى المهلب، وهو برامهرمز، فأخذوا كتبه بالموافاة. فقال المهلب: قدم العراق اليوم رجل ذكر. اليوم قوتل العدو.

قال ابن أبي عبيدة في حديثه: فعبر الجسر تلك الليلة أربعة آلاف من مذبح. فقال المهلب: قدم العراق رجل ذكر. [...]

قال عمر : حدثني عبد الملك بن شيبان بن عبد الملك بن مسمع، قال : حدثني عمرو بن سعيد، قال : لما قدم الحجاج الكوفة، خطبهم، فقال : إنكم قد أخلتكم بعسكر المهلب. فلا يصبحن بعد ثلاثة من جنده أحد. فلما كان بعد ثلاثة، أتى رجل يستدمي. فقال : من بك؟ قال : عمير بن ضابئ البرجمي. أمرته بالخروج إلى معسكره، فضربني. وكذب عليه. فأرسل الحجاج إلى عمير بن ضابئ : فأتي به شيخا كبيرا. فقال له : ما خلفك عن معسكرك؟ قال : أنا شيخ كبير، لا حراك بي. فأرسلت ابني بديلا، فهو أجلد مني جلدًا، وأحدث مني سنا. فسل عما أقول لك. فإن كنت صادقًا، وإلا فعاقبني. قال : فقال عنبسة بن سعيد : هذا الذي أتى عثمان قتيلا، فطمم وجهه، ووثب عليه، فكسر ضلعين من أضلاعه. فأمر به الحجاج، فضربت عنقه.

قال عمرو بن سعيد : فوالله إني لأسير بين الكوفة والحيرة، إذ سمعت رجلا مضربا. فعدلت إليهم، فقلت : ما الخبر؟ فقالوا : قدم علينا رجل من شر أحياء العرب، من هذا الحي من ثمود، أسقف الساقين، ممسوح الجاعرتين، أخفش العينين. فقدم سيد الحي عمير بن ضابئ، فضرب عنقه

ولما قتل الحجاج عمير بن ضابئ، لقي إبراهيم بن عامر، أحد بني غاضرة من بني أسد، عبد الله بن الزبير في السوق، فسأله عن الخبر، فقال ابن الزبير :

أَقُولُ لِإِلَالِ بَيْرَاهِيمَ لَمَّا لَلْقَيْتُهُ
 أَرَى الْأَمْرَ الْمُسَى مُنْصِدِّبًا مُتَشَعِّبًا
 تَجَجَّهْتُ وَوَأَسْرِعُ وَالْحَقِيقِ الْجَبِيْشِ لَالَا أَرَى
 سِسْوَى الْجَبِيْشِ إِلَّا لَالَا فِي
 الْمَهَالِكِ مَذْهَبًا
 تَخَذِيْرُ فِقَالِمَا أَلْنُ تَتْرُوْرَ ابْنِ ضَضِّبِ
 عُمَمِيْوَا وَوَالْمَا أَنْ تَتْرُوْرَ الْمُهَالِيْبَا
 هُمَمَا خُطَطْنَا كُزْرَهَ تَجَجَاوُوكَ مِمْنَهُمَمَا
 رُكُوْبُكَ حَوُوْلِيَا مِمْنِ الذَّلْجِ الشَّهَبَا
 فَحَالِ وَوَلُوُو كَكَانَتْ خُذْرَاسَانَ دُوْنَهُ
 رَاهَا مَكَانَ السُّوْقِ أُوُو هِي أَفْرَبَا
 فَكَانِيْنُ نَتْرَى مِمْنُ مُكْرَرَهَ الْعَدُوُو مُسْمِرِيْنِ
 نَحَمَمَ حِدْنُوُو السَّسْرِيْجِ حَدْتِي
 تَحَدْتِي¹²⁹

Abū Ġāfar dit : ‘Umar [b. Šabba] a dit : Muḥammad b. Yaḥyā m’a rapporté que ‘Abdullāh b. ‘Ubayda a dit : Quand ce fut le troisième jour, il [al-Ḥaġġāġ] entendit une proclamation de la Grandeur divine provenant du marché, il sortit, puis prit place sur le minbar et déclara : Ô gens d’Iraq, gens de la discorde, de l’hypocrisie et des mœurs détestables, j’ai entendu une proclamation qui n’est pas celle qui vise à se rapprocher de Dieu, mais par laquelle on veut faire peur. J’ai saisi que c’était une bourrasque cachant un vent violent. Fils de la femme abjecte, esclaves du bâton, fils de femmes sans époux ! Pas un d’entre vous ne sait-il se tenir à sa petite place, afin d’épargner son propre sang et regarde bien où il pose son pied ? Je jure par Dieu, je suis sur le

¹²⁹ Tārīḥ, vol. 6, pp. 206-210.

point de vous faire subir une épreuve qui sera un châtement pour vos [actions] passées et une éducation pour le futur...

‘Umayr b. Ḍābi’ al-Tamīmī, puis al-Ḥanzalī, se leva et lui dit : Dieu protège le gouverneur, je fais partie du régiment, mais je suis un vieillard malade. Or, voici mon fils, qui est bien plus jeune que moi. – Qui es-tu ?, lui demanda al-Ḥaḡḡāḡ. – Je suis ‘Umayr b. Ḍābi’ al-Tamīmī. – As-tu entendu nos paroles hier ? – Oui. – N’es-tu pas celui qui a agressé le commandeur des croyants ‘Uṭmān ? – En effet. – Et qu’est ce qui t’a poussé à le faire ? – Il avait emprisonné mon père, qui était un vieillard. – N’est-ce pas lui qui a dit :

J’étais sur le point de, mais je ne l’ai pas fait, j’ai failli, que n’ai-je// laissé les femmes de ‘Uṭmān le pleurer !?

Je pense que ta mort sera un bien pour les deux cités. Garde, lève-toi et tranche-lui le cou !

Un homme se leva, lui trancha le cou et mit ses biens au pillage. [...]

On raconte que ‘Anbasa dit à al-Ḥaḡḡāḡ : Est-ce que tu connais celui-là ? – Non, répondit al-Ḥaḡḡāḡ. – C’est l’un des assassins du commandeur des croyants ‘Uṭmān. Al-Ḥaḡḡāḡ dit alors à ‘Umayr : Ô ennemi de Dieu, pourquoi n’as-tu envoyé contre le commandeur des croyants quelqu’un d’autre à ta place ? Puis il ordonna qu’on lui tranche le cou. Et fit crier : Sachez que ‘Umayr b. Ḍābi’ est venu après trois jours, bien qu’il ait entendu l’appel. Alors nous avons ordonné sa mise à mort. Sachez que notre responsabilité est dégagée pour tous les soldats d’al-Muhallab qui passeraient la nuit ici. Alors les hommes partirent en se bousculant sur le pont. Les inspecteurs se dirigèrent vers al-Muhallab, qui était à Rāmahurmuz, et ramenèrent ses lettres attestant de l’arrivée des soldats. Al-Muhallab dit alors : Un homme, un mâle, est arrivé aujourd’hui en Iraq. Aujourd’hui, l’ennemi peut-être combattu.

Ibn Abū ‘Abayda rapporte dans son récit que cette nuit-là quatre mille hommes de la seule tribu de Maḏḥiḡ traversèrent le pont. Alors al-Muhallab a dit : Un homme, un mâle est arrivé en Iraq !

‘Umar a dit : ‘Abd al-Malik b. Ṣaybān b. ‘Abd al-Malik b. Misma’ a dit : ‘Amr b. Sa’īd m’a rapporté que : Lorsqu’il arriva à al-Kufa, al-Ḥaḡḡāḡ leur fit son discours, puis ajouta : Vous avez déserté le camp d’al-Muhallab. Pas un de ses soldats ne doit se trouver ici au matin du troisième jour. Trois jours plus tard, un homme vint le voir. – Qu’est-ce que tu as, lui demanda al-Ḥaḡḡāḡ. – C’est ‘Umayr b. Ḍābi’ al-Burḡumī. Je lui ai ordonné

de partir à son camp, et il m'a frappé. C'était une accusation mensongère. Al-Ḥaḡḡāḡ envoya chercher 'Umayr b. Ḍābi', qui était un vieillard très âgé et lui dit : Pourquoi n'as-tu pas rejoint ton camp ? – Je suis un vieil homme et ne peux me mouvoir, lui répondit 'Umayr. J'ai donc envoyé mon fils à ma place ; il est bien plus résistant que moi et bien plus jeune. Vérifie ce que j'ai dit. Si ce n'est pas vrai, punis-moi. Alors 'Anbasa b. Sa'īd dit à al-Ḥaḡḡāḡ : C'est lui qui attaqua 'Uṭmān, qui était déjà mort, le gifla, lui sauta sur le corps, et lui brisa deux de ses côtes. Al-Ḥaḡḡāḡ ordonna qu'on lui tranche le cou.

'Amr b. Sa'īd raconte : Par Dieu, je cheminai entre al-Kūfa et al-Ḥīra, quand j'entendis un *raḡaz* de Muḍar. Je me dirigeai alors vers son origine et demandai aux gens : Que se passe-t-il ? Ils me répondirent : Un homme est venu [pour nous gouverner] issu des pires tribus arabes, de la tribu de Ṭamūd. Il a les jambes arquées, les fesses effacées, les yeux larmoyants. Il a fait présenter le seigneur de sa tribu, 'Umayr b. Ḍābi' et l'a mis à mort. Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ tua 'Umayr b. Ḍābi', Ibrāhīm b. 'Āmir, l'un des Banū Gāḍira, branche des Asad, rencontra 'Abdullāh b. al-Zabīr au marché et lui demanda des nouvelles. Celui-ci dit :

J'ai dit à Ibrāhīm, en le rencontrant // Je pense que la situation est devenue périlleuse et très compliquée.

Prépare-toi très vite, rejoins ton armée, je ne vois // que l'armée, comme issue, lors des destructions choisies : ou tu rends visite à Ibn Ḍābi' 'Umayr, ou tu te rends auprès d'al-Muhallab.

Deux alternatives contraignantes, dont seul peut te sauver // de chevaucher une jeune monture plus blanche que la neige.

Qui même après dépassé Ḥurāsān // le considère comme la place du marché, ou plus proche encore.

Que de chevaux forcés de courir, en dépit de leur embonpoint // se sont collés à la selle, au point d'avoir le dos voûté !

Dans cette deuxième partie de la séquence, al-Ḥaḡḡāḡ joint le geste à la parole. Il doit montrer l'étendue de la terreur qu'il a instillée par son discours. N'a-t-il pas dit justement : « Jamais je ne promets sans mettre à exécution ma promesse » ? D'où l'exécution de 'Umayr b. Ḍābi'. La première des trois versions de cette exécution, toutes dues à Ibn Šabba, est placée après le court discours d'al-Ḥaḡḡāḡ, prononcé au troisième jour de son arrivée où il menace de nouveau les

Iraqiens, et dont al-Ṭabarī nous donne de nouveau l'explication lexicale des termes. Al-Ḥaḡḡāḡ apparaît ici au courant de l'histoire de 'Umayr et de son père avec le troisième calife de l'islam.

La seconde version, placée tout de suite après celle-ci, contredit partiellement la première. Al-Ḥaḡḡāḡ n'y semble pas connaître al-Burḡumī. C'est son ami, le prince umayyade, 'Anbasa b. Sa'īd, qui l'informe que 'Umayr était « l'un des assassins du commandeur des croyants 'Uṭmān ». L'effet de l'exécution est immédiat : les gens affluèrent vers le pont, pour rejoindre Rāmahurmuz où se trouvait al-Muhallab, qui déclara : « Aujourd'hui un homme, un mâle est arrivé en Iraq ! Aujourd'hui l'ennemi peut être combattu ! » Pour accentuer l'effet de la mise à mort d'al-Burḡumī, l'auteur ajoute un court *ḥabar*, où nous apprenons que de la seule tribu de Maḏḥiḡ quatre mille soldats sont partis rejoindre le commandant en chef de l'armée musulmane.

Or ce *ḥabar*, reprend quasi à l'identique la phrase d'al-Muhallab, répétée encore trois pages plus loin¹³⁰, pour souligner le caractère trempé d'al-Ḥaḡḡāḡ – *qadima al-Irāq raḡul^m dakar*. Cette allusion appuyée à la masculinité débordante d'al-Ḥaḡḡāḡ ne peut que nous ramener à l'attitude de Muḥammad b. 'Umayr qui, avant que le nouveau gouverneur ne prononce son discours, voulait lui jeter des pierres. Mais lorsque celui-ci commença à parler – *ḡa 'ala al-ḥaṣā yantaṭīr min yadih, walā ya 'qil bih* –, alors qu'il l'avait trouvé auparavant si laid et si impuissant à parler ! L'image de la domination sexuelle mâle/femelle est donc plus que suggérée.

En outre, l'homme qui voulait jeter des pierres à al-Ḥaḡḡāḡ s'appelle Muḥammad b. 'Umayr, ce qui pourrait laisser entendre qu'il s'agit du fils de 'Umayr b. Ḍābi'. Ainsi, le premier homme à avoir critiqué la personne d'al-Ḥaḡḡāḡ, se verrait châtié en la personne de son père. D'autres auteurs iront plus loin, en identifiant cet homme comme étant 'Umayr lui-même. L'effet du châtiment en est donc plus rapide et plus direct.

La troisième version, séparée des deux autres par l'incident autour de la lettre du calife aux Iraqiens, semble se placer au début du côté d'al-Burḡumī, qui apparaît comme un homme accusé à tort par l'un des hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est ce que dit le narrateur, qui ajouta « on ramena un vieillard très âgé », pour préciser que ce dernier ne pouvait avoir blessé son accusateur. De plus pour se défendre, il ajoute qu'il est un vieillard incapable de se déplacer – *lā ḥirāk^a bī*. Al-Ḥaḡḡāḡ semble dans un premier temps prêt à accepter la proposition d'al-Burḡumī, consistant à le remplacer par son fils. Mais dès que 'Anbasa – de nouveau – le met au courant de son histoire avec le calife 'Uṭmān, il le met à mort.

Bien que ces différentes versions soient précédées ou suivies directement par des anecdotes précisant l'effet de cette exécution sur les déserteurs retardataires, il apparaît très clairement que la cause principale ayant présidé à la mort d'al-Burḡumī n'était pas son retard à rejoindre son régiment, mais bien sa participation à l'assassinat du troisième calife.

¹³⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 210.

Cette insistance sur la mise à mort de ‘Uṭmān b. ‘Affān constitue en effet l’un des éléments sur lequel s’appuieront de nombreux auteurs en dépeignant le portrait d’al-Ḥaḡḡāḡ, pour mettre en avant sa loyauté totale à la famille umayyade et, donc, sa position en même temps pro-‘Uṭmān et anti-‘alide. C’est d’ailleurs ce que nous lisons dans le volume IV de l’*Histoire des prophètes et des rois*, où al-Ṭabarī lui-même, après avoir rappelé l’histoire de l’emprisonnement de Ḍābi’ al-Burḡumī¹³¹, propose encore deux autres versions différentes des précédentes, dues à al-Sarī b. Yaḥyā. Dans la première, il rappelle que, parmi les instigateurs du meurtre du troisième calife, il y avait, en plus de ‘Umayr b. Ḍābi’, plusieurs lieutenants de ‘Alī b. Abī Ṭālib – parmi lesquels : al-Aṣṭar al-Naḥā‘ī, Kumayl b. Ziyād, Zayd b. Ṣūḥān. Le narrateur du *ḥabar* précise :

والله ما علمت ولا سمعت بأحد غزا عثمان، رضي الله عنه، ولا ركب إليه، إلا قتل¹³².

Par Dieu, je n’ai connu ni entendu évoquer l’un de ceux qui ont attaqué ‘Uṭmān – Dieu soit satisfait de lui – ni de ceux qui ont pris leur monture pour ce même effet, qui n’ait pas été tué.

Lors de la rencontre d’al-Burḡumī avec al-Ḥaḡḡāḡ, celui-ci lui rappela le vers extrait de la pièce de son père, en lui disant : « Toi tu as failli, mais tu as reculé. Quant à moi, je ne recule pas quand j’ai pris une décision. » Puis il ordonna son exécution.

Dans la seconde anecdote, nous apprenons qu’al-Ḥaḡḡāḡ avait accepté la proposition d’al-Burḡumī, avant de se raviser¹³³, quand son futur beau-père, Asmā’ b. Ḥārīḡa al-Fazārī – et non plus ‘Anbasa b. Sa‘īd – l’informa de son histoire avec ‘Uṭmān. Al-Ḥaḡḡāḡ dit alors :

قال: ذكرتني الطعن وكنت ناسيا. أليس فيمن خرج إلى عثمان؟ قال: بلى. قال: فهل بالكوفة أحد غيره؟

قال: نعم، كميل. قال: علي بعمير. فضرب عنقه. ودعا بكميل، فهرب...¹³⁴

Tu m’as rappelé les coups d’épée, alors que j’avais oublié, dit al-Ḥaḡḡāḡ. Ne faisait-il pas partie de ceux qui avaient attaqué ‘Uṭmān ? – En effet, lui répondit Asmā’. – Y en a-t-il d’autres que lui à al-Kūfa ? – Oui, Kumayl. – Amenez-moi ‘Umayr, ordonna al-Ḥaḡḡāḡ, puis il lui trancha le cou. Ensuite il ordonna qu’on amène Kumayl, mais celui-ci s’enfuit....

Dans la suite du *ḥabar*, nous apprenons que Kumayl b. Ziyād finit par se livrer, pour que sa propre tribu, al-Naḥā‘, ne soit plus harcelée par al-Ḥaḡḡāḡ à cause de lui. Puis qu’il fut exécuté. L’objectif de ces deux comptes-rendus est clairement de montrer que les assassins du troisième calife de l’islam subirent tous ici-bas le châtement extrême pour leur acte inqualifiable. Au point de donner une fausse information sur la mise à mort de Kumayl b. Ziyād. Or, si celui-ci fut

¹³¹ *Tārīḥ*, vol. 4, p. 402.

¹³² *Tārīḥ*, vol. 4, p. 403.

¹³³ Selon d’autres anecdotes, al-Ḥaḡḡāḡ était même sur le point d’accepter que le fils prenne la place du père. Mais ce n’est qu’en apprenant par ‘Anbasa qu’il avait participé au meurtre du calife ‘Uṭmān qu’il décide de le mettre à mort.

¹³⁴ *Tārīḥ*, p. vol. 4, p. 404.

effectivement mis à mort par al-Ḥaḡḡāḡ, ce ne fut pas à cette occasion, mais après fin de la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, en 83 de l'hégire, qu'al-Ṭabarī évoque de nouveau longuement, en y rappelant sa proximité avec 'Alī b. Abī Ṭālib¹³⁵. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit alors : « C'est toi qui t'en étais pris au commandeur des croyants 'Uṭmān ? Comme j'avais aimé trouvé un moyen de t'atteindre ! »

C'est donc, en tant que défenseur acharné de la mémoire de 'Uṭmān b. 'Affān qu'al-Ḥaḡḡāḡ, pour marquer sa loyauté indéfectible aux Umayyades, inscrira depuis lors tout son comportement vis-à-vis des Iraquiens, considérés par lui comme les défenseurs de la cause 'alide.

La mise à mort de 'Umayr b. Ḍābi' est donc exemplaire à plus d'un titre. Non seulement, elle sert d'exemple pour toute personne qui aurait envie de désertir l'armée. C'est ce que dit d'ailleurs le court *ḥabar* placé aussitôt après, et rapportant le nombre impressionnant des soldats (4 000) qui partirent aussitôt dans le camp d'al-Muhallab. Mais elle définit clairement la politique qui sera suivie par al-Ḥaḡḡāḡ envers ses administrés tout au long de ses vingt années de gouvernement de la province et qui peut se résumer en un mot : terreur. En fin, elle approfondit l'une des lignes directrices de son discours : à savoir sa haine pour les Iraquiens, qu'il considère comme des ennemis de la famille umayyade et, par conséquent, ses propres ennemis.

La terreur qui s'est emparée de la population est de nouveau illustrée par les deux anecdotes rapportées par 'Amr b. Sa'īd, qui n'est autre que le frère de 'Anbasa. La réputation d'al-Ḥaḡḡāḡ est alors faite. On compose à son propos des *raḡaz* et des poèmes, pour souligner sa violence. Dans la première anecdote, nous ne saurons rien du *raḡaz* que le narrateur a entendu, alors qu'il se trouvait en plein désert. Les Bédouins qu'il rencontre lui font la description la plus virulente qui soit du nouveau gouverneur, en mentionnant d'une part son origine tribale, de l'autre, son aspect physique : al-Ḥaḡḡāḡ est donc issu de la pire des tribus arabes.

Les Bédouins ne la désignent pas comme étant de Ṭaqīf, mais de Ṭamūd, allusion à la tribu qui s'est rebellée contre le prophète Šu'ayb et qui est dépeinte dans le Coran comme l'un des peuples les plus défiants envers Dieu, à l'égal de 'Ād ou de Pharaon. En outre, nous avons là, l'une des rares descriptions d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont nous retrouverons plus loin les mêmes termes dans une lettre de 'Abd al-Malik b. Marwān adressée à son gouverneur, ou dans la bouche d'al-Ḥasan al-Baṣrī. Dès lors, l'image tyrannique d'al-Ḥaḡḡāḡ, en gouverneur impérieux prend une forme irréversible. C'est d'ailleurs ce que précise la pièce de 'Abdullāh b. al-Zabīr [al-Asadī], dont nous notons au passage l'orthographe quasi identique à celle de la première victime célèbre d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Le pouvoir d'al-Ḥaḡḡāḡ est dès lors irrépressible, ses ordres sont des décrets qui ne laissent nul choix aux administrés. C'est soit la mort, et donc le sort de 'Umayr b. Ḍābi', soit se rendre auprès d'al-Muhallab. De ces deux possibilités détestables, seul peut sauver la fuite au loin sur le

¹³⁵ *Tārīḥ*, p. vol. 6, p. 365.

dos d'un jeune coursier rapide qui trouverait Ḥurāsān aussi proche que le marché d'al-Kūfa, en dépit de l'énorme distance qu'il devrait parcourir. Chose qui en fait s'apparenterait au miracle.

6. Départ pour al-Baṣra et première révolte contre al-Ḥaḡḡāḡ

ذكر هشام، عن أبي مخنف، عن أبي زهير العبسي، قال: خرج الحجاج بن يوسف من الكوفة، بعدما قدمها، وقتل ابن ضابئ من فوره ذلك، حتى قدم البصرة. فقام فيها بخطبة مثل التي قام بها في أهل الكوفة، وتوعدهم مثل وعيده إياهم. فأتي برجل من بني يشكر، فقيل هذا عاص. فقال: إن بي فتقا، وقد رأه بشر، فعذرتني. وهذا عطائي مردود في بيت المال. فلم يقبل منه، وقتله. ففرع لذلك أهل البصرة، فخرجوا حتى تداكؤوا على العارض بقنطرة رامهرمز. فقال المهلب: جاء الناس رجل ذكر¹³⁶.

Selon Hišām, d'après Abū Miḥnaf, d'après Abū Zuhayr al-'Absī : Al-Ḥaḡḡāḡ sortit d'al-Kūfa après y être entré. Il tua Ibn Ḍābi' aussitôt et alla à al-Baṣra. Il y délivra un discours identique à celui qu'il avait délivré aux habitants d'al-Kūfa. Il menaça [les Baṣriens], comme il l'avait fait avec les Kufites. On lui présenta un homme de Banū Yaškur, en disant que c'était un déserteur. L'homme dit : J'ai les hémorroïdes, Bišr [b. Marwān] l'avait constaté et m'a dispensé. Voici ma solde que je retourne au Trésor. Mais al-Ḥaḡḡāḡ n'accepta pas son excuse et le tua. Les gens d'al-Baṣra en furent terrifiés et sortirent en masse vers le pont de Rāmahurmuz. Al-Muhallab a alors dit : Un homme, un mâle est venu [pour gouverner] les gens.

Dans cette anecdote, nous retrouvons l'image d'al-Ḥaḡḡāḡ en homme à poigne, qui face à ses ordres n'admet nulle excuse, même la plus valable. En dépit de sa brièveté, ce *ḥabar* – dû à Ibn al-Kalbī, citant Abū Miḥnaf, qui sera à partir de ce moment la source principale d'al-Ṭabarī pour toutes les révoltes qui vont se succéder pendant la première décennie du gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ – est composé selon la même structure que la séquence que nous avons étudiée : même discours, mêmes menaces, mise à mort d'un homme pour l'exemple, affluence des hommes auprès d'al-Muhallab, qui de nouveau rappelle la masculinité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Nous insisterons donc sur la mise à mort de l'homme aux hémorroïdes – dont nous notons que l'ancien gouverneur, Bišr b. Marwān l'avait constaté¹³⁷ et avait accepté ses excuses. La réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ ici dénote, non seulement sa violence, mais surtout son pouvoir arbitraire, puisque cette punition n'avait aucune légitimité. En outre, en agissant de la sorte, il veut là encore prouver sa différence avec les gouverneurs qui l'ont précédé. Cette séquence narrative se poursuit sur seize lignes avec la première révolte à laquelle al-

¹³⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 210.

¹³⁷ Sic.

Ḥağğāğ devait faire face. Elle a été dirigée par ‘Abdullāh b. al-Ġārūd. Contrairement à al-Ṭabarī, nous verrons plus loin qu’al-Balāḍurī y consacre tout un chapitre, la considérant comme annonciatrice surtout de la grande révolte populaire qui secouera l’Iraq moins d’une décennie plus tard, celle d’Ibn al-Aš‘aṭ.

Pour conclure, disons que cette première séquence nous présente deux des traits que l’on retrouvera dans tous les chroniques historiques et les notices biographiques qui se sont intéressées à al-Ḥağğāğ : d’une part son grand art oratoire, de l’autre sa tyrannie devenue proverbiale. Al-Ḥağğāğ y apparaît comme un homme d’une grande éloquence qui sait allier les ressources de la rhétorique arabe pour subjuguier ses administrés. En outre, en établissant un rapport excluant avec ces derniers, il se pose dès le départ en leur ennemi définitif. Dans les nombreux discours qu’il leur adressera, on ne trouvera à aucun moment une forme d’indulgence ou d’ouverture de sa part, encore moins un projet politique, et ce, contrairement à la manière avec laquelle il traitait les Syriens, considérés par lui, comme nous le verrons, comme « les gens qui savent écouter et obéir » et envers lesquels il exprimait une grande tendresse, qui traduit l’opposition entre la Syrie et l’Iraq : entre alliés des Umayyades et ceux des ‘Alides – qu’al-Ḥağğāğ exprimera de nombreuses fois par sa défense sans bornes de la mémoire du calife ‘Uṭmān.

Notons, enfin, que ce discours et sa contextualisation constitueront pour les auteurs des outils efficaces pour composer le portrait d’al-Ḥağğāğ – en mettant en avant sa violence, et ce, d’autant que c’est lui-même qui atteste de son propre caractère, en le prononçant. Nous verrons d’ailleurs que c’est une image dont il ne paraissait pas peu fier, il en était même très heureux.

Chapitre 3 : Le front Azraqite

La mission première ayant présidé à l'envoi d'al-Ḥaġġāġ en tant que gouverneur d'Iraq est, comme nous l'avons vu, celle d'y mettre un terme au danger kharijite et, donc, de renvoyer les déserteurs iraqiens auprès de leur chef al-Muhallab. Toutefois, al-Ṭabarī semble moins intéressé par les combats que ce dernier leur livrera que par un deuxième front ouvert, quelques mois plus tard, par un autre groupe kharijite, celui des Ṣufriyya. D'une part, à peine a-t-il commencé à raconter les combats entre al-Muhallab et les Azraqites, que l'auteur le suspend au profit du deuxième conflit, suivi bientôt par un troisième, ouvert celui-là par l'un des lieutenants d'al-Ḥaġġāġ, Muṭarrif b. al-Muġīra b. Šu'ba, gouverneur d'al-Madā'in. A comparer l'espace dévolu à chacun des conflits contre les deux groupes kharijites (16 pages pour les Azraqites, contre 67 pour les Ṣufriyya), il apparaît clairement qu'al-Ṭabarī est plus intéressé par le second que par le premier. Ce nous tenterons d'expliquer plus tard.

1. Résumé des événements

Depuis Rustaqubād¹³⁸, où il s'est installé, à dix-huit parasanges de l'armée d'al-Muhallab, al-Ḥaġġāġ écrit à ce dernier et à son second 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf : « Bref, dès que vous recevrez ma lettre, partez à l'attaque contre les Kharijites. Salut. »¹³⁹ Ce que firent les deux commandants, qui chassèrent les Azraqites de Rāmahurmuz « sans grandement combattre »¹⁴⁰. Ibn Miḥnaf qui commandait l'armée d'al-Kūfa est mort dans la bataille et est remplacé par 'Attāb b. Warqā' qui doit se référer en tout à al-Muhallab. Ce qui ne lui convient pas, mais il se conforme malgré lui aux ordres d'al-Ḥaġġāġ. La mésentente entre les deux commandants finit par apparaître au grand jour ; 'Attāb, sur sa propre demande, est remercié et est envoyé par al-Ḥaġġāġ combattre les Ṣufriyya. Il

¹³⁸ Ce lieu-dit s'écrit de différentes façons : Rustuqābād, Rustaqābād ou Rustaqubād. Pour une question d'homogénéisation, nous adopterons l'orthographe utilisée par Yāqūt al-Ḥamawī, c'est-à-dire la troisième, in *Mu'ġam al-buldan*, vol. 3, p. 43.

¹³⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 211.

¹⁴⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 211.

est remplacé à la tête du contingent d'al-Kūfa par Ḥabīb, le fils d'al-Muhallab. Cette première partie se termine par plusieurs thrones à la mémoire du commandant Ibn Miḥnaf.

La deuxième partie du récit reprend deux années plus tard, après la fin des rébellions des Ṣufriyya et de Muṭarrif b. al-Muġīra. Elle commence par les dissensions qui ont grandi au sein des Azraqites qui se séparent en deux mouvements : l'un dirigé par Qaṭarī b. al-Fuġā'a, l'autre par 'Abd Rabbih al-Kabīr. Al-Muhallab, en fin stratège, assiste avec plaisir à un spectacle qui a pour conséquence d'affaiblir les rebelles. Al-Ḥaġġāġ, qui n'est pas de son avis, lui envoie plusieurs courriers accusateurs, le pressant d'en finir au plus vite avec eux.

Alors qu'al-Muhallab s'attaque au nouveau groupe kharijite dissident – celui de 'Abd Rabbih –, al-Ḥaġġāġ envoie Sufyān b. al-Abrad à la tête d'une imposante armée syrienne contre le groupe de Qaṭarī. Abandonné par les siens, celui-ci tombe du haut d'une colline et est mis à mort. Plusieurs hommes se disputent sa dépouille.

'Ubayda b. Hilāl remplace Qaṭarī à la tête du groupe restant et se réfugie avec eux dans une citadelle à Qūmis où, assiégés par Sufyān b. al-Abard, ils sont forcés de manger leurs montures, avant de l'affronter une dernière fois et de se faire décimer. Ainsi, prend fin le conflit qui opposa les Azraqites aux armées loyalistes.

2. Quelques remarques sur le récit d'al-Ṭabarī.

A comparer le traitement réservé par al-Ṭabarī au conflit contre les Azraqites par rapport à celui des Ṣufriyya ou, quelques années plus tard, au soulèvement des Iraquiens contre al-Ḥaġġāġ, nous pouvons déduire que l'auteur ne le considère pas de la plus haute importance, pour en rapporter tous les détails. C'est d'ailleurs ce qu'il a fait du premier soulèvement auquel fit face al-Ḥaġġāġ, dès son arrivée à al-Baṣra, celui dirigé par Ibn al-Ġārūd, résumé en moins de 20 lignes. Ceci étant, les points suivants sont à relever :

- Le récit d'al-Ṭabarī est composé de trois séquences : la première, en 75, rapporte comment les armées loyalistes chassèrent les Azraqites loin de Rāmahurmuz ; la mort du commandant 'Abd al-Rahlman b. Miḥnaf, loué avec plusieurs thrones ; son remplacement par 'Attāb b. Warqā' ; le conflit ouvert entre ce dernier et al-Muhallab, son départ à al-Kūfa, et son remplacement par l'un des fils d'al-Muhallab.
- Dans la deuxième séquence, al-Muhallab s'étant emparé de Fāris, contraint les Kharijites à se replier sur les territoires de Kirmān, qui étaient sous leur domination. Puis, apprenant leurs dissensions, temporise. Le récit nous rapporte, d'une part, plusieurs échanges de courrier entre al-Muhallab et al-Ḥaġġāġ qui le presse d'en finir au plus tôt avec ses ennemis et l'accuse de vouloir profiter le plus longtemps possible de l'impôt. Mais la stratégie d'al-Muhallab s'avère

payante, puisque les Azraqites se scindent en deux groupes. Al-Muhallab défait le groupe majoritaire, dirigé par ‘Abd Rabbih al-Kabīr. La séquence se termine par près de cinq pages de poésie à la gloire d’al-Muhallab et de sa clairvoyance, dues à des poètes de renom : Ka‘b al-Ašqarī et al-Ṭufayl b. ‘Āmir b. Wāṭila.

- Le dernier bloc s’arrête longuement sur la mort de Qaṭarī b. al-Fuḡā’a, puis sur la victoire définitive de Sufyān b. al-Abrad sur ‘Ubayda b. Hilāl qui avait pris la tête des Azraqites.

- L’ensemble du récit d’al-Ṭabarī s’appuie sur la recension d’Abū Miḥnaf, ou de Hišām Ibn al-Kalbī, citant Abū Miḥnaf. Il s’agit dans l’ensemble d’*aḥbār* recomposés, situés presque exclusivement du côté des armées iraqiennes. Seul un paragraphe anonyme de huit lignes introduit par le connecteur *tumma* « puis » peut être considéré comme donnant un point de vue kharijite sur les dissensions ayant conduit à leur scission en deux groupes. Mais le fait qu’aus sitôt après al-Ṭabarī nous dise : *Fa-kataba bi-dālik al-Muhallab ilā al-Ḥaḡḡāḡ*, laisse supposer que la source de cette information peut être tout aussi bien iraqienne, étant donné que dans le cadre de sa stratégie, al-Muhallab avait des espions parmi les Kharijites et que, lui-même, était derrière un certain nombre de conflits parmi eux. (Ces informations ne sont pas données par al-Ṭabarī ; on peut les lire en particulier dans *al-Kāmil* d’al-Mubarrad, qui donne un grand nombre de ces anecdotes, reprises en partie par Ibn al-Aṭīr, mais également chez al-Balāḍurī, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la couverture des événements par cet auteur.)

Ce qui nous importe au plus haut c’est que, contrairement à l’autre révolte kharijite où al-Ṭabarī nous donne à lire les points de vue des Ṣufriyya et d’al-Ḥaḡḡāḡ, ici nous n’avons quasiment pas le point de vue des Azraqites. Nous devons rappeler que, dans le cours de sa brève narration de la révolte d’Ibn al-Ġārūd, lorsqu’al-Ḥaḡḡāḡ l’a matée, le narrateur, Hišām (d’après Abū Miḥnaf, d’après Abū Zuhayr al-‘Absī), nous dit que celui-ci « mit à mort ‘Abdullāh b. al-Ġārūd et envoya les têtes de dix-huit [de ses compagnons] que l’on exposa à Rāmahurmuz à la vue des soldats »¹⁴¹. Ce qui eut pour conséquence de raffermir les musulmans et fut mal reçu par les Kharijites, qui avaient espéré qu’il y ait dissension et conflit parmi les hommes d’Iraq.

Ainsi, le narrateur fait-il la distinction entre les soldats iraqiens sous le commandement d’al-Muhallab et qu’il nomme « les musulmans » et les Kharijites qui sont ainsi définis comme des « non-musulmans ». La même distinction est faite de nouveau plus loin. Or, dans le récit sur le conflit avec les Ṣufriyya, une telle distinction n’est jamais faite par les différents narrateurs du parti loyaliste.

¹⁴¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 211.

3. Mise en intrigue

Au plan de la mise en intrigue d'al-Ṭabarī, deux éléments correspondant chacun à une séquence narrative, semblent se détacher : dans la première partie, en 75, c'est la mort du commandant de l'armée d'al-Kūfa, 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf ; dans la seconde partie, en 77, c'est l'opposition entre al-Ḥaḡḡāḡ et le commandant en chef des armées iraqiennes, al-Muhallab, qui sont mise en avant.

4. La mort de 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf

Les combats entre les Iraquiens et les Azraqites semblent peu intéresser al-Ṭabarī, qui ne donne même pas le nom du chef du groupe kharijite – nous n'apprendrons qu'il s'agit de Qaṭarī b. al-Fuḡā'a que dans la deuxième séquence du récit, rapportée deux années plus tard, après la narration très détaillée du conflit avec les Ṣufriyya, c'est-à-dire 64 pages plus loin.

Le résultat de la bataille entre les armées d'al-Muhallab et celles de Qaṭarī sont expédiées dès les premières lignes du *ḥabar* :

فأجلوهم عن رامهرمز من غير قتال شديد¹⁴².

Ils les expulsèrent loin de Rāmahurmuz sans grand combat.

C'est en effet le mort de 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf qui semble au cœur de ce long récit composite, complété plus loin par plusieurs thrènes à sa mémoire, œuvres de Ḥumayd b. Muslim et Surāqa b. Mirdās al-Bāriqī. Ce sont donc deux versions de ce même événement qui sont rapportées : la première est celle des Baṣriens – *Fa-dakara ahl al-Baṣra*¹⁴³ –, autrement dit le camp d'al-Muhallab, tandis que la seconde, celle des gens d'al-Kūfa – *Wa-ammā ahl al-Kūfa, fa-innahum dakarū*¹⁴⁴ –, provient du camp d'Ibn Miḥnaf.

Dans la première version, la victoire est bien entendue attribuée à la clairvoyance d'al-Muhallab qui, craignant un assaut de l'ennemi, conseilla à Ibn Miḥnaf de creuser une tranchée pour se protéger ; ce à quoi les hommes de ce dernier répondirent : « Notre tranchée, ce sont nos sabres. » Et c'est cette vanité qui les perdra. En effet, les Azraqites, voulant attaquer le camp d'al-Muhallab, réalisèrent qu'il avait édifié une tranchée ; ils se rabattirent alors sur le camp d'Ibn Miḥnaf, qui en était dépourvu. La majorité de ses soldats prirent la fuite et il mourut entouré d'une poignée de fidèles.

Selon la deuxième version, plus favorable à Ibn Miḥnaf, c'est al-Muhallab qui, ayant été attaqué par les Azraqites, qui l'obligèrent à reculer, demanda de l'aide à Ibn Miḥnaf. Ce dernier lui

¹⁴² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 211.

¹⁴³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 211.

¹⁴⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 212.

envoya une partie de ses hommes. Ce qui eut pour conséquence de vider son camp. Les Azraqites préférèrent l'attaquer et le tuèrent. Ayant appris ce triste événement, 'Abd al-Malik qui se trouvait au Ḥiḡāz fit l'éloge posthume d'Ibn Miḡnaf. Al-Ṭabarī évoque ensuite son remplacement par 'Attāb b. Warqā' et le différend de celui-ci avec al-Muhallab, puis revient de nouveau sur sa mort avec trois thrones qui terminent cette première partie du récit.

Le grand intérêt porté par al-Ṭabarī à la mort du commandant en chef de l'armée d'al-Kūfa, s'il nous donne une illustration de la technique d'agencement des *aḡbār* chez l'historien, en particulier lorsqu'ils sont contradictoires, s'explique aussi, au moins partiellement par les liens filiaux entre son narrateur, Abū Miḡnaf, et le commandant décédé d'al-Kūfa, qui était son grand oncle. Notons par exemple que, parmi les auteurs qui suivent la structure narrative d'al-Ṭabarī, Ibn al-Ġawzī ne cite aucun trône pour Ibn Miḡnaf, tandis qu'Ibn al-Aṭīr, n'en cite qu'un seul, le dernier.

Le premier poème de Ḥumayd b. Muslim (8 vers) commence par louer sa générosité, puis s'attarde longuement sur son courage et sur la défection de ses hommes : loue la vaillance d'Ibn Miḡnaf et sa bravoure :

أَفْقَسَمْتُ مِمَّا نَبَيْلَتْ مَمَقَاتِلُ نَفْسِيهِ ... حَدَّثِي تَدَرَّعَ مِمنَ دَدِمِ سِرِّبِلَالَا
 145 وَوَتَكَشَّفَتْ عَنَّهُ لُصْدُ صُفُوفُ وَوَحْدَيْلُهُ ... فَفَهْهُنَاكَ نَأَلْتُهُ الرُّمَاحُ فَمَمَالَالَا

Je jure qu'il ne fut atteint mortellement // que lorsqu'il fut tout entier couvert de sang
 C'est lorsque ses rangs et ses cavaliers l'abandonnèrent // qu'il fut atteint par les
 flèches et décéda.

Quant aux deux poèmes de Surāqa b. Mirdās, en plus de célébrer la bravoure d'Ibn Miḡnaf, ils chantent également le courage de ses compagnons, ainsi que la grandeur de sa tribu (Azd), en le considérant comme seigneur incontesté, comme pour rabaisser al-Muhallab, lui aussi azdite.

تَنَوَّى سَسِيدُ الْأَزْدَيْنِ الْأَزْدِ شَسْنُوءَ وَوَأَزْرِدِ عُمَانِ رَهْمَنِ رَمْسِ بِيكَارِزِرِ
 وَوَضَّ رَبِّ حَدَّثِي مَلَّتِ الْكَرْمِ مَمِيَّتِي بِيَأَبِيصِ صَصَافِ كَالْعَقِيقَةِ بِيَاتِرِ
 وَوَصُدَّرَّعَ حَوُولِ النَّقْلِ تَحْتَتِ لِلْوَائِيهِ كِرْرَامِ الْمَسَاعِي مِمنَ كِرْرَامِ الْمَمَعَاشِيرِ
 فَضَصَى نَحْدُبُهُ يَوْمَ اللَّفَاءِ ابْنِ مِمْحَدْفِ وَوَأَدْبِيرَ عَنَّهُ كُكُلُ اللَّوْثِ دَدَانِيرِ
 146 الْمَدَدِ فَلَمَّ يُمَدَدَ فَرَّاحِ مُشَمَّوًّا إِلَيَّ اللَّهُ لَحْمٌ يَذْهَبُ بِيَأَنْتُوْبِ عَادِيرِ

Le seigneur des deux Azd, ceux de Šanū'a // et ceux de 'Umān, repose dans une tombe
 à Kāzarūn.

¹⁴⁵ *Tārīḡ*, vol. 6, pp. 213-214.

¹⁴⁶ *Tārīḡ*, vol. 6, pp. 214-215.

Il se battit jusqu'à mourir de la plus noble mort // avec une épée blanche pure comme la perle et tranchante.

Autour de la colline furent abattus, sous son étendard // des hommes aux nobles intentions, issus des nobles compagnies.

Le jour de la rencontre, périt Ibn Miḥnaf // Et fut abandonné par les poltrons vaincus dans l'âme.

Il secourut, mais ne fut pas secouru, et partit décidé // à la rencontre de Dieu, non dans la tenue d'un traître.

Dans ces cinq vers Surāqa al-Bāriqī célèbre Ibn Miḥnaf comme étant le seigneur incontesté des tribus du Sud, les Azd, toutes branches confondues. Il a combattu jusqu'à la dernière minute de sa vie, soutenu par les plus braves de ses soldats. Le poète fait allusion dans le quatrième vers à la défection de ses troupes qui ont fui la bataille et, dans le cinquième, au fait qu'il ait envoyé des renforts en hommes à al-Muhallab, sans être secouru en retour par celui-ci. Notons qu'il utilise ici le même verbe que celui utilisé dans le *ḥabar* : *amadda* « envoya des hommes ».

Par ailleurs, la mort d'Ibn Miḥnaf, après la fuite des hommes d'al-Kūfa, en renvoyant à leur vantardise et à leur lâcheté – « notre tranchée ce sont nos épées » –, renvoie aussi implicitement aux trahisons multiples de ces hommes, depuis leur attitude envers la famille 'alide, puis envers Muṣ'ab b. al-Zubayr – qui gouverna la ville pour le compte de son frère 'Abdullāh – et, en fin envers al-Ḥaḡḡāḡ au cours de toute la première décennie de son gouvernement. La rivalité entre les deux grandes villes iraqiennes ne cessera depuis lors d'alimenter la littérature médiévale.

5. Opposition entre al-Ḥaḡḡāḡ et al-Muhallab

La seconde partie du récit, qui ne reprend qu'après qu'al-Ṭabarī raconte le soulèvement des Ṣufriyya et celui de Muṭarrif b. al-Muḡīra, met en avant l'opposition entre al-Ḥaḡḡāḡ et al-Muhallab, quant à la stratégie à adopter vis-à-vis des Azraqites. En outre, cette deuxième séquence se termine par un long poème épique (83 vers) du poète azdite Ka'b al-Aṣqarī à la gloire d'al-Muhallab et des tribus Azd, suivi par une pièce de cinq vers d'al-Ṭufayl b. 'Āmir b. Wāṭila, qui rapporte la victoire des Iraquiens sur les deux chefs azraqites, Qaṭarī et 'Abd Rabbih al-Kabīr. L'adjonction de ces deux poèmes montre clairement l'orientation du récit d'al-Ṭabarī : c'est un hommage à la grande sagacité du commandant azdite, et une critique implicite de la précipitation d'al-Ḥaḡḡāḡ. Voici comment al-Ṭabarī résume cette séquence :

قال أبو جعفر: وفي هذه السنة، وقع الاختلاف بين الأزارقة، أصحاب قطري بن الفجاءة. فخالفه بعضهم، واعتزله، وباع عبد ربه الكبير، وأقام بعضهم على بيعة قطري.

ذكر الخبر عن ذلك، وعن السبب الذي من أجله حدث الاختلاف بينهم، حتى صار أمرهم إلى هلاك¹⁴⁷.

Abū Ġa'far a dit : En cette année, les dissensions se produisirent parmi les Azraqites, compagnons de Qaṭarī b. al-Fuḡā'a. Un groupe, s'opposa à lui, le délaissa et prêta allégeance à 'Abd Rabbih al-Kabīr, tandis qu'un autre lui demeura loyal.

Le récit de ceci et de la cause qui a fait naître les dissensions parmi eux, jusqu'à entraîner leur destruction.

En fait ce résumé de l'auteur est trompeur, puisqu'il ne consacre au différend né au sein du groupe kharijite que neuf lignes, elles-mêmes pouvant être considérées, comme nous l'avons vu, comme rapportées par l'un de leurs ennemis. L'ensemble de la narration est en fait située du côté d'al-Muhallab. Ce qui est notable ici, c'est que, pour la première fois le calife 'Abd al-Malik, intervient personnellement, par courrier lui aussi, en faveur d'al-Muhallab. En effet, nous dit le *ḥabar* :

فلما صارت فارس كلها في يدي المهلب، بعث الحجاج عليها عماله، وأخذها من المهلب. فبلغ ذلك عبد الملك، فكتب إلى الحجاج:

أما بعد، فدع بيد المهلب خراج جبال فارس. فإنه لا بد للجيش من قوة، ولصاحب الجيش من معونة. ودع له كورة فسا ودرابجرد وكورة اصطرخ¹⁴⁸.

Quand Fāris tomba entièrement entre les mains d'al-Muhallab, al-Ḥaḡḡāḡ y envoya ses propres gouverneurs et la prit à al-Muhallab. 'Abd al-Malik l'apprit et écrivit à al-Ḥaḡḡāḡ :

Bref, laisse à al-Muhallab le *ḥarāḡ* des terres de Fāris. Car l'armée nécessite de la force, et son patron a besoin de soutien. Laisse-lui donc les localités de Fasā, de Darābḡird et d'Iṣṭaḥr.

Al-Ḥaḡḡāḡ se conforma aux ordres de son calife mais, depuis lors, il ne cessa de harceler al-Muhallab, par courriers et par messagers envoyés pour constater l'état des choses sur le terrain. En dépit de la brièveté de son récit, al-Ṭabarī propose cinq lettres, deux d'al-Ḥaḡḡāḡ et trois d'al-Muhallab, en plus de l'envoi d'un émissaire du gouverneur, en la personne de son parent al-Barā' b Qabīša, lui-même issu de Ṭaqīf. Dès la première lettre envoyée avec ce dernier, le ton d'al-Ḥaḡḡāḡ est à la véhémence :

أما بعد، فإنك والله لو شئت، فيما أرى، لقد اصطلمت هذه الخارجة المارقة. ولكنك تحب طول بقائهم، لتأكل الأرض حولك. وقد بعثت إليك البراء بن قبيصة، لينهضك إليهم. فانهض إليهم، إذا قدم عليك،

¹⁴⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 300-301.

¹⁴⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 301.

بجميع المسلمين، ثم جاهدهم أشد الجهاد. وإياك والعلل والأباطيل، والأمر التي ليست لك عندي بسائغة ولا جائزة، والسلام¹⁴⁹.

Par Dieu, si tu voulais, selon ce que je pense – *arā* –, tu pourrais en finir avec ces Kharijites renégats. Mais tu préfères qu'ils restent le plus longtemps possible, afin que tu dévores [l'impôt] des terres autour de toi. En conséquence, j'ai dépêché al-Barā' b. Qabīša pour te pousser à les attaquer. Dès qu'il arrive, attaque-les avec l'ensemble des musulmans, puis combats aussi violemment que possible. Evite les arguties, les faux prétextes et les choses qui, pour moi, ne sont ni admissibles ni valables. Paix sur toi.

Cette lettre, la première mentionnée par al-Ṭabarī¹⁵⁰ est très claire sur l'idée qu'al-Ḥaḡḡāḡ se fait du commandant en chef des armées iraqiennes. L'objectif premier de ce dernier est l'enrichissement personnel, au détriment de l'intérêt de la communauté. Cette accusation est relayée par un vers anonyme attribué à un poète azdite, cité avant la lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ :

نُنْفَقَاتِلُ عَعْنُ فُصُورٍ دَرَرَابَجِرِدٍ وَوَنَجْبِي لِلْمُغِيرَةِ وَالرُّقَادِ¹⁵¹.

Nous nous battons pour les châteaux forts de Darābaḡird // et récoltons [l'impôt] au profit d'al-Muḡīra et d'al-Ruqād (p. 301).

Al-Muḡīra était le fils d'al-Muhallab, quant à al-Ruqād b. Ziyād, c'était un proche de celui-ci.

La lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ est portée par al-Barā' b. Qabīša, dont la mission est de rapporter à al-Ḥaḡḡāḡ ce qui se passe dans le camp d'al-Muhallab et de le pousser à en finir au plus vite avec les Kharijites. Avant de répondre au gouverneur d'Iraq, al-Muhallab donne au témoin oculaire matière à rapporter :

فأخرج المهلب بينه، كل ابن له في كتيبة، وأخرج الناس على رياتهم، ومصافهم، وأخماسهم. وجاء البراء بن قبيصة، فوقف على تل قريب منهم، حيث يراهم. فأخذت الكتائب تحمل على الكتائب، والرجال على الرجال، فيقتتلون أشد قتال رآه الناس، من صلاة الغداة إلى انتصاف النهار. ثم انصرفوا. فجاء البراء بن قبيصة إلى المهلب، فقال له: لا والله ما رأيت كبنك فرسانا قط، ولا كفرسانك من العرب فرسانا قط. ولا رأيت مثل قوم يقاتلونك قط أصبر ولا أبأس. أنت والله المعذور. فرجع بالناس المهلب، حتى إذا كان عند العصر، خرج إليهم بالناس وبينه في كتائبهم. فقاتلوه كقتالهم في أول مرة.

¹⁴⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 301-302.

¹⁵⁰ D'autres lettres sont rapportées par al-Mubarrad mettant clairement en vis-à-vis deux conceptions diamétralement opposées dans l'art de la guerre et de la gestion des soldats.

¹⁵¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 301.

قال أبو مخنف: وحدثني أبو المغلس الكناني، عن عمه أبي طلحة، قال: خرجت كتيبة من كتائبهم لكتيبة من كتائبنا، فاشتد بينهما القتال. فأخذت كل واحدة منهما لا تصد عن الأخرى. فاقتلتا، حتى حجز الليل بينهما. فقالت إحداهما للأخرى: ممن أنتم؟ فقال هؤلاء: نحن من بني تميم. وقال هؤلاء: نحن من بني تميم. فأنصرفوا عند المساء. قال المهلب للبراء: كيف رأيت؟ قال: رأيت قوما والله ما يعينك عليهم إلا الله. فأحسن إلى البراء بن قبيصة، وأجازه وحمله وكساه، وأمر له بعشرة آلاف درهم. ثم انصرف إلى الحجاج فأتاه بعذر المهلب وأخبره بما رأى. وكتب المهلب إلى الحجاج

أما بعد، فقد أتاني كتاب الأمير، أصلحه الله، واتهامه إياي في هذه الخارجة المارقة. وأمرني الأمير بالنهوض إليهم، وإشهاد رسوله ذلك. وقد فعلت. فليسأله عما رأى. فأما أنا، فوالله لو كنت أقدر على استئصالهم، وإزالتهم عن مكانهم، ثم أمسكت عن ذلك، لقد غششت المسلمين، وما وفيت لأمر المؤمنين، ولا نصحت للأمير، أصلحه الله. فمعاذ الله أن يكون هذا من رأيي، ولا مما أدين الله به، والسلام¹⁵².

Al-Muhallab fit sortir ses fils, chacun à la tête d'un détachement et les hommes avec leurs étendards, dans les contingents auxquels ils appartenaient. Al-Barā' b. Qabīṣa prit place au sommet d'une colline proche d'eux, de sorte qu'il pouvait les voir. Les détachements iraqiens et kharijites s'attaquaient mutuellement, tout comme les hommes qui s'affrontaient dans des combats les plus violents que les gens ont vus, de la prière du matin jusqu'à la mi-journée, avant de se séparer. Alors al-Barā' b. Qabīṣa alla vers al-Muhallab et lui dit : Non, par Dieu, je n'ai jamais vu des cavaliers comme tes fils, ni des cavaliers arabes comme les tiens. Je n'ai jamais vu de gens te combattre qui soient aussi endurants et puissants. Par Dieu, tu es excusable. Al-Muhallab rentra avec ses troupes, mais quand ce fut le milieu de l'après-midi, il fit ressortir les hommes et ses fils à la tête de leurs détachements et ils les affrontèrent comme la première fois.

Abū Miḥnaf dit : Abū al-Muǧallis al-Kinānī m'a rapporté que son oncle Abū Ṭalḥa a dit : L'un de leurs détachements aborda l'un des nôtres. Le combat était si violent, mais aucun des deux détachements ne reculait face à l'autre ; ils continuèrent à se battre, jusqu'à ce que la nuit les en empêcha. Un détachement demanda à l'autre : D'où êtes-vous ? Nous somme de Banū Tamīm. Les autres répondirent : Nous sommes de Banū Tamīm. Ils se quittèrent au soir. Alors al-Muhallab demanda à al-Barā' : Alors, que penses-tu de ce que tu as vu ? – J'ai vu, rétorqua al-Barā', des gens que seul le concours de Dieu te permet de [les combattre]. Al-Muhallab le récompensa, lui offrit une monture et une robe et ordonna qu'on lui fasse don de 10 000 dirham. Al-Barā'

¹⁵² *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 302-303.

s'en retourna auprès d'al-Ḥağğāğ, lui apportant les excuses d'al-Muhallab et l'informa de ce qu'il avait vu. Et voici la lettre d'al-Muhallab à al-Ḥağğāğ :

Bref, j'ai reçu la lettre du gouverneur, Dieu le préserve, avec ses accusations à mon encontre, quant à ces Kharijites hérétiques. Le gouverneur m'ordonnait de partir à l'attaque contre eux, en présence de son émissaire, ce que je fis. Qu'il l'interroge donc sur ce qu'il a vu. Quant à moi, par Dieu, si j'avais pu les extirper et les expulser, et que je m'étais retenu, alors j'aurais trahi les musulmans, manqué de loyauté envers le commandeur des croyants, et été de mauvais conseil pour le gouverneur, que Dieu le préserve. Ce n'est là, Dieu m'en préserve, ni que ce que je pense (*ra'yī*) ni ce que je professe envers Dieu. Paix.

Nous avons voulu reproduire cette séquence, in extenso, en dépit de sa longueur, pour les allusions suggestives qu'elle renferme :

Si al-Ḥağğāğ voulait se faire une idée des détails des affrontements par l'intermédiaire d'un témoin oculaire, al-Muhallab n'y voyait aucune objection, bien qu'il s'agisse là d'un trait du manque de confiance de la part du gouverneur d'Iraq envers le commandant en chef des armées iraqiennes. Celui-ci donnera à l'émissaire un spectacle grandeur nature pour le convaincre de sa bonne foi. Et spectacle il y aura : puisqu'al-Barā' s'installe sur un promontoire d'où il peut suivre les scènes du combat sans en perdre une miette. L'extrait que nous avons traduit nous donne à lire en effet six occurrences du verbe voir – *ra'ā*, que nous retrouvons également dans la lettre d'al-Muhallab à al-Ḥağğāğ, tout comme dans la lettre accusatrice de ce dernier (bien qu'ici le verbe *arā* puisse être traduit par je pense, d'autres auteurs ont joué sur cette ambigüité en attaquant al-Ḥağğāğ).

Dans le premier paragraphe, narrant l'accrochage du matin, c'est al-Barā' qui vient vers al-Muhallab, pour louer ses fils et ses hommes, mais surtout pour lui dire qu'il a toutes les excuses pour lui, car ses ennemis sont les plus endurants et les plus puissants qu'il ait jamais vus. Dans le *ḥabar* suivant, le narrateur, un témoin de l'événement, du nom d'Abū Ṭalḥa, nous rapporte l'égalité parfaite entre les deux détachements qui se sont battus toute l'après midi. Les termes utilisés pour décrire l'un sont identiques à ceux utilisés pour décrire l'autre. Cette identité va plus loin, puisqu'ils appartiennent tous deux à la tribu de Tamīm, connue pour sa bravoure. C'est ce que confirme d'ailleurs l'émissaire d'al-Ḥağğāğ en réponse à la question d'al-Muhallab : *Kayfa ra'ayt ?* « Que penses-tu de ce que tu as vu ? » : C'est grâce au concours de Dieu que les Iraquiens peuvent tenir tête aux Kharijites. Or, en dépit de ces déclarations, al-Muhallab ne semble pas convaincu que l'émissaire défende sa cause auprès d'al-Ḥağğāğ. D'où les détails de tous les présents qu'il lui fit avant son retour à al-Kūfa.

Mais le point le plus important à notre sens, à déduire implicitement de toute cette séquence, est que, étant donné l'égalité des forces entre les deux armées, ces affrontements apparaissent comme inutiles et ne mèneraient jamais à la défaite totale des Azraqites. Par conséquent, outre l'impatience d'al-Ḥaḡḡāḡ, son harcèlement envers al-Muhallab et la stratégie qu'il lui a ordonnée semblent inefficaces. Alors que celle d'al-Muhallab, plus patiente et plus ingénieuse, commence à donner ses fruits : elle consiste à semer la discorde au sein du camp ennemi. Contrairement à al-Balādurī qui illustre cette stratégie par plusieurs exemples (que nous évoquerons le moment venu), al-Ṭabarī n'en parle pas explicitement. Il rapporte toutefois un cas qui donne l'impression que les dissensions sont nées spontanément chez les Kharijites. Mais le résultat est le même, puisqu'il a abouti à leur scission et, donc, à leur affaiblissement.

ثم إن رجلا منهم كان عاملا لقطري على ناحية من كرمان خرج في سرية لهم، يدعى المقعطر من بن ضبة، فقتل رجلا قد كان ذا بأس من الخوارج، ودخل منهم في ولاية، فقتله المقعطر. فوثبت الخوارج إلى قطري، فذكروا له ذلك. وقالوا: أمكنا من الضبي نقتله بصاحبنا. فقال لهم: ما أرى أن أفعل. رجل تأول، فأخطأ في التأويل. ما أرى أن تقتلوه، وهو من ذوي الفضل منكم، والسابقة فيكم. قالوا: بلى. قال لهم: لا. فوقع الاختلاف بينهم. فولوا عبد رب الكبير، وخلصوا قطريا، وباع قطريا منهم عصابة، نحو من ربعهم أو خمسمهم. فقاتلهم نحو من شهر غدوة وعشية. فكتب بذلك المهلب إلى الحجاج: أما بعد، فإن الله قد ألقى بأس الخوارج بينهم. فخلع عظمهم قطريا، وباعوا عبد رب. وبقيت عصابة منهم مع قطري. فهم يقاتل بعضهم بعضا غدو وعشيا. وقد رجوت أن يكون ذلك من أمرهم سبب هلاكهم، إن شاء الله، والسلام.

فكتب إليه:

أما بعد، فقد بلغني كتابك، تذكر فيه اختلاف الخوارج بينها. فإذا أتاك كتابي هذا، فناهضهم على حال اختلافهم وافتراقهم، قبل أن يجتمعوا، فتكون مؤونتهم عليك أشد. والسلام. فكتب إليه: أما بعد، فقد بلغني كتاب الأمير، وكل ما فيه قد فهمت. ولست أرى أن أقاتلهم ما داموا يقتل بعضهم بعضا، وينقص بعضهم عدد بعض. فإن تموا على ذلك، فهو الذي نريد، وفيه هلاكهم. وإن اجتمعوا، لم يجتمعوا إلا وقد رقق بعضهم بعضا، فأناهضهم على تفيئة ذلك، وهم أهون ما كانوا، وأضعفه شوكة، إن شاء الله. والسلام

فكف عنه الحجاج، وتركهم المهلب يقتتلون شهرا لا يحركهم¹⁵³.

C'est alors qu'un Azraqite, du nom d'al-Muqaṭar de Banū Ḍabba, qui était gouverneur de Qaṭarī sur l'une des régions de Kirmān, sortit à la tête d'un escadron et tua un homme important parmi les Kharijites (ودخل منهم في ولاية). Les Kharijites s'empresèrent

¹⁵³ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 303-304.

d'aller voir Qaṭarī, lui racontèrent l'incident et lui dirent : Livre-nous le Ḍabbite, afin que nous vengions la mort de notre compagnon. – Je ne pense pas que je dois le faire, leur répondit Qaṭarī. C'est un homme qui s'est trompé dans l'interprétation des choses. Je ne pense pas que vous devriez le tuer. Alors que c'est l'un des meilleurs d'entre vous, et qu'il a de brillants antécédents. – Au contraire, répondirent-ils. – Non, trancha Qaṭarī. Alors la discorde se répandit parmi eux. La majorité d'entre eux choisirent 'Abd Rabbih al-Kabīr et rejetèrent l'autorité de Qaṭarī, alors qu'un groupe d'environ le quart ou le cinquième lui maintint son allégeance. Pendant près d'un mois, il les combattit matin et soir.

Al-Muhallab envoya une lettre à al-Ḥaḡḡāḡ, pour l'en informer :

Bref, Dieu a jeté le mal parmi les Kharijites. La majorité d'entre eux ont renié Qaṭarī et élu 'Abd Rabbih. Une petite bande est restée avec Qaṭarī. Ils se battent entre eux matin et soir. J'espère que ce sera là la cause de leur destruction, par la volonté de Dieu.

Al-Ḥaḡḡāḡ lui répondit :

Bref, j'ai reçu ta lettre, où tu parles de la discorde des Kharijites. Dès que tu reçois la présente lettre, attaque-les pendant qu'ils sont encore en conflit. Car s'ils se réconcilient, ce sera plus difficile pour toi. Paix.

Al-Muhallab lui écrivit :

Bref, j'ai reçu le courrier du gouverneur et en ai saisi le contenu. Mais je ne pense pas qu'il soit judicieux de les combattre, tant qu'ils se battent les uns contre les autres, et que les uns réduisent le nombre des autres. S'ils continuent ainsi jusqu'au bout, c'est ce que nous souhaitons et ce sera leur destruction ; s'ils se réunissent de nouveau, ils ne le seront qu'après que les uns eurent affaibli les autres. C'est à ce moment-là que je les attaquerai, alors qu'ils seront faciles, par la volonté de Dieu. Paix.

Al-Ḥaḡḡāḡ cessa de le harceler, tandis qu'al-Muhallab laissait les Kharijites se battre pendant un mois sans s'approcher d'eux¹⁵⁴.

Cette longue séquence met de nouveau en évidence l'opposition stratégique entre al-Ḥaḡḡāḡ et al-Muhallab. En même temps, la première anecdote y apparaît comme une critique du chef azraqite. Nous y voyons en effet Qaṭarī s'y comporter comme un chef autoritaire qui ne tient pas compte de la revendication de ses hommes. D'autant que celle-ci apparaît ici légitime, puisqu'il s'agit d'un meurtre qu'il refuse de punir, étant donné que celui qui l'a commis est l'un de ses proches. Si la discorde s'est déclenchée au sein du groupe kharijite, c'est bien de sa faute. Son

¹⁵⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 303-304.

comportement n'a rien à envier à celui de ses ennemis contre lesquels il s'était soulevé. Cette critique implicite entre le dire et le faire, entre les propos et les actions est l'un des points nodaux de la réflexion d'al-Ṭabarī sur les diverses révoltes du premier siècle de l'islam. Nous la verrons avec plus d'éclat lors de la discussion des divers conflits qui vont suivre. Elle constitue par là-même l'un des axes de sa conception sceptique de l'histoire.

Bien que la scission née au sein du groupe kharijite ne soit pas l'œuvre d'al-Muhallab – du moins c'est ce que laisse entendre al-Ṭabarī –, son résultat était celui qu'il escomptait : les confrontations qui se sont ensuivies entre leurs factions nouvelles ont eu pour conséquence de les affaiblir et de faciliter la tâche du commandant iraquien. D'où, d'une part, la série de courriers échangés avec al-Ḥaḡḡāḡ et, de l'autre le fait qu'al-Ṭabarī place cette anecdote juste après un compte rendu, où il nous informe qu'al-Muhallab affronta les Azraqites pendant dix-huit mois, sans aboutir à un résultat tangible¹⁵⁵.

Il s'agit là de nouveau de l'illustration indirecte de l'opposition entre al-Muhallab et al-Ḥaḡḡāḡ, et de la supériorité de la stratégie du premier sur celle du second. D'où l'importance primordiale de l'échange de courriers entre les deux hommes. On comprend aisément qu'al-Muhallab ait été heureux de prouver encore une fois à son chef que l'attente et la patience pouvaient être payantes. Sa lettre apparaît dès lors comme une défense argumentée de sa propre stratégie, qui finit par être la stratégie gagnante, face à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ basée sur la précipitation et la méfiance. Les arguments d'al-Muhallab sont imparables. Les affrontements avec les Azraqites n'ont pas donné les résultats espérés par al-Ḥaḡḡāḡ, d'autant qu'ils ont duré pendant dix-huit mois.

La réponse de ce dernier ne peut dès lors qu'étonner, puisque, semblant s'accrocher encore à sa stratégie, il pousse le commandant de son armée à attaquer les Kharijites. En dépit de la sagacité et du sang froid que les auteurs lui attribuent régulièrement, al-Muhallab finit par se rebiffer et par tenir tête, et ce pour la première fois, à son chef, avec beaucoup de diplomatie cependant, en exposant de nouveau le sens de sa vision des choses militaires. Et c'est donc cette vision qui finit par l'emporter aussi bien dans sa confrontation avec al-Ḥaḡḡāḡ – qui « cessa de le harceler » – *fa-kaffa 'anh*¹⁵⁶ – qu'avec les Azraqites, puisque « Dieu les fit tuer, n'en laissant qu'un petit nombre »¹⁵⁷.

Ce qui nous importe, c'est de souligner qu'al-Ṭabarī apparaît ici plus intéressé par l'opposition entre les deux hommes que par les combats livrés par les Iraquiens contre les Azraqites, qu'il résume en de trois lignes :

¹⁵⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 303.

¹⁵⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 304.

¹⁵⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 304.

ثم إن قطريا خرج بمن اتبعه نحو طبرستان. وباع عامتهم عبد ربه الكبير. فنهض إليهم المهلب. فقاتلوه قتالا شديدا. ثم إن الله قتلهم. فلم ينج منهم إلا قليل. وأخذ عسكرهم، وما فيه، وسبوا لأنهم كانوا يسبون المسلمين...¹⁵⁸

... Puis Qaṭarī sortit avec ses fidèles vers Ṭabaristān, tandis que la majorité [des Azraqites] prêta allégeance à ‘Abd Rabbih al-Kabīr. C’est alors qu’al-Muhallab partit à leur rencontre. Ils le combattirent très violemment. Puis Dieu les fit tuer ; seul un petit nombre en réchappa. Al-Muhallab s’empara de leur camp et de ce qui s’y trouvait, il les mit en captivité, parce qu’ils réduisaient les musulmans à la captivité...

Voilà en tout et pour tout le compte-rendu de l’affrontement entre l’armée d’al-Muhallab et celle de ‘Abd Rabbih al-Kabīr. Al-Ṭabarī conclut ce deuxième bloc narratif par un très long poème de Ka‘b al-Ašqarī et cinq vers d’al-Ṭufayl b. ‘Āmir b. Wāṭila à la gloire du commandant de l’armée iraquienne.

Le poème de Ka‘b al-Ašqarī – originaire lui aussi des tribus Azd – est une épopée de 83 vers, qui commence par un prologue amoureux, avant de louer al-Muhallab pour sa grande générosité :

إِنِّي لَأَلَا لَأَلَا زُجُجُو إِذْ دَا مَمَا فَفَاقَقْتُهُ نَنْزَرَلْتُنَّ
فَقَضُّ لَأَلَا مِمَّنَّ اللهُ فِي كَفَّ قِيَاكَ
بِيبْتَدِيرُ¹⁵⁹

Si le besoin s’abat sur moi, j’espère // un bienfait de Dieu qui, de tes mains, prendra naissance.

Ensuite, le poète enregistre en mémorialiste la bravoure et la loyauté du commandant yéménite et de ses hommes, depuis l’annonce de la mort de Bišr b. Marwān et la fuite des contingents d’al-Kūfa – ceux d’Ibn Miḥnaf – et rappelle, comme le dit al-Ṭabarī, « les batailles de Rāmahurmuz de Sābūr et de Ġiraft »¹⁶⁰, puis la défaite finale des Kharijites. Le poème est d’une certaine manière une illustration en vers de toute la séquence narrative rapportée en prose, avec bien entendu les exagérations qui sont le lot du panégyrique et de la jactance, où les soldats morts sur le champ de bataille sont des troncs de palmiers jetés par le vent, les hommes d’al-Muhallab sont des vagues successives invincibles. Nous ne citerons ci-dessous que quelques vers qui font l’éloge de la stratégie militaire d’al-Muhallab : expérience, sagacité, patience et ruses. Comme si on avait soufflé au poète les thèmes qu’il devait louer chez son compatriote :

مُجَجَّرِبُ الْحَرْبِ مَمِيْمُونَ نَفَقِيْبِنْتُهُ
لَأَلَا يُسْدَتَتْخَفُ فُ وَلَا لَأَلَا مِمَّنَّ رَأَيْبِهِ
الْبَطْرُ

¹⁵⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 304.

¹⁵⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 305.

¹⁶⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 304.

يَعُولُ إِنَّ غَدًا مُبِيدٍ لِلنَّاطِظِ رِهِ وَفِي اللَّيَالِي وَفِي الْأَيَّامِ مُعْتَبِرُ
 دَعُوا الدَّنَابِيعَ وَالْإِسْدِرَاعَ وَوَزِنْتَقِبُوا إِنَّ الْمُحْدَارِيبَ يَسُدُّنَا نِي
 وَيُنْتَظِرُ

حَدَّثَنِي أَلْتَنَّهُ الْمُؤَرَّرُ عِنْدَهَا فَفَرَّجَ وَوَقَدَّ تَنْبِيْنَ مِمَّا بِيَأْتِي وَمِمَّا يَدْرُ ¹⁶¹

Il a éprouvé la guerre, sa sagacité est bienheureuse. // On ne peut le braver, bien qu'il rejette l'arrogance

Demain, dit-il, vous verrez les preuves // dans les nuits et les jours il y a tant de leçons à méditer

Laissez tomber la poursuite effrénée et la précipitation, soyez prévoyants // Le combattant doit savoir patienter et attendre

Jusqu'à ce que la situation eut débouché sur le soulagement, // c'est qu'il avait anticipé ce qu'il allait arriver et ce qui était sans importance

6. La mort de Qaṭarī

Comme nous le disions plus haut, al-Ṭabarī consacre dans ce récit peu de place aux combats entre les deux armées, celle d'Iraq, dirigée par Sufyān b. al-Abrad, et celle du dernier groupe loyal à Qaṭarī. La dernière séquence qui narre la fin du mouvement azraqite n'échappe pas à cette règle : l'auteur y résume très succinctement les combats, mais donne à lire dans un long *ḥabar* la mort ridicule du chef azraqite :

... ويأتي قطريا، حيث تدهدى من الشعب، عالج من أهل البلد. فقال له قطري: اسقني من الماء، وقد كان اشتد عطشه. فقال: أعطني شيئا، حتى أسقيك. فقال: ويحك، والله ما معي إلا ما ترى من سلاح، فأنا مؤتيكه، إذا أتيتني بماء. قال: لا، بل أعطني الآن. قال: لا، ولكن ائتي بماء قبل. فانطلق العالج، حتى أشرف على قطري، ثم حدر عليه حجرا عظيما من فوقه دهادا عليه. فأصاب إحدى وركيه، فأوهنه. وصاح بالناس، فأقبلوا نحوه. والعالج حينئذ لا يعرف قطريا، غير أنه يظن أنه من أشرافهم، لحسن هيئته، وكمال سلاحه. فدفع إليه نفر من أهل الكوفة، فابتدروه، فقتلوه [...] فكل هؤلاء ادعوا قتله... ¹⁶²

... Puis un 'ilġ autochtone arriva au niveau de Qaṭarī, là où il avait dégingolé du haut d'une colline. – Donne-moi à boire, lui dit Qaṭarī, qui avait une grande soif. – Offre-moi quelque chose pour que je te donne à boire, lui répondit l'autochtone. – Malheureux, par Dieu je n'ai que le reste de l'armement que tu vois sur moi. Je te l'offrirai, si tu

¹⁶¹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 304-308.

¹⁶² *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 309-310.

m'apportes de l'eau. – Non, donne-le-moi maintenant. – Non, apporte-moi de l'eau avant. L'autochtone s'éloigna de Qaṭarī puis, le surplombant, lui fit rouler dessus une pierre énorme, qui le blessa à la hanche et l'affaiblit grandement. Ensuite il appela les Iraquiens qui arrivèrent auprès du *'ilǧ*, qui ne connaissait pas alors Qaṭarī, mais avait deviné qu'il s'agissait de l'un des seigneurs kharijites, étant donnée sa belle tenue et son armement parfait. Un groupe de Kufites s'empara de Qaṭarī et le tua [...] chacun d'entre eux prétendit l'avoir tué...

La solitude extrême de Qaṭarī lors des derniers instants précédant sa mort ne peut que trancher avec sa puissance passée, celle qu'il avait opposée à al-Muhallab pendant près de deux années. Mais elle apparaît comme la conséquence de sa collusion avec al-Muqaṭar al-Ḍabbī, dont il avait couvert le crime et qu'il n'avait pas voulu livrer à ceux qui demandaient réparation. Ce qui a conduit à la dislocation du mouvement qu'il avait présidé. Bien que n'ait pas reconnu Qaṭarī, le *'ilǧ* avait deviné à sa tenue et à son armement qu'il faisait partie des *ašrāf* – de la noblesse. Cependant, c'est Qaṭarī qui se trouvait en bas de la colline et le *'ilǧ* – vraisemblablement un non-musulman – à son sommet. La condition de ce dernier est dès lors meilleure que la sienne. Mais il continuait à se prendre, comme par inconscience ou par naïveté, pour un véritable chef. Sa dégringolade au fond de l'abîme dont il ne pouvait s'échapper ne peut être qu'une allusion à sa condition future, dans l'au-delà, d'autant qu'il décédera sans avoir pu boire de l'eau. Le ridicule de sa situation ne s'arrêtera pas là : plusieurs lieutenants iraqiens se disputeront sa dépouille, comme une meute de carnassiers se disputant une proie.

7. Pour conclure

Plusieurs points peuvent être déduits de ce qui précède :

- La médiocrité militaire d'al-Ḥaǧǧāǧ par opposition à la sagacité d'al-Muhallab. La dernière lettre d'al-Muhallab, comme nous l'avons vu, renferme une vision stratégique très profonde, soutenue par ailleurs, par l'échange des courriers entre les deux hommes, en plus de l'intervention de 'Abd al-Malik désapprouvant son gouverneur au profit de l'homme de terrain. Al-Ḥaǧǧāǧ ressort de cette séquence narrative comme un chef pressé, suspicieux, face à un Muhallab très patient face aux accusations répétées de trahison, mais surtout de grand homme de guerre, ce que met en évidence le très long poème de Ka'b al-Ašqarī, en glorifiant les tribus Azd auxquelles il appartenait lui aussi.
- En dehors du récit de la mort de Qaṭarī, al-Ṭabarī met au second plan les combats contre les Azrqiens au profit du différend entre al-Ḥaǧǧāǧ et al-Muhallab. Nous verrons dans la section

suivante qu'à la médiocrité militaire du gouverneur d'Iraq s'ajoute sa poltronnerie face au nouveau groupe kharijite, celui des Şufriyya.

- La mort de Qaṭarī permet à al-Ṭabarī de réfléchir sur les contradictions profondes qui travaillent les différentes révoltes contre les Umayyades et leur gouverneur en Iraq. L'auteur met en évidence le grand hiatus séparant les apparences et les faits, les revendications idéalistes et les agissements réels, qui l'amèneront à développer une vision sceptique de l'histoire, dont nous verrons d'autres illustrations dans les sections suivantes.

Chapitre 4 : La rébellion des Šufriyya

Alors qu'al-Muhallab faisait face à Qaṭarī b. al-Fuġā'a, al-Ḥaġġāġ devait de son côté affronter le soulèvement d'une autre faction kharijite : les Šufriyya, dont le premier chef est Šāliḥ b. Musarriḥ. Comme nous l'avons vu, al-Ḥaġġāġ n'intervenait dans le conflit opposant al-Muhallab et les Azraqites que par des courriers poussant le commandant umayyade à en finir au plus tôt avec eux. Pour les Šufriyya, c'est lui-même en personne qui, sous l'ordre de 'Abd al-Malik, devait prendre en charge directement cette nouvelle opposition. Comment al-Ṭabarī élabore-t-il son récit de ce nouveau conflit ? C'est ce que nous nous attacherons à décrire dans cette section.

Résumé des événements

En 76 de l'Hégire Šāliḥ b. Musarriḥ, le fondateur du mouvement kharijite des Šufriyya, commence à mobiliser ses compagnons, pour se rebeller contre l'autorité ummayyade, considérée comme impie. Il est rejoint peu de temps plus tard par Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī. Le groupe dans sa totalité n'atteint pas la centaine de membres.

Lors de leur première sortie, ils affrontent une armée de mille soldats umayyades, commandés par 'Adī b. 'Umayra, dépêchés par le gouverneur d'al-Ġazīra, Muḥammad b. Marwān, frère du calife 'Abd al-Malik. Sans vraiment combattre, cette armée est défaite. Muḥammad b. Marwān envoie une deuxième armée de trois mille hommes contre les rebelles Kharijites. Le combat s'avère moins décidé pour ses derniers qui s'éloignent vers Āmid.

C'est alors qu'al-Ḥaġġāġ prend le relais et envoie contre eux une armée de trois mille hommes. La bataille se tient à al-Muḍabbaġ. Šāliḥ b. Mūsārriḥ est mort. Šabīb est désigné amīr al-mu'minīn par ses compagnons. Alors qu'ils se sont réfugiés dans un fort dont la porte a été incendiée, les Šufriyya dont la défaite était assurée, parviendront à se sortir de ce piège et retourneront la situation en leur faveur. C'est la première armée iraquienne défaite par Šabīb. Depuis, ce ne sont plus plusieurs armées dépêchées par al-Ḥaġġāġ, dont le nombre de soldats varie entre 3000 et 6000, qui sont successivement battues par Šabīb, dont le nombre de combattants n'atteint pas 200.

Šabīb qui sillonne la province orientale sans s'arrêter, décide enfin de marcher sur al-Kūfa, en profitant de l'absence d'al-Ḥağğāğ parti à al-Bašra. Mais le gouverneur d'Iraq rebrousse chemin et parvient à sa capitale avant le chef Kharijite. Il se barricade dans son palais. Šabīb se dirige vers la grande mosquée y tue plusieurs hommes, puis quitte la ville vers al-Qādisiyya. Al-Ḥağğāğ envoie à sa poursuite une autre armée de 6000 hommes, suivie d'une autre de 1800. Šabīb défait cette deuxième armée et retourne vers la première, dont il tue le commandant. Les soldats prennent la fuite vers al-Kūfa.

Au même moment 'Abd al-Malik nomme son beau frère, Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa, gouverneur de Siğistān et demande à al-Ḥağğāğ de mettre à sa disposition 2000 hommes. Al-Ḥağğāğ voulant tirer profit de la situation, envoie Muḥammad b. Mūsā rejoindre les autres armées pour combattre Šabīb avant de se diriger à sa province. Muḥammad est également tué et son armée (2000 hommes) est défaite.

Conscient de la terreur qu'il a semée parmi les différentes armées d'al-Ḥağğāğ, Šabīb décide d'attaquer al-Kūfa une deuxième fois mais, étant donné la faiblesse des siens, il s'éloigne vers Niffar. Al-Ḥağğāğ, croyant qu'il veut prendre la direction d'al-Madā'in envoie 'Uṭmān b. Qaṭan, ainsi que 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ à la tête de 6000 soldats. Ibn Qaṭan est mort. Ibn al-Aš'aṭ prend la fuite (un *ḥabar* laisse entendre qu'il aurait contacté Šabīb qui lui a laissé la vie sauve). Ainsi l'année 76 se termine par la victoire écrasante de la poignée de combattants Šufriyya sur les nombreuses armées d'al-Ḥağğāğ.

Šabīb et ses hommes se reposent pendant les trois mois d'été à Māh Bahzādān, où ils sont rejoints par des centaines d'hommes recherchés par al-Ḥağğāğ. Puis ils reprennent de nouveau leur marche vers al-Madā'in, dont le gouverneur est Muṭarrif b. al-Muğīra b. Šu'ba, qui commence à parlementer avec Šabīb, afin que les deux hommes unissent leurs forces contre al-Ḥağğāğ et ses hommes, mais les négociations se terminent par un échec. Muṭarrif craignant les représailles d'al-Ḥağğāğ quitte al-Madā'in avec ses fidèles et se réfugie dans la région d'al-Ġibāl, d'où il lancera sa propre rébellion contre le gouverneur d'Iraq. De son côté, ce dernier alerté des mouvements de Šabīb, envoie à 'Abd al-Malik un courrier l'informant des nombreuses défaites des Iraquiens et lui demande de lui envoyer un contingent syrien pour mettre un terme aux déprédations des Šufriyya. 'Abd al-Malik dépêche Sufyān b. al-Abrad al-Kalbī à la tête de 4000 hommes et Ḥabīb b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥakamī à la tête de 2000 hommes. Mais, avant leur arrivée, al-Ḥağğāğ lance une imposante armée de 50 000 soldats, commandée par 'Attāb b. Warqā', secondé par Zuhra b. Hawiyya. L'armée de Šabīb, qui compte à ce moment-là près de 1000 hommes, défait encore une fois l'armée iraquienne et en tue les deux commandants à Sūq Ḥakama.

Šabīb considère de nouveau que la voie d'al-Kūfa est libre pour les siens et décide d'y faire une incursion. Mais, auparavant, il s'arrête à al-Sabaḥa, en bordure de la ville, y fait construire une

mosquée et des huttes en roseaux les siens. Face à ces humiliations répétées, et poussé par Qutayba b. Muslim, al-Ḥaġġāġ est forcé de prendre les choses en main. Il commence par envoyer des hommes commandés par deux de ses serviteurs, mais ceux-ci sont tués par Šabīb qui les prend pour al-Ḥaġġāġ. Il pousse la provocation jusqu'à faire entrer sa femme Ġazāla dans la grande mosquée d'al-Kūfa pour y prier deux *rak'a* en récitant les deux surats les plus longues du Coran : La Vache et Āl-‘Imrān.

Les hommes d'al-Kūfa craignant les représailles de leur gouverneur prennent en charge la défense des quartiers de leur ville. Al-Ḥaġġāġ, épaulé par les Syriens, assis sur un siège à partir duquel il commande la marche de ses hommes, parvient à repousser les Šufriyya, dont le camp est mis en feu par Ḥālid, fils de ‘Attāb b. Warqā’. Ceux-ci ne peuvent alors que prendre la fuite. Ġazāla et Mūsād – respectivement la femme et le frère de Šabīb – sont tués dans la confrontation.

Affaibli par sa première défaite, Šabīb prend la direction de Kirmān, où il se repose pendant deux mois afin de reconstituer des forces. Il retourne vers al-Ahwāz, où il est accueilli par l'armée de Sufyān b. al-Abrad et mis de nouveau en déroute. Il traverse le fleuve et meurt noyé sur son cheval, sans avoir été secouru par ses hommes. Selon un *ḥabar* d'Abū Miḥnaf, al-Ḥaġġāġ avait entretemps proclamé l'amnistie pour tout Kharijite qui se repentirait de ses actes et quitterait Šabīb. Mais il suggère également qu'un groupe aurait sciemment endommagé le pont, entraînant la chute du cheval de Šabīb. Ainsi se termine l'une des épopées les plus courtes et les plus éclatantes d'une poignée d'hommes intrépides dirigés par Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī. Sur plus de quatre pages, al-Ṭabarī offre sept anecdotes qui font de ce dernier une sorte de héros mythique.

2. Organisation et mise en intrigue du récit d'al-Ṭabarī

Le récit de la rébellion des Šufriyya qui s'étend sur à peine deux années présente des caractéristiques différentes par rapport aux deux conflits déjà analysés. Pour ce qui est de l'opposition de ‘Abdullāh b. al-Zubayr, fort probablement en raison de sa stature religieuse et de sa proximité avec le Prophète, nous avons relevé une position pro-zubayride assez nette de la part de l'auteur. Quant à la rébellion azraqite, commencée bien avant l'arrivée d'al-Ḥaġġāġ en Iraq et à laquelle al-Muhallab b. Abī Šufra parviendra à mettre un terme en 77 de l'Hégire, le point de vue de cette faction kharijite apparaît de moindre importance par rapport à celui d'al-Muhallab et d'al-Ḥaġġāġ. A travers leurs échanges de courriers, nous avons vu que l'auteur souligne la mauvaise stratégie du gouverneur d'Iraq, basée sur la précipitation et la suspicion, comparée à celle du chef de son armée, plus patient et plus au fait des problèmes posés par l'ennemi.

Avec la rébellion des Šufriyya, nous sommes face à une organisation narrative que l'on pourrait qualifier de dialectique en ce sens que, tout au long du récit, l'auteur présente les différents

événements en alternant de manière quasi-totale le point de vue kharijite et le point de vue des armées umayyades. Les 67 pages dévolues à ce conflit (pp. 216-283) sont découpées par al-Ṭabarī en cinq blocs narratifs – deux en 76 et trois en 77 –, introduits à chaque fois par son propre résumé :

1. Le récit de la sortie de Ṣālih b. Mūsāriḥ et la raison de sa sortie.
2. Le récit de l'entrée de Ṣabīb à al-Kūfa ; de ce qu'il en a été de lui et d'al-Ḥaḡḡāḡ dans cette ville ; la raison qui a poussé Ṣabīb à agir de la sorte.
3. En cette année [77], Ṣabīb tua 'Attāb b. Warqā' al-Riyāhī et Zuhra b. Ḥawiyya. De la cause de leur mise à mort.
4. En cette année [77], Ṣabīb entra dans al-Kūfa pour la seconde fois. Le récit de ces entre-faites et de sa guerre contre al-Ḥaḡḡāḡ.
5. En cette année Ṣabīb périt, selon le récit de Hišām b. Muḥammad [al-Kalbī] et selon d'autres ce fut en 78. De la cause de sa mort.

Chacun des blocs narratifs de l'année 77 couvre un seul événement, celui rapporté par le résumé d'al-Ṭabarī, sauf pour ceux de l'année 76 : le premier inclut la mort de Ṣālih b. Mūsāriḥ, son remplacement par Ṣabīb et la première victoire des Ṣufriyya sous son commandement contre l'armée iraquienne. Mais c'est surtout le deuxième bloc narratif dont l'intitulé ne coïncide pas avec les événements. En plus de l'entrée dans al-Kūfa, il recouvre en effet toutes les batailles menées par Ṣabīb contre les Iraquiens jusqu'à cet épisode.

En dehors du premier bloc narratif, dominé au début par le point de vue Kharijite. Ce qui est somme toute logique, étant donné que nous sommes mis en présence d'un nouveau protagoniste qu'il est nécessaire de nous introduire, al-Ṭabarī respecte dans l'ensemble l'organisation à double point de vue.

Par ailleurs, le récit s'appuie quasi exclusivement sur la recension d'Abū Miḥnaf, ou de Hišām Ibn al-Kalbī, rapportant celui-ci. Si la version iraquienne est due à plusieurs témoins, ce qui est là aussi totalement logique, puisqu'elle rapporte aussi bien ce qui se passait à al-Kūfa – c'est-à-dire du côté d'al-Ḥaḡḡāḡ – que ce qui se passait auprès de chacun des différents commandants, dont beaucoup ont été défaits, la version kharijite s'appuie du début à la fin surtout sur Farwa b. Laqīt, compagnon de Ṣabīb, qui deviendra lui-même protagoniste de l'un de ses propres *aḥbār*.

Al-Ṭabarī ne s'écarte de la recension d'Abū Miḥnaf qu'à quatre reprises, pour nous donner un *ḥabar* anonyme¹⁶³ et trois *aḥbār* dus à 'Umar b. Ṣabba, qui apparaissent dès lors comme des contre-points narratifs apportant des témoignages inédits sur les événements¹⁶⁴.

¹⁶³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 247.

¹⁶⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 248, p. 273, p. 282.

Les recensions de Hišām Ibn al-Kalbī, même quand il ne mentionne pas Abū Miḥnaf sont très probablement dues à ce dernier. Ainsi, concernant la mort de Šabīb, voici comment al-Ṭabarī présente l'événement :

وفي هذه السنة، هلك شبيب، في قول هشام بن مُحَمَّد. وفي قول غيره: كان هلاكه سنة ثمان وسبعين .
ذكر سيب هلاكه.

قال هشام، عن أبي مخنف، قال: حدثني أبو يزيد السكسكي، قال: ...¹⁶⁵

En cette année, Šabīb périt, selon les dires de Hišām b. Muḥammad. Selon d'autre sa mort eut lieu en 78.

Des causes de sa mort

Hišām a dit, d'après Abū Miḥnaf, qui a dit : Abū Yazīd al-Saksakī m'a rapporté...

Il apparaît clairement que la formule d'al-Ṭabarī énoncée au début – *fī qawl* Hišām b. Muḥammad « selon les dires de Hišām b. Muḥammad » – est une convention narrative, puisqu'il retourne aussitôt à la source première de la recension, c'est-à-dire Abū Miḥnaf.

Sur le plan pratique, l'agencement du récit, selon le double point de vue, se présente sous différentes formes :

- les témoignages des narrateurs en charge du récit de chacune des parties en présence sont donnés l'un après l'autre : les noms des deux témoins sont présentés en introduction de chacune des deux versions.
- Al-Ṭabarī peut également commencer sa narration ainsi :

وكان سبب ذلك، فيما ذكر هشام، عن أبي مخنف، عن عبدالرحمن بن جندب وفروة بن لقيط...¹⁶⁶

La cause en était, selon Hišām, d'après Abū Miḥnaf, d'après 'Abd al-Raḥmān b. Ğundab et Farwa b. Laqīṭ...

Dès l'introduction, al-Ṭabarī nous indique qu'il s'appuie dans son rapport sur les témoignages de 'Abd al-Raḥmān b. Ğundab (côté d'al-Ḥaġġāġ) et de Farwa b. Laqīṭ (côté Šufriyya). Il alternera dès lors dans son récit les deux points de vue qui apparaissent clairement, sans plus mentionner la source.

- Ou encore, il ne précisera sa source qu'à la fin du *ḥabar*, bien qu'à l'intérieur de celui-ci il soit passé d'un point de vue à un autre. Ainsi, par exemple, alors qu'il rapporte le récit d'un Kharijite, 'Umar b. Bašīr, par un simple connecteur narrateur (*qāla*), nous passons au camp iraquien. A la fin du rapport nous lisons :

قال أبو مخنف حدثني بذلك ثابت مولى زهير¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 279.

¹⁶⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 257.

¹⁶⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 237.

Abū Miḥnaf a dit : Ṭābit, le mawlā de Zuhayr m'a rapporté ce qui précède.

Ces trois formules constituent les différents types d'agencements utilisés par al-Ṭabarī. Reste à noter que lorsque le passage d'un point de vue à un autre n'est pas clairement précisé au début du *ḥabar*, des connecteurs (*tumma*, *qāla*, *wa-qāla*) sont les outils auxquels il recourt le plus souvent.

Comme nous le disions en ouverture de cette section, al-Ṭabarī suspend totalement le récit du conflit opposant les Azraqites, dirigés par Qaṭarī b. al-Fuḡā'a, à al-Muhallab b. Abī Ṣufra, pour le compte de 'Abd al-Malik. Cette interruption paraît à première vue commandée par des contraintes narratives, puisque ces deux événements ont lieu au même moment. Ceci étant, nous pouvons tout de même nous demander : pourquoi al-Ṭabarī ne se limite-t-il pas à signaler, en passant, ce nouveau conflit ouvert pour al-Ḥaḡḡāḡ en 76, quitte à y revenir en détail une fois terminé le récit concernant les Azraqites ? C'est ce que fait par exemple al-Nuwayrī, qui ne traite du conflit avec les Ṣufriyya qu'après avoir terminé le récit avec les Azraqites¹⁶⁸. Ce qui nous amène à poser cette question c'est également le troisième front constitué par le lieutenant-gouverneur d'al-Ḥaḡḡāḡ à al-Madā'in, en 77 de l'Hégire. En toute logique, si la contrainte narrative était seule à l'origine de la suspension du récit du conflit avec les Azraqites, al-Ṭabarī aurait dû suspendre de nouveau la narration de celui avec les Ṣufriyya, pour relater le soulèvement de Muṭarrif b. al-Muḡīra. Or l'auteur se limite à le signaler dans le cours des événements de l'année 77, avant d'y revenir plus tard, une fois terminé le conflit avec Ṣabīb.

Par ailleurs, si nous pouvons en juger par l'espace dévolu à chacun de ces trois conflits, il apparaît clairement que l'auteur confère une importance primordiale à celui opposant les *armées* d'al-Ḥaḡḡāḡ au *groupe* de Ṣabīb. Pourquoi donc une telle place de choix ? La réponse à notre sens est à chercher justement dans la mise en intrigue choisie par l'auteur et à laquelle nous avons fait allusion en choisissant à notre tour les deux termes : « armées » et « groupe ». Les multiples batailles remportées par le faible nombre des compagnons (*aṣḥāb*) de Ṣabīb sur les innombrables armées d'al-Ḥaḡḡāḡ ne peuvent que renvoyer à la dernière partie du verset coranique :

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا
مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ
بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالِ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كَيْمَ مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةً غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ
الصَّابِرِينَ¹⁶⁹.

Quand Saul eut fait mouvement avec l'armée, il dit : « Dieu va vous éprouver par une rivière. Quiconque en boira n'est pas des miens. Quiconque s'abstiendra d'y goûter

¹⁶⁸ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, édition 'Abd al-Maḡīd Tarḥīnī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2004, vol. 21. Le récit des Azraqites est rapporté entre les pages 93 et 98, suivi par le récit des Ṣufriyya, entre les pages 98 et 118.

¹⁶⁹ Coran II, 249.

sera des miens, sauf à n'en boire qu'une gorgée dans la main. » Or tous en burent, à l'exception d'un petit nombre. Et quand ils l'eurent traversée, lui et les croyants qui l'accompagnaient, ceux-ci dirent : « En ce jour, nous ne sommes pas de force contre Goliath et son armée. » Ceux qui pensaient à la rencontre de Dieu dirent : « Que de fois un petit groupe n'en a-t-il pas vaincu un grand, par la permission de Dieu ! » Dieu est avec les patients.

Précisons-le dès à présent : ce verset n'est pas cité par al-Ṭabarī. Cependant, tout au long de sa narration, il rapporte scrupuleusement le nombre des « armées » en présence, comme pour marquer l'étonnement qui doit surgir de l'écart incommensurable entre celles d'al-Ḥaḡḡāḡ et celles de Šabīb et les exploits réalisés par les hommes de ce dernier qui, à suivre le verset coranique, seraient l'équivalent du petit groupe de croyants de Saul face à l'énorme armée de Goliath. Dans son commentaire de ce verset, al-Ṭabarī insiste longuement sur le parallèle entre l'armée de Saul et l'armée musulmane lors de la bataille de Badr, et va jusqu'à donner le même nombre aux deux : « trois-cents et quelques hommes »¹⁷⁰. Plus loin, c'est le Prophète qui fait ce parallèle : « Vous êtes au même nombre que les compagnons de Saul le jour où il a rencontré [Goliath] »¹⁷¹.

Par ailleurs, comme nous le verrons plus bas, tout comme dans le début de ce verset, les hommes de Saul sont mis à l'épreuve par Dieu de boire ou non d'une rivière, Šabīb lui aussi sera mis à l'épreuve par une rivière où il finira noyé. De plus, ceux parmi les hommes de Saul qui ont résisté à la tentation et n'ont pas bu ou n'ont bu qu'une gorgée, autrement dit les croyants sincères, sont définis par al-Ṭabarī comme étant *ahl al-bašīra* « ceux qui disposent d'une conscience » :

ومضى أهل البصيرة بأمر الله على بصائرهم، وهم أهل الثبات على الإيمان، فقالوا: كم من فئة قليلة علبت
فئة كثيرة بإذن الله¹⁷².

Ceux qui avaient la conscience de ce qu'il en était du pouvoir de Dieu poursuivirent selon leurs consciences – ce sont les hommes à la foi ferme –, et dirent : « Que de fois un petit groupe n'en a-t-il pas vaincu un grand, par la permission de Dieu ! »

L'opposition ici est bien entendu établie avec ceux qui refusèrent de se battre contre Goliath, prétextant du nombre imposant de ses soldats, ce sont les hypocrites, à qui manque cette *bašīra*, cette véritable conscience.

On retrouvera ce même mot dans le récit d'al-Ṭabarī pour désigner les traîtres à la cause des Šufriyya. En effet, lors de la deuxième année de leur rébellion, ceux-ci furent rejoints par un grand nombre de hors-la loi ne partageant pas leurs convictions premières, au point que les Kharijites

¹⁷⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 346.

¹⁷¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 349.

¹⁷² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 249.

atteignirent pour la première fois le millier de combattants. Mais à la veille de la bataille face aux cinquante mille hommes de ‘Attāb b. Warqā’, ils prirent la fuite. Šabīb déclara alors :

لقد تخلف عنا من لا أحب أن يرى فينا¹⁷³.

Ceux qui manquent à l’appel sont ceux dont je n’aimerais pas qu’ils soient vus parmi nous.

Ces fuyards et d’autres nouveaux Kharijites ayant accepté l’aman d’al-Ḥağğāğ, après la défaite subséquente des Šufriyya sont désignés comme étant des hommes dépourvus de conscience – *man laysat lahu tilka al-bašīra*¹⁷⁴. Quant aux Kharijites anciens qui auraient fomenté la mort de Šabīb, ils sont considérés comme n’ayant pas cette conscience profonde – *wa-lam yakun lahum tilka al-bašīra al-nāfiḍa*¹⁷⁵. Nous reviendrons plus bas sur les causes de la défaite des Šufriyya telles qu’elles sont interprétés par le récit d’al-Ṭabarī et, donc, sur le renversement du verset que nous avons mentionné. Pour le moment, insistons sur ces remarques :

- Tout au long des batailles livrées en 76, les Šufriyya ne représentaient tout au plus que le dixième des armées Iraquiennes, et pourtant, ils en sortaient à chaque fois vainqueurs.
- En 77, les choses semblent changer. Alors que l’armée iraqiennes compte 50 000 hommes, pour la première fois le nombre des Šufriyya atteint 1000. Or, comme nous l’avons dit, les hommes qui sont venus grossir les rangs des Kharijites ne partagent pas vraiment leur credo. Ce sont des individus pourchassés par al-Ḥağğāğ pour des dettes ou pour des délits ou qui recherchent les biens de ce monde aussi (*mi-mman yaṭlub al-du-nyā*)¹⁷⁶. Si la bataille est remportée par Šabīb, ce sera la dernière. Entretemps, Šabīb aura reconnu qu’il y a parmi ses hommes certains « qu’il n’aimerait pas qu’il soient vus parmi nous ».
- Lors de la deuxième entrée à al-Kūfa, le nombre des deux armées en présence n’a plus rien à voir avec les chiffres passés. Les deux groupes sont sensiblement identiques. Pourtant, c’est al-Ḥağğāğ qui remporte la bataille.

Au plan rhétorique, alors que les différentes armées d’al-Ḥağğāğ sont désignées par une multitude de termes qui renvoient à leur grand nombre : *ğayš*, *ğund*, *al-nās*, *ahl al-Kūfa*, *ahl al-Sham*, les Šufriyya sont appelés presque exclusivement comme étant *ašhāb* Šālīḥ b. Mūsāriḥ puis *ašhāb* Šabīb (52 fois). Le terme *nās* ne leur est accolé qu’à trois reprises :

Deux fois lors des préparatifs de la bataille qui les opposera à l’armée de ‘Attāb b. Warqā’ composée de 50 000 :

¹⁷³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 264.

¹⁷⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 277.

¹⁷⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 281.

¹⁷⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 257.

وأتاه ناس كثير ممن يطلب الدنيا فلحقوا به وناس ممن كان الحجاج يطلبهم بمال أو تباعات¹⁷⁷.

Puis, de nombreux hommes attirés par les biens de ce monde le rejoignirent [Šabīb], ainsi que des hommes recherchés par al-Ḥaġġāġ pour des dettes ou délits.

Voici comment Šabīb s'adresse à eux à la veille de la bataille contre les cinquante mille hommes de 'Attāb b. Warqā :

قال أبو مخنف: فحدثني فروة بن لقيط، قال: عرضنا شبيب بالمدائن، فكنا ألف رجل. فقام فينا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا معشر المسلمين، إن الله قد كان ينصركم عليهم، وأنتم مائة ومائتان، وأكثر من ذلك قليلا، وأنقص منه قليلا. فأنتم اليوم مئون ومئون...¹⁷⁸

Abū Miḥnaf a dit : Farwa b. Laqīṭ m'a rapporté ceci : Šabīb nous présenta à al-Madā'in. Nous étions mille hommes. Il se leva Bénit Dieu et le Loua, puis dit : Ô musulman ! Dieu vous donnait la victoire contre eux, alors que vous n'étiez que cents ou deux cents, un peu plus ou un peu moins. Or aujourd'hui vous êtes des centaines et des centaines...

Pourquoi Šabīb ne s'est-il pas débarrassé des intrus qui salissaient la réputation de son mouvement, ceux dont, maintenant qu'ils avaient désertés, il dit à leur propos : « Ceux qui manquent à l'appel sont ceux dont je n'aimerais pas qu'ils soient vus parmi nous¹⁷⁹ » ? C'est qu'ici quelque chose d'irréversible s'est infiltré dans son mouvement et annoncera sa fin toute proche. Qu'il ait admis des gens, tout en fermant les yeux sur le fait qu'ils ne partageaient pas son credo, montre bien que la volonté de puissance l'a gagné lui aussi et que la pureté des revendications initiales était oubliée. Nous y reviendront plus bas.

Quant à la troisième fois où le terme *nās* est utilisé pour les hommes de Šabīb, ce sera lors de la bataille livrée aux portes d'al-Kūfā qui conduira à la défaite des Ṣufriyya. *Lammā inhazama al-nās*¹⁸⁰. Quelques lignes plus haut, les deux armées en présence sont désignées comme étant *al-farīqayn*¹⁸¹ (les deux groupes), comme pour souligner l'équivalence de leur nombre, voire leur interchangeabilité. Quant à al-Ḥaġġāġ et les siens, le narrateur parlera à ce moment-là à leur propos d'*al-Ḥaġġāġ wa-aṣḥābuh*¹⁸².

Par contre, les ennemis des Ṣufriyya les désignaient par des termes plus insultants. Ainsi, au début de leur rébellion, Muḥammad b. Marwān, à la veille de la première bataille, les traite comme étant *al-ḥārīja al-qalīla al-ḥabīṭa* « la vilaine bande hérétique de faible nombre »¹⁸³.

¹⁷⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 257.

¹⁷⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 262.

¹⁷⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 264.

¹⁸⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 271.

¹⁸¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 271.

¹⁸² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 271.

¹⁸³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 221.

De même, lors de la bataille contre l'armée commandée par Zā'ida b. Qudāma, celui-ci encourageant ses hommes, s'adresse à eux en ces termes :

يا عباد الله، أنتم الكثيرون الطيبون. وقد نزل بكم القليلون الخبيثون، فاصبروا، جعلت لكم الفداء، لكرتين أو ثلاث تكرون عليهم، ثم هو النصر، ليس بينه حاجز، ولا دونه شيء. ألا ترون إليهم، والله ما يكونون مائتي رجل؟ إنما هم أكلة رأس. إنما هم السراق المراق. إنما جاؤوكم ليهريقوا دماءكم، ويأخذوا فيئكم. فلا يكونوا على أخذه أقوى منكم على منعه، وهم قليل وأنتم كثير، وهم أهل فرقة وأنتم أهل جماعة! غصوا الأبصار، واستقبلوهم بالأسنة. ولا تحملوا عليهم حتى أمركم. ثم انصرف إلى موقفه...¹⁸⁴

Ô serviteurs de Dieu, vous êtes les nombreux, les vertueux, alors que vous êtes attaqués par les peu nombreux, les vilains. Ayez la patience, puisse ma vie vous servir de rançon ! Deux ou trois attaques que vous ferez contre eux et ce sera la victoire, sans obstacle ni empêchement. Ne voyez-vous pas, par Dieu, qu'ils ne font pas plus de deux-cents hommes. Ce sont des mangeurs de têtes, des bandits, des hérétiques, venus pour faire couler votre sang et s'emparer de vos biens. Ne les laissez pas être plus puissants à s'en emparer que vous à les en empêcher, alors qu'ils ne sont pas nombreux et vous êtes une multitude. Ce sont des gens de la scission, alors que vous êtes des hommes de l'unanimité.

Tout au long de ce court discours du commandant iraquien, entouré de près de huit mille hommes, les allusions à l'écart en nombre entre les siens et les Kharijites sont rappelés à plusieurs reprises. Ces derniers sont par ailleurs des *ḥabītūn*, « vilains », par opposition au *tayyibūn* « vertueux » que sont les Iraquiens, ce sont des hommes de la scission alors que les Iraquiens sont les hommes de l'unanimité loyaliste. Et pourtant, cette armée sera elle aussi défaite, en dépit de son nombre impressionnant face aux deux-cents hommes de Šabīb. Le propos prononcé par le commandant iraquien – *ḡu 'il' lakum al-fidā'* « puisse ma vie vous servir de rançon » – ne restera pas une simple formule servant à encourager ses hommes au dévouement total. Son souhait se réalisera littéralement, puisqu'il perdra la vie au cours de la bataille.

Malgré leur petit nombre, non seulement les Šufriyya remporteront plusieurs batailles contre les armées iraqiennes, mais avec leur intrépidité, leur mouvements incessants, leurs attaques nocturnes, ils parviendront à semer la terreur parmi eux, et ce, dès le début de leur sortie. « L'un d'eux est mieux que cent cavaliers parmi cinq cent hommes »¹⁸⁵. Cette terreur est exprimée par les témoins iraqiens eux-mêmes qui rappelaient qu'à chaque fois qu'ils allaient à la rencontre de Šabīb, c'était comme si on « les conduisait à la mort »¹⁸⁶. Ailleurs, c'est le commandant al-Jazl qui refuse

¹⁸⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 245.

¹⁸⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 220.

¹⁸⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 220 et p. 236.

de prendre dans son armée des hommes qui ont déjà été vaincus par Šabīb, parce que « la terreur s'est emparée de leurs cœurs »¹⁸⁷. Ou encore cette image comique de la peur extrême parmi les Iraquiens, à la veille de défaite des Šufriyya, lorsque Qutayba b. Muslim poussera al-Ḥaġġāġ à aller les affronter en personne. L'un des témoins Iraquiens dira : « Le lendemain matin, alors que nous avons tous fait nos testaments »¹⁸⁸.

Voici en fin comment le même commandant iraquien, al-Ġazl, qui fut vaincu par eux, voulut mettre en garde Ibn al-Aš'at, venu le remplacer à la tête de l'armée iraquienne :

يابن عم، إنك تسير إلى فرسان العرب، وأبناء الحرب، وأحلاس الخيل. والله، لكأنما خلقوا من ضلوعها، ثم بنوا على ظهورها، ثم هم أسد الأجم. الفارس منهم أشد من مائة. إن لم تبدأ به بدأ، وإن هجج أقدام¹⁸⁹.

Mais avec l'entrée de l'année 77, quelque chose semble tout à coup avoir changé, avec l'intégration au groupe kharijite de plusieurs centaines d'hommes ayant fui al-Ḥaġġāġ, non par opposition idéologique, mais pour des délits de droit commun. De plus, les agissements des Šufriyya s'écartent de plus en plus du credo professé au début du mouvement par Šāliḥ b. Musarriḥ. Du coup la distinction entre les deux parties n'est plus aussi nette. Le renversement du verset coranique signifie alors que Šabīb et les siens ne respectent plus l'idéal pour lequel ils s'étaient rebellés et auquel al-Ṭabarī consacre un long passage lors de la présentation du mouvement des Šufriyya. Moralement, Šabīb ne se distingue plus d'al-Ḥaġġāġ. Tous deux ne recourent à la guerre que pour faire montre de leur force. Ce sur quoi nous reviendrons dans la dernière section de ce chapitre.

2. L'épopée de Šabīb

Contrairement à Šāliḥ b. Musarriḥ, présenté comme un homme pieux et un prédicateur de premier plan¹⁹⁰, Šabīb apparaît surtout comme un homme de combat, un grand stratège. Entouré de près d'une centaine de combattants – leur nombre atteindra cependant mille au début de l'année 77 –, il parvient pendant deux années à défaire plusieurs armées umayyades composées de plusieurs milliers de soldats. Mais surtout, il est dépeint comme un guerrier qui, même dans les moments les plus critiques, ne craint pas la mort.

En dehors des nombreuses confrontations qui l'ont opposé aux armées d'al-Ḥaġġāġ, trois moments lui confèrent une stature de héros mythique. A la fin de son récit, al-Ṭabarī s'arrête longuement sur sa naissance, comme pour y trouver une explication de son invincibilité.

¹⁸⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 230.

¹⁸⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 272.

¹⁸⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 250.

¹⁹⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 216.

Parallèlement à ses innombrables prouesses militaires, aux comptes-rendus de ses exploits militaires, al-Ṭabarī insiste sur ces trois moments-clés dans la carrière de Šabīb. Le premier est sa désignation comme commandeur des croyants par ses compagnons, après la mort de Šāliḥ b. Mūsārriḥ, alors qu'il est assiégé avec ses hommes par les armées régulières d'al-Ḥaḡḡāḡ ; le second nous rapporte également son intrépidité, alors qu'il est assiégé de nouveau par une autre armée d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le dernier relate sa fin moins héroïque.

a. Šabīb, « commandeur des croyants »

Il s'agit là du premier exploit de Šabīb, qui a lieu après la première confrontation des Šufriyya avec l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ, commandée par al-Ḥārīṭ b. 'Umayra b. Dī al-Mis'ar. Le chef des Kharijites, où Šāliḥ b. Musarriḥ est mis à mort :

... فلما شد عليهم الحارث بن عميرة في جماعة أصحابه، انكشف سويد بن سليم، وثبت صالح بن مسرح، فقتل. وضارب شبيب حتى صرع، فوقع في رجالة، فشد عليهم فانكشفوا. فجاء حتى انتهى إلى موقف صالح بن مسرح، فأصابه قتيلا، فنادى: إلي يا معشر المسلمين. فلاذوا به. فقال لأصحابه: ليجعل كل واحد منكم ظهره إلى ظهر صاحبه، وليطاعن عدوه إذا أقدم عليه، حتى ندخل هذا الحصن، ونرى رأينا. ففعلوا ذلك، حتى دخلوا الحصن، وهم سبعون رجلا بشبيب. وأحاط بهم الحارث بن عميرة ممسيا. وقال لأصحابه: احرقوا الباب! فإذا صار جمرا، فدعوه، فإنهم لا يقدرن على أن يخرجوا منه، حتى نصبهم، فنقتلهم. ففعلوا ذلك بالباب، ثم انصرفوا إلى عسكرهم. فأشرف شبيب عليهم، وطائفة من أصحابه، فقال بعض أولئك الفرض: يا بني الزواني! ألم يخزكم الله؟ فقالوا: يا فساق: نعم تقاثلوننا لقتالنا إياكم، إذ أعماكم الله عن الحق الذي نحن عليه. فما عذركم عند الله في الفري على أمهاتنا؟ فقال لهم حلماؤهم: إنما هذا من قول شباب فينا سفهاء. والله ما يعجبنا قولهم، ولا نستحله. وقال شبيب لأصحابه: يا هؤلاء ما تنتظرون؟ فوالله لئن صبحكم هؤلاء غدوة، إنه لهلاككم. فقالوا له: مرنا بأمرك. فقال لهم: إن الليل أخفى للويل. بايعوني ومن شئت منكم، ثم اخرجوا بنا، حتى نشد عليهم في عسكرهم. فإنهم لذلك منكم آمنون. وأنا أرجو أن ينصركم الله عليهم. قالوا: فابسط يدك، فلنبايعك. فبايعوه، ثم جاؤوا ليخرجوا، وقد صار بابهم جمرا. فأتوا باللبود، فبلوها بالماء، ثم ألقيوها على الجمر، ثم قطعوا عليها. فلم يشعر الحارث بن عميرة، ولا أهل العسكر، إلا وشبيب وأصحابه يضربونهم بالسيوف في جوف عسكرهم. فضارب الحارث حتى صرع، واحتمله أصحابه، وانهمزوا وخلوا لهم العسكر وما فيه، ومضوا حتى نزلوا المدائن. فكان ذلك الجيش أول جيش هزمه شبيب¹⁹¹.

¹⁹¹Tārīḥ, vol. 6, pp. 222-223.

Lorsqu'al-Ḥārīt b. 'Umayra les attaqua avec un groupe de ses compagnons, a révélé Suwayd b. Sulaym prit la fuite, Šāliḥ b. Musarriḥ leur tint tête et fut tué. Šabīb se battit jusqu'à ce qu'il fut jeté hors de sa monture et se retrouva au milieu des fantassins qui s'enfuirent lorsqu'il les attaqua, puis il retourna à l'endroit de Šāliḥ b. Musarriḥ qu'il trouva mort, il s'écria alors : Ô musulmans ! Venez à moi ! Puis ils leur dit : Que chacun d'entre vous colle son dos à celui de son voisin et qu'il attaque son ennemi, s'il s'approche de lui, jusqu'à ce que nous entrons dans ce fort et réfléchissions à notre situation. Ce qu'ils firent. Ils entrèrent dans le fort, alors qu'ils étaient soixante-dix hommes avec Šabīb. Au soir, al-Ḥārīt b. 'Umayra les assiégea et dit à ses compagnons : Brûlez la porte ! Quand elle se transformera en braise, éloignez-vous. Car les Kharijites ne pourront plus en sortir. Au matin, nous les attaquerons et les tuerons. Ils brûlèrent la porte et retournèrent à leur camp. Šabīb et un groupe de ses compagnons les regardèrent depuis le haut du fort. Certains parmi les troupes iraqiennes leurs dirent : Ô fils de putains, Dieu ne vous a-t-Il pas humiliés ? Ô scélérats, c'est vrai que vous nous combattez, parce que nous vous combattons, puisque Dieu vous a rendus aveugles devant la Vérité où nous nous trouvons. Mais quelle sera votre excuse devant Dieu pour avoir calomnié nos mères ? Les plus sages parmi les Iraquiens leur répondirent : Ce sont là des propos de jeunes insolents parmi nous, qui par Dieu ne nous plaisent pas ni nous ne les cautionnons. Šabīb dit à ses compagnons : Qu'attendez-vous ? Par Dieu, si vos ennemis vous attaquent demain matin, ce sera votre destruction. – Ordonne-nous ce qu'il faut faire !, lui répondirent-ils. Il ajouta : La nuit est un voile pour l'opprobre. Prêtez-moi allégeance, ainsi qu'à ceux que vous aurez choisi parmi vous. Puis sortons, jusqu'à ce que nous les attaquions dans leur propre camp. Car ils pensent qu'ils sont en sécurité. J'espère que Dieu vous donnera la victoire contre eux. Tends la main, lui dirent-ils, pour que nous te prêtions allégeance. Puis ils voulurent sortir, alors que la porte était une braise. Ils apportèrent les qu'ils mouillèrent et jetèrent sur les tisons, et purent traverser. Ni al-Ḥārīt b. 'Umayra ni les hommes de son camp ne s'aperçurent de rien, avant que Šabīb et ses compagnons ne les attaquent avec leurs épées au cœur même de leur camp. Al-Ḥārīt lutta jusqu'à ce qu'il tomba de sa monture. Ses compagnons le récupérèrent et prirent la fuite, leur laissant le camp et tout ce qui s'y trouvait, en prenant la direction d'al-Madā'in. Ce fut là la première armée vaincue par Šabīb.

Dès qu'il remarque que le commandant Šāliḥ b. Musarriḥ est tué, Šabīb qui commandait les trente combattants du flanc droit, prend l'initiative et revêt la fonction de nouveau chef. Etant donné le petit nombre de ses troupes (70), il réalise que telles que les choses se présentent, il ne pourrait vaincre l'imposante armée d'al-Ḥārīṭ b. 'Umayr. Leur seule issue était donc de se barricader à l'intérieur d'une citadelle.

Le récit d'al-Ṭabarī nous présente tantôt le point de vue des Šufriyya, tantôt celui de l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ. La retraite des Šufriyya dans la citadelle signe en apparence leur fin, puisque le commandant al-Ḥārīṭ ordonne que l'on incendie la porte de la citadelle, jusqu'à en faire un brasier. Mais c'était sans compter la proximité de Šabīb avec le feu comme élément.

Nous sommes obligés de rompre ici le suspense créé par le récit d'al-Ṭabarī, pour nous arrêter un moment sur le nom de Šabīb, qui renvoie en premier lieu à la jeunesse. Sous l'entrée Š-B-B, voilà ce que nous dit Ibn Manẓūr :

وَشَبَّ النَّارَ وَالْحَرْبَ: أَوْقَدَهَا، يَشْبُهَا شَبًّا، وَشُبُوبًا، وَأَشْبَهَا، وَشَبَّتْ هِيَ تَشْبُ شَبًّا وَشُبُوبًا.
 وَشَبَّةُ النَّارِ: اشْتَعَالُهَا. [...]
 وَرَجُلٌ مَشْبُوبٌ إِذَا كَانَ أَبْيَضَ الْوَجْهِ أَسْوَدَ الشَّعْرِ، وَأَصْلُهُ مِنْ شَبَّ النَّارَ إِذَا أَوْقَدَهَا، فَتَلَأَلَتْ ضِيَاءً
 وَنُورًا¹⁹².

Autrement dit : allumer le feu, déclencher la guerre.

Un homme est dit *mašbūb*, s'il a le visage blanc et les cheveux noirs. Cette épithète a pour origine : *šabba al-nār* « allumer le feu, puisqu'elle scintille et émet de la lumière et de l'éclat ».

Ibn Fāris va plus loin dans *Maqāyīs al-luḡa*, en considérant que :

وَكذَلِكَ شَبَّيْتُ الْحَرْبَ، إِذَا أَوْقَدْتَهَا. فَالْأَصْلُ هَذَا. ثُمَّ اشْتَقَّ مِنْهُ الشَّبَابُ¹⁹³.

De même ont dit : j'ai déclenché la guerre, si je l'ai déclarée. C'est là l'origine du terme.

Puis le mot *shabab* en a été dérivé.

Tout au long de son récit, al-Ṭabarī joue sur l'opposition entre le feu et l'eau au sujet du personnage de Šabīb, que ce soit lors de ses exploits ou quand il évoquera sa mort. Nous nous y arrêterons de nouveau en évoquant ce dernier point, car ce sera l'eau qui mettra un terme qui mettra un terme à l'embrassement de la révolte des Šufriyya.

Dans ce premier *ḥabar*, Šabīb tire profit de sa proximité avec le feu, grâce à sa grande intelligence, il ordonne à ses hommes de couvrir les braises de couverture mouillées et de les traverser. S'agit-il ici d'une image de l'enfer, dont les Kharijites parviennent à se soustraire ? C'est ce que laisse penser l'échange virulent qu'ils ont avec les soldats umayyades quand ces derniers les

¹⁹² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, entrée Š-B-B, vol. 4, pp. 2180-2182.

¹⁹³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, entrée Š-B-B, vol. 4, pp. 2180-2182.

traitent de « fils de putains ». Cette obscénité de la part de l'armée assiégeante – ou de certains de ses membres, les plus jeunes – implique-t-elle sa défaite ? Notons que lors de cet échange, les hommes de Šabīb sont placés en haut de la citadelle surplombant leurs ennemis.

Un autre élément qui sera récurrent tout au long des batailles entre Šufriyya et les armées d'al-Ḥaġġāġ est que les premiers attaquent toujours en pleine nuit, comme s'ils étaient guidés par l'éclat de Šabīb, alors que les seconds prennent toujours le temps de se reposer, sous différents prétextes : chaleur, poussière, vents...

Le *ḥabar* se termine par le constat de la défaite cuisante de l'armée d'al-Ḥaġġāġ – Ce fut là la première armée défaite par Šabīb.

Dès lors, il sera le chef incontesté des Šufriyya.

b.Šabīb l'intrépide

Ce deuxième moment, également situé en 76, constitue le prélude à la première entrée de Šabīb dans al-Kūfa. Al-Ṭabarī lui consacre deux recensions. La première est inscrite dans un long récit composite, où il passe du point de vue kharijite – dû à Farwa b. Laqīṭ – à celui des Iraquiens – dû à un mawla prénommé Ġāḍira ou Qayṣar et à Ismā'īl b. Nu'aym al-Hamdānī. La seconde, commence directement par l'entrée de Šabīb dans un monastère. La voici :

قال هشام: وأخبرني عمر بن بشير، قال: لما نزل شبيب الدير، أمر بغنم تهيأ له. فصعد الدهقان، ثم نزل وقد تغير لونه. فقال: ما لك؟ قال: قد والله جاءك جمع كثير. قال: أبلغ الشواء بعد؟ قال: لا. قال: دعه. قال: ثم أشرف إشرافاً أخرى، فقال: قد والله أحاطوا بالجوسق. قال: هات شواءك! فجعل يأكل غير مكترث لهم. فلما فرغ، توضأ وصلى بأصحابه الأولى، ثم تقلد سيفين، بعد ما لبس درعه، وأخذ عمود حديد. ثم قال: أسرجوا لي البغلة! فقال أخوه مصاد: أفي هذا اليوم تسرج بغلة؟ قال: نعم، أسرجوها. فركبها، ثم قال: يا فلان، أنت على اليمين، وأنت يا فلان على الميسرة، وقال: لمصاد أنت في القلب. وأمر الدهقان، ففتح الباب في وجوههم. قال: فخرج اليهم، وهو يحكم. فجعل سعيد وأصحابه يرجعون القهقري...¹⁹⁴

Hišām a dit : 'Umar b. Bašīr m'a informé et dit : Lorsque Šabīb s'installa dans le monastère, il ordonna qu'on lui prépare de la viande de mouton. Le dihqān monta, puis descendit, le visage complètement congestionné. Qu'est-ce qui t'arrive ?, lui demanda Šabīb. – Par Dieu une armée imposante arrive contre toi. – La viande grillée est-elle prête ? – Non. – Alors, laisse-là cuire ! Puis le dihqān regarda une nouvelle fois par le haut et dit : Par Dieu, ils ont encerclé le fort (*ġawsaq*). Alors Šabīb lui dit : Amène ta viande grillée. Et il se mit à manger sans se préoccuper le moins du monde. Quand il

¹⁹⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 237.

eut fini, il fit ses ablutions, dirigea la première prière avec ses compagnons, plaça deux épées en bandoulière, après avoir revêtu son armure, et prit sa masse de fer, puis dit : Sellez-moi une mule ! Son frère Muṣād s'exclama : En un jour pareil, sceller une mule ! – Oui, scellez-la. Puis il la chevaucha et dit : Untel, tu commandes le flanc droit, et toi, untel, tu commandes le flanc gauche. Il ajouta à l'intention de son frère : Et toi Muṣād, tu dirigeras celui du milieu. Puis il donna l'ordre au dihqān d'ouvrir la porte devant les assaillants. Il sortit vers eux en déclamant le slogan du *taḥkīm*. Alors Sa'īd et ses hommes commencèrent à reculer...

Nous retrouvons de nouveau Šabīb et les siens cernés par l'armée iraquienne, dirigée cette fois par Sa'īd b. Muğālid. A la différence qu'ici l'entrée dans la citadelle n'est pas forcée. Šabīb choisit de s'y rendre sans la moindre contrainte. Très vraisemblablement, lui et les siens sont là encore placé par le récit au-dessus de leurs ennemis, puisque nous avons le dihqān qui regarde depuis le haut l'innombrable armée qui cerne le couvent/citadelle.

Mais ce qui est notable, c'est la description que le narrateur fait de Šabīb, pour insister sur son sang froid. Son échange avec le dihqān est en ce sens très parlant. Alors que ce dernier le prévient de l'arrivée de l'armée d'al-Ḥağğāğ, Šabīb n'en semble pas préoccupé. Ce qui l'intéresse c'est que le mouton qu'il a demandé qu'on lui prépare soit bien cuit. Quand le dihqān lui dit que la viande n'était pas prête, Šabīb lui dit de la laisser encore sur le feu. Ce n'est qu'à la deuxième fois, quand il lui annonce que l'armée ennemie cernait le fort – *al ḡawsaq* –, que Šabīb lui demande d'apporter la viande grillée – *Hāt šiwā'ak* ! Le narrateur souligne lui-même à ce moment le caractère ferme de Šabīb, en adoptant un point de vue quasi omniscient. « Il se mit à manger, sans se préoccuper de leur présence ».

Dans la première recension, plus ramassée, quand le dihqān l'informe de l'arrivée des ennemis, Šabīb lui demande d'apporter le déjeuner – dont on ne précise pas qu'il s'agit de *šiwā'*. Par contre lors de l'affrontement, le commandant ummayyade, de cette première recension, traite les Kharijites avec mépris : Qui sont ceux-là ? Ce ne sont que des mangeurs de tête, dit-il.

Cette remarque indique à n'en pas douter l'issue de la bataille en faveur des Kharijites. Le portrait qui ressort donc de ce *ḥabar* est celui d'un guerrier qui ne craint rien, un guerrier imbattable, qui parvient avec une poignée de combattants à défaire des armées dix fois ou vingt fois plus nombreuses que la sienne. N'est-ce pas là l'image donnée par le Coran des premiers musulmans qui, en dépit de leur petit nombre, parvenaient à vaincre les armées des mécréants, bien plus nombreuses ?

c. Défi à al-Ḥağğāğ, l'entrée d'al-Kūfa

Si les différents mouvements kharijites s'étaient opposés au pouvoir central, depuis l'accession au califat de 'Alī b. Abī Ṭālib, en revendiquant un islam idéal, ils apparaissaient ici ne pas avoir de véritable programme politique. Du moins, c'est l'image qui ressort du récit d'al-Ṭabarī. Car, malgré les multiples victoires remportées par eux, à aucun moment il n'est signalé qu'ils ont instauré un pouvoir où que ce soit. Leurs multiples actions ressemblent à celles de guérillas dont l'objectif serait plutôt de harceler le pouvoir établi que de proposer une alternative à ce pouvoir. Šabīb et les siens, comme nous l'avons vu, de se déplacent continuellement d'un endroit à un autre. De plus, ils ne parviennent à aucun moment à amener à leur mouvement une quelconque sympathie parmi les populations locales du vaste territoire iraqien qu'ils ne cessent de parcourir. Ils sont craints par tout le monde, y compris par les tribus dont ils sont issus et dont Šabīb se vengera lors d'un raid. Dès l'entrée de Šabīb dans al-Kūfa à toutes les apparences d'un pied de nez à al-Ḥaġġāġ plutôt qu'elle ne correspond à une volonté de s'emparer de la capitale iraqienne pour y fonder un pouvoir propre. Cette première entrée de Šabīb dans la capitale de la province intervient en 76 H, après avoir sillonné la province de long en large. Voilà comment elle est décrite :

... ثم قال لأصحابه: يا هؤلاء، إن الحجاج ليس بالكوفة، وليس دون الكوفة، إن شاء الله شيء. فسيروا بنا. فخرج يبادر الحجاج إلى الكوفة. وكتب عروة إلى الحجاج أن شبيبا قد أقبل مسرعا، يريد الكوفة. فالعجل، العجل! فطوى الحجاج المنازل، واستبقا إلى الكوفة. ونزلها الحجاج صلاة الظهر. ونزل شبيب السبخة، صلاة المغرب، فصلى المغرب والعشاء، ثم أصاب هو وأصحابه من الطعام شيئا يسيرا. ثم ركبوا خيولهم، فدخلوا الكوفة. فجاأ شبيب حتى انتهى إلى السوق، ثم شد حتى ضرب باب القصر بعموده. قال أبو المنذر: رأيت ضربة شبيب بباب القصر قد أثرت أثرا عظيما. ثم أقبل حتى وقف عند المصطبة، ثم قال:

وَوَكَاأَنَّ نَ حَدَافِرَرَهَا بِيَكُلِّ لَ حَخَمِيَلَلَةٍ كَكَيْلُ بِيَكَيْلُ بِيَه شَسَحِيحُح مُمُعَدِدُم
عَعَبِدَدُ دَنَعِي ي مِمْنُ نَنَّمُوِدِ لَلْنَصْدُ لَللَّهُ لَا لَالَا بَلْ بَلْ يَيْقَالُ أَلْبُو أَلْبِيَهْمُ يَيْقَدُدُم¹⁹⁵

... Puis il dit à ses compagnons : Sachez qu'al-Ḥaġġāġ n'est pas à al-Kūfa. Si Dieu le veut, rien ne nous empêche donc d'y accéder. Allons-y. Il sortit en essayant de devancer al-Ḥaġġāġ. 'Urwa [b. al-Muġīra b. Šu'ba] écrivit à ce dernier que Šabīb partait de toute vitesse vers al-Kūfa. Vite, vite donc ! Al-Ḥaġġāġ brûla les étapes. Les deux hommes essayèrent de se devancer mutuellement. Al-Ḥaġġāġ arriva à l'heure de la prière du zuhr. Šabīb s'installa à al-Sabaḥa, à l'heure du maġrib et fit les prières du maġrib et du 'išā'. Ses compagnons et lui mangèrent le peu de nourriture qu'ils trouvèrent, chevauchèrent leurs montures et entrèrent dans al-Kūfa. Šabīb progressa jusqu'au

¹⁹⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 240-241.

marché, puis accéléra jusqu’au palais d’al-Ḥaḡḡāḡ, dont il cogna la porte avec sa masse. J’ai vu la marque du coup donné à la porte du palais qui était très profonde, rapporte Abū al-Munḍir. Ensuite Šabīb s’avança jusqu’à atteindre le promontoire et déclama :
Son sabot dans la terre meuble semble être // la pesée des grains par un un avare sans le sou

Un esclave prétentieux, originaire de Ṭaqīf // Pire, dit-on, c’est plutôt leur ancêtre
Yaqdum

L’opposition entre les deux hommes – Šabīb et al-Ḥaḡḡāḡ – ne peut être plus explicite. Chacun des deux tente de devancer l’autre pour arriver en premier à al-Kūfa. Mais, comme al-Ḥaḡḡāḡ arrive en premier, Šabīb s’installe en bordure de la ville, avant d’y faire son incursion. Or, bien que le *ḥabar* ne nous dise pas ce qu’a fait al-Ḥaḡḡāḡ, nous pouvons déduire de la suite qu’il s’est barricadé dans son palais, puisque Šabīb sillonne de nouveau la ville, passe par le marché, avant de s’en prendre à la porte du palais d’al-Ḥaḡḡāḡ – notons la remarque d’Abū al-Munḍir, selon laquelle le coup frappé par Šabīb était si fort qu’il y a laissé des traces.

A cette démonstration de force, dont on ne peut négliger la symbolique phallique – le coup de Šabīb étant donné par son *‘amūd* « sa masse » –, visant l’humiliation d’al-Ḥaḡḡāḡ, s’ajoutent les deux vers déclamés par le chef kharijite, pour amplifier un peu plus l’opprobre de son adversaire. Il s’agit en fait d’un extrait d’une pièce satirique du poète Ḥassān b. Ṭābit contre al-Muḡīra b. Šu‘ba. En faisant siens les mots du poète, Šabīb rabaisse al-Ḥaḡḡāḡ au statut d’esclave qui prétend à la noblesse, alors qu’il est issu des restes du peuple de Ṭamūd, qui a défié la volonté divine et trahi le prophète Šu‘ayb¹⁹⁶.

Dans la suite du *ḥabar*, Šabīb et les siens entrent dans la grande mosquée y tuant plusieurs personnes ce qu’ils font dans une autre mosquée plus petite, avant de lever le camp. Lors de la deuxième entrée en 77, la provocation est encore plus grande, puisque c’est la femme de Šabīb qui prie dans la mosquée en récitant les deux sourates les plus longues du Coran.

Comme nous le disions, dans les deux cas, l’intrusion de Šabīb dans la capitale de la province apparaît comme un pied de nez à al-Ḥaḡḡāḡ, qui n’ose pas l’affronter et lui envoie des commandants qui seront défaits par lui. Mais le plus important est que Šabīb ne tente à aucun moment de prendre pied dans la ville ou d’y faire de la propagande pour lui-même et son mouvement, ni ne met en avant un projet politique censé s’opposer à celui des « tyrans »

¹⁹⁶ Au cas où ce rapprochement ne serait pas compris par le lecteur, Ibn al-Aḡrī qui s’appuie intensivement dans son livre sur le récit d’al-Ṭabarī, ajoute ici la précision suite :

يعني الحجاج فإن بعض الناس يقول إن ثقيفا بقايا ثمود، وبعضهم يقول هم من نسل الإلإ يادي.

« Il veut parler d’al-Ḥaḡḡāḡ. Car certains disent que Ṭaqīf sont les restes de Ṭamūd, tandis que selon d’autres ils sont issus de Taqdum al-Iyyādī. »

Voir Ibn al-Aḡrī, *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, vol. 4, p. 160.

umayyades et de leurs hommes de mains vilipendés par Šāliḥ b. Mussarri ḥ au début de la révolte des Šufriyya.

d. Šabīb : l'homme de feu

La mort de Šabīb en 77 de l'Hégire est l'occasion pour al-Ṭabarī de revenir sur sa naissance, comme étant l'explication de ses exploits héroïques. La troisième et dernière section qu'il consacre au soulèvement des Šufriyya est centrée sur la mort de leur commandant en chef

وفي هذه السنة هلك شبيب، في قول هشام بن محمد. وفي قول غيره، كان هلاكه سنة ثمان وستين¹⁹⁷.

En cette année, Šabīb périt, selon les dires de Hišām b. Muḥammad. Selon d'autres il périt en 78.

Ce sont en effet pas moins de sept *aḥbār*, dont six sont dû à Abū Miḥnaf (ou Ibn al-Kalbī) et un seul à 'Umar b. Šabba, qui sont dédiés à la mort de Šabīb. Dans le premier récit, nous retrouvons Šabīb qui s'est installé pendant trois mois à Kirmān pour reconstituer des forces, avant de retourner avec ses hommes. La rencontre avec les hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ a lieu à al-Ahwāz, près du fleuve Duḡayl. C'est Šabīb qui traverse le fleuve pour les attaquer. Ils sont 4000 hommes commandés par Ziyād b. 'Amr al-Atakī. Selon Abū Miḥnaf, le nombre des hommes de Šabīb est de cent. Ses trois fidèles lieutenants – Suwayd, Qa'nab et Muḥallil b. Wā'il – sont encore avec lui. La bataille dure toute la journée. Mais les hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ leur tiennent tête. Le témoin qui raconte le déroulement du combat, Abū Yazīd al-Saksakī, tout en disant qu'ils ont forcé Šabīb et les siens à reculer vers le pont, souligne toutefois qu'à la fin de la bataille « Rien n'était plus souhaitable pour nous que de les voir s'en aller loin de nous »¹⁹⁸.

Farwa b. Laqīṭ reprend aussitôt le fil de la narration du côté des Kharijites, juste au moment où ceux-ci se trouvent au niveau du pont, c'est-à-dire là où s'est interrompu le rapport d'al-Saksakī :

قال أبو مخنف: فحدثني فروة بن لقيط، قال: فما هو إلا أن انتهينا إلى الجسر. فقال: اعبروا معاشر المسلمين. فإذا أصبحنا باكرناهم، إن شاء الله. فعبرنا أمامه. وتخلف في أحرانا. فأقبل على فرسه، وكانت بين يديه فرس أنثى ماذيانة، فنزا فرسه عليها، وهو على الجسر، فاضطربت الماذيانة، ونزل حافر رجل

¹⁹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 279.

¹⁹⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 280.

فرس شبيب على حرف السفينة، فسقط في الماء. فلما سقط، قال: لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا¹⁹⁹. فارتمس في الماء، ثم ارتفع، فقال: ذَلِكَ تَفْذِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ²⁰¹²⁰⁰.

Abū Miḥnaf a dit : Farwa b. Laqīṭ m'a rapporté : C'est alors que nous arrivâmes au pont. Šabīb nous dit : Ô musulmans, traversez ! Le lendemain nous les attaquerons très tôt le matin. Nous traversâmes avant lui. Il resta en arrière. Il s'avança alors sur son cheval, devant lequel il y avait une jument reproductrice. Le cheval voulut la couvrir, alors qu'il se trouvait sur le pont. La jument trébucha, le sabot d'un pied du cheval de Šabīb glissa sur le bord du navire et tomba dans l'eau. Quand il tomba, Šabīb dit : Mais il fallait que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté. Puis il s'enfonça dans l'eau, avant de réapparaître et dire : Telle est le décret du Tout-Puissant, de l'Omniscient.

Dans ce témoignage de Farwa b. Laqīṭ, qui se situe au moment où l'armée des Šufriyya, de nouveau défaite, a pris la fuite, trois éléments sont à souligner. Le premier est la mort banale, pour ne pas dire ridicule d'un héros invincible, dont la volonté divine a voulu que sa fin soit due à l'assaut sexuel raté de son cheval sur une jument. Le deuxième est cette opposition entre l'homme de feu qu'est Šabīb et l'eau qui seule pouvait éteindre. Le troisième est le verset coranique qui apparaît après coup comme une accusation du même Šabīb, prononcée par lui-même.

La mort ridicule de Šabīb, avec les connotations sexuelles qu'elle renferme, n'est pas sans évoquer celle du chef de l'autre groupe kharijite, à savoir Qaṭarī b. al-Fuğā'a, dont nous verrons qu'al-Balāḍurī insiste lourdement sur les allusions sexuelles quant à sa mort. La jument ayant « séduit » le cheval de Šabīb est appelée *maḍiyana*. Or ce mot n'a pas d'explication claire dans *Lisān al-'arab* et les autres dictionnaires classiques que nous avons consultés. Dans l'entrée M-Ḍ-N, Ibn Manẓūr précise que le mot *maḍiyana*, n'est pas d'origine arabe, mais provient de la région du Sawād en Iraq, et signifie rivière. On pourrait également penser qu'il s'agit là d'une forme intensive construite à partir de la racine M-Ḍ-Y, qui évoque l'émission de liquide séminal chez l'homme par suite d'un simple contact avec une femme. Selon d'autres recensions de cette anecdote le terme *maḍiyana* est remplacé par celui de *ramka*, autrement dit une jument destinée à la reproduction.

Al-Ṭabarī utilise ce même terme de *maḍiyana* dans son commentaire du verset 50 de la deuxième sourate du Coran, évoquant la sortie d'Égypte de Moïse et la traversée de la mer Rouge. Selon l'auteur, Pharaon et ses hommes étaient sur des chevaux mâles, ne comprenant aucune jument

¹⁹⁹ Coran, VIII, 42.

²⁰⁰ Coran, XXXVI, 38.

²⁰¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 280.

*maḍiyana*²⁰², qui ont refusé de poursuivre Moïse et ses compagnons. Alors l'ange Gabriel descendit du ciel sur une jument *maḍiyana* qui s'avança dans l'eau. Alors les chevaux attirés par son odeur la suivirent dans l'eau, « de sorte que lorsque le premier d'entre eux voulut rebrousser chemin et que le dernier était déjà dans la mer, Gabriel ordonna à la mer de les emporter »²⁰³.

L'auteur avance une autre explication pour ce même verset, où cette fois-ci il s'agit uniquement du cheval de Pharaon qui craignit l'eau et refusa de poursuivre Moïse. Alors l'ange Gabriel lui apparut sur une jument en chaleur – *faras unṭā wadīq* – qu'il approcha de lui. Le cheval de Pharaon humant la jument, s'avança dans l'eau, suivit bientôt par tous les chevaux et ce fut leur destruction²⁰⁴.

L'image de Šabīb se noyant dans le fleuve Duḡayl apparaît donc très proche de celle de Pharaon se noyant lui aussi dans la mer Rouge. La comparaison peut paraître à première vue étonnante, d'autant que nous avons évoqué auparavant le verset sur la victoire soutenue par Dieu d'un petit groupe contre un plus grand. N'oublions pas toutefois le verset prononcé par Šabīb lui-même au moment où il allait être avalé par l'eau :

Mais il fallait que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté, pour que celui qui devait mourir périsse pour une raison évidente et pour que celui qui demeurerait en vie survive comme témoin d'une preuve irréfutable.

Notons que c'est Šabīb lui-même qui prononce la première partie de ce verset, ce qui constitue une preuve contre lui. Il apparaît dès lors comme quelqu'un de condamnable. D'autant qu'il ne réussira pas l'épreuve de l'eau et mourra noyé dans la rivière Duḡayl. Ce verset concerne la rencontre inopinée entre le Prophète et ses hommes et les Qurayšites au niveau du lieu-dit Badr, qui n'est autre... qu'un puits.

Terminons maintenant avec la présence des deux éléments, le feu et l'eau – présente dans les deux premiers versets ici mentionnés, celui de la traversée de la mer Rouge et celui de l'armée de Saul face à celle de Goliath. Dans le récit d'al-Ṭabarī l'eau et ses dérivés reviennent en effet à plusieurs reprises comme un *présage* de ce qui allait arriver à Šabīb. Dans le récit d'al-Saksakī déjà, nous avons relevé la présence du mot *ḡisr* « pont » quatre fois. Dans celui de Farwa, il est présent deux fois. En plus nous avons le verbe *'abara* « traverser », *saḫna* « navire » et surtout deux fois le mot « eau », en soulignant que la dernière fois, il est dit que Šabīb a été littéralement enterré dans l'eau – *irtamasa fi-l-mā'* –, avant qu'il ne se redresse et prononce le verset coranique sur le destin.

²⁰² Al-Ṭabarī, *Ġami' al-bayān 'an ta'wīl Āy al-Qur'an*, édition Mahmūd Muḥammad Šakir et Aḥmad Muḥammad Šakir, Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1971, vol. 2, p. 55. L'éditeur précise par ailleurs qu'il n'a pas trouvé d'explication au terme *māḍiyana*, n. 4, p. 55.

²⁰³ *Ġami' al-bayān* vol. 2, p. 56.

²⁰⁴ *Tārīḥ*, vol. 2, p. 52.

Pour expliquer cette opposition entre le feu et l'eau, al-Ṭabarī cite deux récits, dont le premier est dû à 'Umar b. Šabba :

قال أبو زيد عمر بن شبة: حدثني خالد بن يزيد الأرقط، قال: كان شبيب يعني لأمه، فيقال: قتل، فلا تقبل. قال: فقيل لها: إنه غرق فقبلت. وقالت: إني رأيت، حين ولدته، أنه خرج مني شهاب نار، فعلمت أنه لا يطفئه إلا الماء²⁰⁵.

Abū Zayd, 'Umar b. Šabba a dit : Ḥallād b. Yazīd al-Arqaṭ m'a rapporté que : On annonçait la mort de Šabīb à sa mère, en lui disant qu'il a été tué, mais elle ne voulait pas l'admettre. Mais lorsqu'on lui dit qu'il s'est noyé, elle l'accepta en ajoutant : Lorsque j'ai accouché de lui, j'ai vu en songe qu'un flambeau de feu était sorti de moi, j'ai alors compris que rien d'autre que l'eau ne l'étendrait.

Le rêve de la mère de Šabīb, dont al-Ṭabarī ne donne pas le nom, mais qui selon le récit d'al-Balāḍurī se prénomme Ġahīza [la Louve], joue ici le rôle d'une analepse. L'objectif en est d'expliquer a posteriori les exploits éclatants du commandant kharijite qui, telle *une étoile filante*, n'ont duré que deux ans, au cours desquels il a pu défaire avec la centaine de ses compagnons les nombreuses armées umayyades dont les soldats se comptaient par milliers.

Al-Ṭabarī cite une deuxième anecdote, où le rêve de la mère de Šabīb est bien plus détaillé :

... وقالت: إني رأيت فيما يرى النائم أنه خرج من قبلي شهاب، فتقرب يسطع، حتى بلغ السماء، وبلغ الآفاق كلها. فبينما هو كذلك، إذ وقع في ماء كثير جار، فخبأ. وقد ولدته في يومكم هذا الذي تهريقون فيه الدماء، وإني قد أولت رؤياي هذه أنني أرى ولدي هذا غلاما، أراه سيكون صاحب دماء يهريقها. وإني أرى أمره سيعلو ويعظم سريعا. قال: فكان أبوه يختلف به ويأمله إلى البادية، إلى أرض قومه، على ماء يدعى اللصف.²⁰⁶

... elle a dit : J'ai vu en songe qu'une comète sortit de devant moi, transperça et éclata – jusqu'à atteindre le ciel et tous les horizons. Soudain, elle tomba dans une eau courante grande et s'éteignit. Je lui ai donné naissance dans ce jour où vous faites couler du sang. J'ai interprété ma vision ainsi : J'ai vu que cet enfant serait un mâle qui fera couler beaucoup de sang. J'ai vu que sa réputation s'élèvera et deviendra vite puissante.

Et Farwa d'ajouter : Son père emmenait Šabīb avec sa mère dans le désert dans les terres de sa tribu, près d'une source qui se nommait al-Laṣaf.

Cette anecdote, due à Abū Miḥnaf, rapportant les propos de notre témoin kharijite, Farwa b. Laqīṭ, donne également quelques précisions sur la mère de Šabīb : C'était une captive adolescente d'une grande beauté, d'origine byzantine, achetée par le père de Šabīb en l'an 25 l'Hégire. Elle donna naissance à Šabīb le jour de la fête d'al-Aḏḥā.

²⁰⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 282.

²⁰⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 282.

Le rêve tel qu'il est rapporté ici par Farwa va au-delà de l'allusion dans l'anecdote précédente. Puisque, en plus de rapporter son rêve, la mère de Šabīb en propose elle-même une interprétation qui colle quasi littéralement au personnage de son fils et à ses exploits tout au long des deux années de son opposition aux armées umayyades. Nous y retrouvons le feu avec la comète ou l'étoile filante – *šihāb* – dont l'éclat est puissant mais éphémère ; le sang renvoyant aux nombreuses victimes tuées par Šabīb. L'eau est ajoutée par Farwa qui précise que Šabīb et sa mère séjournèrent dans le désert, près d'une source dite al-Laṣaf, dont la racine L-Ṣ-F renvoie à l'éclat²⁰⁷.

Mais avant de rapporter ces deux anecdotes relatant le rêve de la mère de Šabīb, al-Ṭabarī cite un autre récit, dû celui-ci à Abū Yazīd al-Saksakī, selon lequel, après qu'on a sorti le corps de Šabīb :

... فسمعت الناس يزعمون أنه شق بطنه، فأخرج قلبه، فكان مجتمعا، صلبا، كأنه صخرة، وأنه كان يضرب به الأرض، فيثب قامة إنسان. فقال سفيان: احمدا الله الذي أعانكم، فأصبح عسكرهم في ايدينا²⁰⁸.

... J'entendis les gens raconter que [Sufyān b. al-Abrad] lui [Šabīb] ouvrit le ventre, en sortit son cœur, qui était compact et dur comme un roc. Lorsqu'il le lançait sur le sol, il faisait un saut de la taille d'un homme. Alors Sufyān dit : Remerciez Dieu qui vous a aidés et fait en sorte que leur camp se retrouve entre nos mains.

Abū Yazīd al-Saksakī qui était le témoin de la première partie du récit, se transforme soudain en rapporteur de ce que racontaient les gens. C'est là la première fois où nous nous retrouvons avec un groupe, umayyade ici, en l'occurrence, qui ouvre le corps de l'un de ses ennemis. D'habitude, quand on s'empare d'un ennemi, on le décapite et on envoie la tête au calife, à un prince ou à un gouverneur, comme une forme de trophée. La description du cœur de Šabīb, dur comme un roc, renvoie sans doute à son héroïsme et à sa volonté sans faille.

Nous avons vu tout au long du récit des combats que les armées qui l'affrontaient traînaient des pieds, en dépit de leur nombre, à plusieurs reprises, il nous est dit qu'ils allaient à la bataille comme s'ils allaient à la mort. Šabīb est donc un homme invincible. D'ailleurs, cette invincibilité, est suggérée par un autre récit, rapporté par Abū Miḥnaf, qui laisse entendre que la mort de Šabīb n'était pas fortuite, mais qu'elle a été fomentée par un groupe de Kharijites qui, voulant venger les assassinats commis par lui contre les leurs, brisèrent le pont, ainsi les navires chavirèrent, ce qui fit peur au cheval de Šabīb qui sursauta et tomba dans l'eau ce qui fit noyer Šabīb²⁰⁹. Si la trahison est ici évoquée, reste toutefois une autre question : pourquoi les fidèles de Šabīb, dont notre témoin privilégié, Farwa b. Laqīṭ, faisait partie, n'intervinrent-ils pas pour tenter de le sauver de la noyade ?

²⁰⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 5, p. 4032.

²⁰⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 282.

²⁰⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 282.

4. L'attitude d'al-Ḥaḡḡāḡ pendant le conflit

Rappelons-nous qu'à la fin de l'année 75, al-Ṭabarī suspend le récit de la confrontation entre al-Muhallab et les Azraqites, pour annoncer l'apparition de Ṣāliḥ b. Mūsarriḥ, parti en pèlerinage, accompagné entre autres de « Ṣabīb, Suwayd, al-Buṭayn, et leurs semblables »²¹⁰. 'Abd al-Malik qui effectuait le pèlerinage, cette année, échappa à une tentative d'assassinat de la part de Ṣabīb. Dès son retour à Damas, il ordonna à al-Ḥaḡḡāḡ de les rechercher²¹¹.

Ce qui paraît étonnant, c'est que tout au long des deux années suivantes, al-Ḥaḡḡāḡ se limite à envoyer des commandants iraqiens qui seront successivement défaits par la petite armée de Ṣabīb. Même lorsque, en 76, Ṣabīb pousse la provocation jusqu'à pénétrer dans al-Kūfa, al-Ḥaḡḡāḡ reste barricadé dans son palais, sans oser l'affronter.

Plus encore, à la veille de la grande bataille qui oppose l'armée de Ṣabīb à celle de 'Attāb, conseillé par Zuhra b. Ḥawiyya, en 77, et qui se termine à son tour par la défaite de l'armée régulière, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît comme détaché de ce qui se passe autour de lui. Al-Ṭabarī cite une lettre que le gouverneur d'Iraq envoie au calife :

أما بعد، فإنني أخبر أمير المؤمنين، أكرمه الله، أن شببياً قد شارف المدائن، وإنما يريد الكوفة. وقد عجز أهل الكوفة عن قتاله في مواطن كثيرة، في كلها يقتل أمراءهم، ويفل جنودهم. فإن رأى أمير المؤمنين أن يبعث إلى أهل الشام، فيقاتلوا عدوهم، ويأكلوا بلادهم، فليفعل، والسلام²¹².

Bref, j'informe le commandeur des croyants, que Dieu le bénisse, que Ṣabīb s'est approché d'al-Madā'in, mais ce qu'il vise c'est al-Kūfa, dont les hommes ont été impuissants à le combattre lors de nombreuses batailles. Dans chacune d'elles, il tue leurs commandants et détruit leurs armées. Si le commandeur des croyants considère à propos l'envoi des Syriens pour combattre l'ennemi des Iraquiens et tirer profit de leur territoire, qu'il le fasse. Paix.

Or, non seulement al-Ḥaḡḡāḡ a été envoyé en Iraq, pour soutenir al-Muhallab contre les Azraqites – c'est ce qu'il déclare lui-même lors de son célèbre discours d'entrée à al-Kūfa en 75 –, mais ordre lui a été donné expressément par le calife de pourchasser les nouveaux rebelles Kharijites. Cependant, dans cette lettre, il impute clairement les multiples défaites à ses armées, à l'incompétence et à la lâcheté des Iraquiens, tout en s'excluant lui-même de toute responsabilité dans ces défaites, en tant que gouverneur de la province. Les multiples menaces et insultes qu'il adresse

²¹⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 215.

²¹¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 215.

²¹² *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 258-259.

aux Iraquiens vont également dans le même sens. Mais elles atteignent l'extrême lorsqu'il leur dit d'aller « rejoindre les chrétiens et les juifs ».

Dès lors le récit de l'entrée de Šabīb dans al-Kūfa en 76 ne peut être lu que comme une mise à nue de la lâcheté d'al-Ḥaḡḡāḡ, lui-même, qui se barricade dans son palais et n'ose pas affronter son ennemi Kharijite. Celui-ci, comme nous l'avons vu, reprenant à son compte les vers de Ḥassān b. Ṭābit, le traite de restes de Ṭamūd et d'esclave.

Ce qui étonnant, c'est que le calife umayyade ne relève pas le manque de responsabilité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Al-Ṭabarī nous dit qu'à la réception de sa missive, 'Abd al-Malik lui envoya Sufyān b. al-Abrad à la tête de 4000 hommes et Ḥabīb b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥakamī à la tête de 2000²¹³.

Un autre exemple tout aussi significatif, quant à l'attitude d'al-Ḥaḡḡāḡ se lit dans le cas de Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa, dont al-Ṭabarī présente trois récits de sa mise à mort par Šabīb :

قال عمر بن شبة: قال أبو عبيدة: كان محمد بن موسى مع عمر بن عبيد الله بن معمر بفارس، وشهد معه قتال أبي فديك، وكان على ميمنته، وشهر بالنجدة وشدة البأس، وزوجه عمر بن عبيد الله بن معمر ابنته أم عثمان. وكانت أخته تحت عبد الملك بن مروان، فولاه سجستان. فمر بالكوفة، وبها الحجاج بن يوسف. فقيل للحجاج: إن صار هذا إلى سجستان، مع نجدته، وصهره لعبد الملك، فلجأ إليه أحد ممن تطلب منعك منه. قال: فما الحيلة؟ قيل: تأتيه، وتسلم عليه، وتذكر نجدته وبأسه، وأن شبيبا في طريقه، وأنه قد أعياك، وأنت ترجو أن يريح الله منه على يده، فيكون له ذكر ذلك وشهرته. ففعل. فعدل إليه محمد بن موسى بن طلحة بن عبيد الله. فواقعه شبيب. فقال له شبيب: إني قد علمت خداع الحجاج. وإنما اغتريك ووقى بك نفسه. وكأني بأصحابك، لو قد التقت حلقتنا البطان قد أسلموك، فصرعت مصرع أصحابك. فأطعني، وانطلق لشأنك. فإني أنفس بك عن الموت. فأبى محمد بن موسى، فبارزه شبيب، فقتله²¹⁴.

Selon 'Umar b. Šabba, Abū 'Ubayda a dit : Muḥammad b. Mūsā était avec 'Umar b. 'Ubaydullāh b. Ma'mar en Perse. Il assista avec lui au combat contre Abū Fudayk ; c'est lui qui avait en charge le flanc droit de l'armée. Il était connu pour son courage et pour sa combativité. 'Umar b. 'Ubaydullāh lui donna sa sœur Umm 'Uṭmān. Par ailleurs, la sœur Muḥammad b. Mūsā était mariée à 'Abd al-Malik b. Marwān, qui le nomma gouverneur du Siḡistān. Lorsqu'il passa par al-Kūfa, sous l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, certains dirent à ce dernier : Si Muḥammad arrive au Siḡistān avec sa puissance et son alliance avec 'Abd al-Malik, et que quelqu'un que tu recherches se réfugie auprès de lui, il t'empêchera de l'atteindre. – Quelle est donc la solution ?, dit Al-Ḥaḡḡāḡ. – Tu vas à sa rencontre et tu le salues, lui suggéra-t-on. Puis tu loues sa puissance et sa grande

²¹³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 259.

²¹⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 248.

pugnacité, tu lui rappelles que Šabīb est sur son chemin, qu'il t'a épuisé et que tu espères que Dieu fasse que les musulmans en soient débarrassés grâce à lui et qu'ainsi il recueillerait la réputation et la célébrité d'un tel acte. Ce que fit al-Ḥağğāğ. Quand Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa alla à la rencontre de Šabīb, celui-ci lui dit : Je connais les ruses d'al-Ḥağğāğ, il t'as dupé et s'est servi de toi pour se protéger lui-même. Il m'est avis que tes compagnons lorsque nos deux armées se feront face t'abandonneront. Tu seras assassiné comme ceux qui t'ont devancé. Suis mon conseil et pars à tes propres affaires. Tu m'es trop précieux pour te voir mort. Mais Muḥammad b. Mūsā refusa. Alors Šabīb l'affronta en duel et le tua.

Dans ce récit, nous pouvons tirer quatre remarques :

- La stature de grand chef militaire de Muḥammad b. Mūsā, petit-fils du compagnon et parent du Prophète, Ṭalḥa b. 'Ubaydullāh. Le récit ne nous dit pas laquelle de ses sœurs était l'épouse du calife.
- Plus important : la crainte que sa position privilégiée auprès de celui-ci et cette même stature militaire inspirent à al-Ḥağğāğ. Le gouverneur d'Iraq apparaît ici plus préoccupé par sa propre position que par la guerre contre les Kharijites. Le *ḥabar* ne nous dit pas non plus qui a soufflé ces craintes à al-Ḥağğāğ, qui finit par les trouver pertinentes. Son objectif apparaît dès lors d'éliminer ce concurrent qui risque de lui faire de l'ombre auprès du calife, son souhait caché – ou de celui qui l'a conseillé – est que Šabīb en finisse avec Muḥammad.
- L'infatuation de Muḥammad b. Ṭalḥa qui se laisse facilement convaincre par les éloges d'al-Ḥağğāğ et décide d'affronter Šabīb, pour recueillir plus de prestige.
- La rencontre entre Šabīb et Muḥammad met en scène la noblesse d'âme de Šabīb qui, conscient des fourberies d'al-Ḥağğāğ tente de dissuader Muḥammad b. Mūsā de le combattre et lui montre clairement qu'il est manipulé par al-Ḥağğāğ, qui veut se servir de lui pour se protéger lui-même. Mais le refus de Muḥammad d'écouter les conseils de Šabīb finit par lui coûter la vie.

Dans la deuxième version, anonyme²¹⁵, les trois protagonistes – Muḥammad b. Mūsā, al-Ḥağğāğ et Šabīb – ne se rencontrent pas, les échanges entre eux se font par courrier. De nouveau, Šabīb met en garde Muḥammad en lui disant : « Tu es un homme trompé. Al-Ḥağğāğ se sert de toi pour se protéger [de moi]. » Nous y apprenons que Muḥammad et Šabīb étaient voisins à al-Kūfa et que Šabīb, par respect pour ce voisinage, refuse de le combattre et lui envoie successivement ses lieutenants al-Buṭayn, puis Qa'nab. Mais Muḥammad refuse d'affronter qui que ce soit d'autre que Šabīb. Ce dernier le tue et se charge de l'enterrer, « puis il rachète son butin et l'envoie à la famille

²¹⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 247.

de Muḥammad, s'excuse auprès de ses propres compagnons. C'était mon voisin à al-Kūfa. Et j'ai le droit de donner mon butin aux apostats, *ahl-al-rida*²¹⁶.

Nous avons donc ici trois comportements moraux : la noblesse infatuée qui aveugle Muḥammad b. Mūsā et le conduit à sa propre perte ; la vraie noblesse d'âme de Šabīb qui, sachant qu'il allait le vaincre, le met en garde, en vain, contre son propre aveuglement. Enfin, la rouerie et la lâcheté d'al-Ḥaḡḡāḡ : peu préoccupé par la protection de la province, ce qui lui importe c'est de se débarrasser d'un concurrent gênant auprès du calife. Poussant Muḥammad b. Mūsā à affronter Šabīb, ce qu'il escompte c'est moins que ce dernier en finisse avec le chef des Šufriyya, que de périr dans l'affrontement.

Il fallait donc remettre les horloges à l'heure, placer al-Ḥaḡḡāḡ face à ses propres lâchetés et à ses responsabilités, puisque même le calife en personne ne semble pas s'en rendre compte. Al-Ṭabarī situe cette mise au point éclairante quant au personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ lors de la deuxième entrée de Šabīb dans al-Kūfa, en 77 de l'Hégire. C'est la première et unique fois qu'al-Ḥaḡḡāḡ prendra la tête des armées pour lui faire face.

Al-Ṭabarī commence par un récit de Hišām b. al-Kalbī, d'après Abū Miḥnaf, citant un témoin Mūsā b. Siwār : Šabīb arrive à al-Madā'in et envoie des émissaires auprès de Muṭarrif b. al-Muḡīra pour le convaincre de rejoindre son mouvement. Mais celui-ci après plusieurs jours conclut à l'entente impossible avec les Kharijites. Il envoie à al-Ḥaḡḡāḡ l'information de l'endroit où se trouvent les Šufriyya. Pour sa part, Šabīb déçu d'avoir perdu quatre jours en l'attente de la réponse de Muṭarrif, se décide à prendre de nouveau la direction d'al-Kūfa. Il s'arrête à Hammām 'Umar, puis à Hammām A'yan. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dépêche al-Ḥārīt b. Abī Zur'a à la tête de mille hommes. Šabīb traverse le pont et tue al-Ḥārīt, dont les hommes se réfugient dans al-Kūfa. Šabīb, pour sa part, s'installe à al-Sabaḥa près d'al-Kūfa et y construit une mosquée qui, selon al-Ṭabarī, existait encore à son époque.

Au troisième jour, la confrontation entre Šabīb et al-Ḥaḡḡāḡ paraissait inévitable²¹⁷. Mais le gouverneur d'Iraq pense encore pouvoir se défaire de lui en envoyant successivement deux de ses serviteurs, Abū al-Ward puis Ṭahmān, déguisés dans ses propres vêtements. Et à chaque fois Šabīb abat le mawlā en disant : « S'il c'est al-Ḥaḡḡāḡ, je vous en ai débarrassés. »²¹⁸

Soutenu par l'armée syrienne dépêchée par le calife, al-Ḥaḡḡāḡ installé sur une chaise qu'il faisait progresser, parvient à tenir tête aux 600 Kharijites ; la bataille est très violente : Mūsād le frère de Šabīb ainsi que sa femme Ġazāla sont parmi les victimes. Šabīb traverse le pont et prend la fuite avec la poignée d'hommes qui ont réchappé²¹⁹.

²¹⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 248.

²¹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 269.

²¹⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 269.

²¹⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 271-272.

Nous avons résumé ici quelques détails du long *ḥabar* de Hišām, d’après Abū Miḥnaf, qui s’appuie sur des témoins des deux camps (267-272). Le récit apparaît presque neutre, en dehors de deux indications : la première est que Šabīb construit une mosquée près d’al-Kūfa, ainsi que des huttes en roseaux par ses hommes, puis se repose pendant trois jours, ce qui est contraire à sa grande mobilité habituelle ; la seconde est le fait qu’al-Ḥaḡḡāḡ espère encore éviter la confrontation et envoie deux de ses *mawālī* combattre à sa place.

Mais, de nouveau, al-Ṭabarī, dont l’issue de la bataille au profit d’al-Ḥaḡḡāḡ lui paraît incompréhensible, avance un long récit de cinq pages dû à ‘Umar b. Šabba qui donne un point de vue inédit et hautement significatif sur le gouverneur d’Iraq. L’importance de ce récit ne réside pas seulement dans l’espace qui lui est dévolu (près de 5 pages). Le célèbre transmetteur multiplie à son tour les points de vue – Kharijites et Ḥaḡḡāḡ – pour nous dépeindre d’une part la perspicacité et le courage de Qutayba b. Muslim – futur conquérant et bras droit d’al-Ḥaḡḡāḡ – qui brave la peur, place le gouverneur d’Iraq au pied du mur, en lui disant la vérité qui a échappé au calife et qui semblait manquer à al-Ṭabarī dans la longue recension d’Abū Miḥnaf :

وقد قيل في قتال الحجاج شيبا بالكوفة ما ذكره عمر بن شبة، قال: حدثني عبد الله بن المغيرة بن عطية، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا مزاحم بن زفر بن جساس التيمي، قال: لما فض شبيب كتائب الحجاج، أذن لنا، فدخلنا عليه في مجلسه الذي يبني فيه، وهو على سرير عليه لحاف. فقال: إني دعوتكم لأمر فيه أمان ونظر. فأشيروا علي. إن هذا الرجل قد تبجح بحبوتكم، ودخل حريمكم، وقتل مقاتلتكم. فأشيروا علي. فأطرقوا، وفصل رجل من الصف بكرسيه، فقال: إن أذن لي الأمير، تكلمت. فقال: تكلم. فقال: إن الأمير، والله، ما راقب الله، ولا حفظ أمير المؤمنين، ولا نصح للرعية. ثم جلس بكرسيه في الصف. قال: وإذا هو قتيبة. قال: فغضب الحجاج، وألقى للحاف، ودلى قدميه من السرير، كأني أنظر إليهما. فقال: من المتكلم؟ قال: فخرج قتيبة بكرسيه من الصف، فأعاد الكلام. قال: فما الرأي؟ قال: أن تخرج إليه، فتحاكمه. قال: فارتد لي معسكرا، ثم اغد إلي. قال: فخرجنا نلعن عنبسة بن سعيد، وكان كلم الحجاج في قتيبة، فجعله من أصحابه. فلما أصبحنا، وقد أوصينا جمعا، غدونا في السلاح. فصلى الحجاج الصبح، ثم دخل. فجعل رسوله يخرج ساعة بعد ساعة، فيقول: أجا بعد؟ أجا بعد؟ ولا ندري من يريد. وقد أفعمت المقصورة بالناس. فخرج الرسول، فقال: أجا بعد؟ وإذا قتيبة يمشي في المسجد، عليه قباء هروي أصفر، وعمامة خز أحمر، متقلدا سيفا عريضا، قصير الحمايل، كأنه في إبطه، قد أدخل بركة قبائه في منطقتة، والدرع يصفق ساقيه. ففتح له الباب، فدخل، ولم يحجب. فلبث طويلا، ثم خرج، وأخرج معه لواء منشورا. فصلى الحجاج ركعتين، ثم قام، فتكلم. وأخرج اللواء من باب الفيل. وخرج الحجاج يتبعه. فإذا بالباب بغلة شقراء، غراء، محجلة، فركبها. وعارضه الوصفاء بالدواب، فأبى غيرها. وركب الناس. وركب قتيبة فرسا أغر، محجلا، كميتا، كأنه في سرجه رمانة، من عظم السرج. فأخذ في طريق دار السقاية، حتى خرج إلى

السبخة، وبها عسكر شيبب. وذلك يوم الأربعاء. فتواقفوا، ثم غدوا يوم الخميس للقتال، ثم غادوهم يوم الجمعة. فلما كان وقت الصلاة، انهزمت الخوارج²²⁰.

On a raconté aussi sur le combat entre al-Ḥaḡḡāḡ et Šabīb dans al-Kūfa ce que rapporte ‘Umar b. Šabba, selon lequel : ‘Abdullāh b. al-Muḡīra b. ‘Aṭiyya a dit : Mon père m’a dit : Muzāḥim b. Zufar b. Ḡassās al-Taymī a dit : Lorsque Šabīb défit les détachements d’al-Ḥaḡḡāḡ, celui-ci nous reçut dans la pièce où il dormait, installé sur son lit avec une couverture. Il nous tint le propos suivant : Je vous ai convoqués pour une affaire qui concerne notre sécurité et nécessite réflexion. Alors donnez-moi vos conseils. Car cet homme a pris ses aises dans vos biens, il a pénétré dans vos endroits les plus interdits et tué vos combattants. Donnez-moi donc vos conseils. L’assistance se tut. Soudain un homme sortit du rang, assis sur sa chaise, et dit : Si le gouverneur me permet de parler ? – Parle ! – Par Dieu, le gouverneur n’a pas suivi les recommandations de Dieu, ni n’a protégé les [biens] du commandeur des croyants, ni n’a été de bon conseil pour ses administrés. Puis il se rassit dans le rang. Il s’agissait en fait de Qutayba [b. Muslim].

Al-Ḥaḡḡāḡ, furieux, jeta sa couverture et fit pendre ses jambes de son lit – c’est comme si je les voyais encore – et il dit : Qui a parlé ? Qutayba, toujours sur sa chaise, sortit du rang et répéta son propos. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Et quelle est donc la solution ? – Que tu sortes [à la rencontre de Šabīb] et tu l’affrontes par les armes. – Dans ce cas, trouve-moi un endroit pour établir mon camp et reviens me voir demain.

Nous sortîmes en maudissant ‘Anbasa b. Sa’īd, qui avait présenté Qutayba à al-Ḥaḡḡāḡ qui en fit l’un de ses compagnons. Le lendemain, alors que nous avons tous fait nos testaments, nous portâmes les armes. Al-Ḥaḡḡāḡ dirigea la prière du matin, puis retourna chez lui. Son messenger, sortait de temps à autre en demandant : Est-il arrivé ? Est-il arrivé ? Nous ne savions de qui il s’agissait, alors que l’endroit était rempli de gens. De nouveau le message sortit et demanda : Est-il arrivé ? Quand soudain Qutayba fit son apparition dans la mosquée, portant une tunique jaune d’Hérat, un turban rouge, ceint d’une large épée aux courtes bandoulières, de sorte qu’elle lui collait presque à l’aisselle. Il avait rentré le bout de son sa tunique dans sa ceinture, tandis que son bouclier lui frappait les jambes. On lui ouvrit la porte, il entra, sans attendre. Il resta un long moment à l’intérieur, avant de sortir, portant un étendard déployé. Puis al-Ḥaḡḡāḡ fit une prière de deux *rak’a*, se leva et parla. L’étendard fut

²²⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 272-273.

sorti par la porte d'al-fīl, suivi par al-Ḥaġġāġ. Devant la porte, il y avait une mule avec une tache blanche au front et des pattes blanches aussi blonde, qu'il chevaucha. Ses serviteurs lui présentèrent d'autres montures, mais il les refusa toutes, sauf celle-là. Les hommes chevauchèrent, Qutayba monta sur un cheval bai, avec une tache blanche au front et aux pattes également blanches ; sa selle était si grande, qu'il paraissait comme une grenade à l'intérieur. Il prit le chemin de Dār al-Siqāya jusqu'à sortir à al-Sabaḥa, où se trouvait le camp de Šabīb. C'était un mercredi. Les deux armées se firent face, puis retournèrent le jeudi pour le combat, puis de nouveau le vendredi. A l'heure de la prière les Kharijites étaient défaits²²¹.

Ce récit jette un éclairage nouveau sur l'attitude d'al-Ḥaġġāġ face au conflit avec les Kharijites. Tout comme dans le courrier qu'il a envoyé au calife, il se présente comme s'il n'était pas partie prenante de ce conflit. Lorsqu'il s'adresse aux Iraquiens qu'il autorise à venir le voir, il ne s'inclut pas dans les dévastations causées en Iraq par les hommes de Šabīb. On dirait qu'il s'agit d'un observateur neutre qui regarde de loin ce qui se passe et qui reproche aux Iraquiens leurs lâchetés successives.

Notons avant d'aller plus loin que ce récit de 'Umar b. Šabba ne s'intéresse qu'accessoirement à l'issue de la bataille qui opposera al-Ḥaġġāġ à Šabīb. Sur l'ensemble du récit, ce sont à peine deux lignes qui donnent directement la défaite kharijite. L'élément nouveau ici est l'apparition d'un homme qui sort littéralement du rang – *wa-faṣal^a raġul^{um} min al-ṣaff bikursiyyih* – et dit sa vérité à al-Ḥaġġāġ. Il s'agit du futur grand commandant qui a conquis de nombreuses provinces orientales : Qutayba b. Muslim al-Bāhilī, dont nous notons ici le suspense créé autour de son personnage par le narrateur, qui ne nous donne son nom que trois lignes plus bas – *wa-idā huwa Qutayba*.

Une autre indication intéressante est donnée à propos de son introduction de auprès d'al-Ḥaġġāġ – grâce à son compagnon, le prince umayyade 'Anbasa b. Sa'īd b. al-'Āṣ – est suivie de malédictions à ce dernier, pour cette intervention-là. En effet, l'arrivée de Qutayba b. Muslim dans le cercle rapproché du gouverneur crée une rupture grave dans la routine de la cour de ce dernier : par son audace, le futur conquérant de l'Est constitue un danger, non seulement par sa défiance vis-à-vis d'al-Ḥaġġāġ, mais surtout pour la vie de ses courtisans qui, nous dit le témoin, Muzāḥim, firent leurs testaments, assurés de mourir dans cette confrontation ultime face à Šabīb.

La séance qui ouvre le récit rappelle par bien des aspects l'entrée d'al-Ḥaġġāġ dans al-Kūfa. On est devant à une mise en scène de théâtre où ce dernier est installé sur son estrade – à la différence qu'ici nous n'avons plus la rudesse bédouine et guerrière des débuts, mais un lit sur

²²¹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 272-273.

lequel il dormait, alors que le danger guette sa province. Il entonne son monologue insultant aux notables d'al-Kūfa. La convocation des notables avait-elle pour raison de leur demander conseil quant à l'attitude à adopter face à Šabīb ? On ne peut qu'en douter. La réponse à laquelle il était habitué était le silence de son auditoire dont le narrateur nous dit – *fa-atraqa* – qui dénote une attitude humble et soumise. La réaction de Qutayba rompt le cérémonial habituel : il se détache du troupeau silencieux et soumis, avant de dire ce qu'il pense à al-Ḥaḡḡāḡ qui en prend ombrage. Notons la description comique, dont l'objectif est d'ajouter à la véridicité du témoignage, à propos de la réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, aussitôt après avoir entendu les propos de Qutayba, rejette sa couverture, fait pendre ses jambes de son lit. Et le narrateur d'ajouter : « c'est comme si je les voyais maintenant ».

L'importance du personnage de Qutayba est primordiale ici, puisque le même jeu de suspense créé auparavant autour de lui, se renouvelle le lendemain, quand le messager d'al-Ḥaḡḡāḡ sortait et interrogeait l'assistance : Est-il arrivé ? Est-il arrivé ? Le narrateur nous dit, « alors que nous ne savions pas de qui il s'agissait ». Le lecteur, à n'en pas douter l'aura su bien avant lui, puisque son arrivée était attendue par al-Ḥaḡḡāḡ *pour transformer en actes les paroles* tenues la veille.

La description détaillée que le narrateur fait de Qutayba vise à lui attribuer le premier rôle dans la victoire sur les Kharijites. Alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ est présenté dans son lit, à l'endroit où il reçoit ses visiteurs, signe d'une forme de passivité, Qutayba est dépeint comme quelqu'un qui prend à cœur le combat à venir, qui est préoccupé par le destin de la communauté et par la loyauté au calife, éléments qui manquent selon lui au gouverneur. Le turban rouge qu'al-Ḥaḡḡāḡ portait lors de son entrée à al-Kūfa est porté maintenant par Qutayba, dont la description détaillée de la tenue et des armes souligne qu'il est prêt à affronter l'ennemi. De plus, c'est lui qui porte l'étendard déployé... suivi par al-Ḥaḡḡāḡ. Et alors que ce dernier chevauche une mule, Qutayba est sur un cheval avec les mêmes caractéristiques – *aḡarr* et *muḡaḡḡal*. Enfin, le narrateur oublie totalement al-Ḥaḡḡāḡ pour ne plus s'intéresser qu'à Qutayba, à la fin du récit. Le récit de 'Umar b. Šabba est centré comme, nous venons de le voir, sur la confrontation entre Qutayba et al-Ḥaḡḡāḡ. C'est le point nodal autour duquel il centre ses différentes versions. Voici la seconde :

قال أبو زيد: حدثني خالد بن يزيد، قال: حدثنا الحجاج بن قتيبة، قال: جاء شبيب، وقد بعث إليه الحجاج أميراً فقتله، ثم آخر فقتله، أحدهما أعين صاحب حمام أعين. قال: فجاء، حتى دخل الكوفة، ومعه غزالة، وقد كانت نذرت أن تصلي في مسجد الكوفة ركعتين، تقرأ فيهما البقرة وآل عمران. قال: ففعلت. قال: واتخذ شبيب في عسكره أخصاصا. فقام الحجاج فقال: لا أراكم تناصحون في قتال هؤلاء القوم، يا أهل العراق. وأنا كاتب إلى أمير المؤمنين، ليمدني بأهل الشام. قال: فقام قتيبة، فقال: إنك لم تتصح لله، ولا لأمير المؤمنين في قتالهم.

قال عمر بن شبة: قال خالد: فحدثني محمد بن حفص بن موسى بن عبيد الله بن معمر بن عثمان التميمي أن الحجاج خنق قتيبة بعمامته خنقا شديدا²²².

Selon Abū Zayd [‘Umar b. Šabba] : Khallād b. Yazīd a dit : al-Ḥaġġāġ b. Qutayba a dit : Šabīb arriva [aux portes d’al-Kūfa], alors qu’al-Ḥaġġāġ lui avait envoyé un commandant qu’il tua, puis un autre qu’il tua également, l’un d’eux étant A’yan, le propriétaire de Ḥammām A’yan. Puis Šabīb entra dans al-Kūfa, accompagné de Ġazāla [son épouse], qui avait fait la promesse d’effectuer deux *rak’a* dans la grande mosquée, où elle réciterait les surats de la Vache de la Famille de ‘Imrān. Ce qu’elle fit. Entretemps, Šabīb établit dans son camp des huttes de roseaux. Al-Ḥaġġāġ se leva et dit : Je pense que vous n’êtes pas de bon conseil dans le combat contre ces gens là, ô Iraquiens. Je vais écrire au commandeur des croyants pour qu’il m’envoie les Syriens. Alors Qutayba se leva et dit : Par Dieu, Tu n’as été de bon conseil ni pour Dieu ni pour le commandeur des Croyants dans leur combat.

‘Umar b. Šabba a dit : Khallād a dit : Muḥammad b. Ḥafṣ b. Mūsā b. ‘Ubaydullāh b. Ma’mar b. ‘Uṭmān al-Tamīmī m’a rapporté qu’al-Ḥaġġāġ à étranglé violemment Qutayba avec son turban.

Nous sommes ici du côté d’al-Ḥaġġāġ. Le narrateur nous rapporte d’une part les grands exploits de Šabīb qui pousse la provocation jusqu’à permettre à sa femme Ġazāla de prier dans la grande mosquée d’al-Kūfa, en y récitant les deux surats les plus longues du Coran, alors qu’al-Ḥaġġāġ n’ose rien faire contre lui. D’autres auteurs broderont sur cette scène pour souligner la lâcheté d’al-Ḥaġġāġ, alors que le récit d’Ibn Šabba ne fait que la suggérer. Nous verrons dans le chapitre consacré à la poésie que ‘Imrān b. Ḥiṭṭān, s’appuyant sur cette opposition entre l’homme et la femme, composera quatre vers devenus célèbres dans la littérature arabe pour symboliser la poltronnerie d’al-Ḥaġġāġ. Un deuxième élément suggéré par ce récit est le fait que Šabīb se fait construire des huttes en roseaux comme pour s’y installer, ce qui sera l’une des causes de sa défaite.

Mais l’élément le plus important ici est de nouveau l’échange entre Qutayba et al-Ḥaġġāġ. Le futur commandant des conquêtes à l’Est de l’empire est le seul à oser défier son gouverneur et lui rappeler qu’il n’a pas été honnête vis-à-vis de sa mission envers Dieu et le calife. Ce qui est une allusion à la lettre que nous avons évoquée plus haut, où al-Ḥaġġāġ se décharge de toute la responsabilité des défaites sur les Iraquiens. Qutayba lui signifie que c’est lui, al-Ḥaġġāġ, qui en porte toutes les conséquences. D’où l’adjonction du court *ḥabar* où al-Ḥaġġāġ, n’ayant pas pu l’empêcher de parler, veut le faire taire une fois pour toutes, en l’étranglant avec son turban. Nous noterons dès l’abord que ce qui importe ici c’est moins l’affrontement entre l’armée d’al-Ḥaġġāġ et

²²² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 273.

celle de Šabīb expédié en une phrase – « Quand ce fut l’heure de la prière, les Kharijites furent défaits » – que celui entre al-Hajjan et Qutayba.

‘Umar b. Šabba – tout comme al-Ṭabarī qui le cite – semble ne pas se satisfaire de tous ces détails sur les échanges entre le gouverneur et son lieutenant et rajoute une troisième anecdote, dont la première partie traite de nouveau de leur échange :

ثم رجع الحديث إلى حديث الحجاج وقتيبة. قال: فقال: وكيف ذلك قال: تبعث الرجل الشريف، وتبعث معه رعا من الناس، فينهزمون عنه، ويستحي، فيقاتل حتى يقتل. قال: فما الرأي؟ قال: أن تخرج بنفسك، ويخرج معك نظراؤك، فيؤاسونك بأنفسهم. قال: فلعله من ثم. وقال الحجاج: والله لأبرزن له غدا. فلما كان الغد، حضر الناس. فقال قتيبة: اذكر يمينك أصلح الله الأمير. فلعنوه أيضا. وقال الحجاج: اخرج، فارتد لي معسكرا. فذهب، وتهيا هو وأصحابه، فخرجوا. فأتى على موضع فيه بعض القدر، موضع كناسة. فقال: ألقوا لي ها هنا. فقيل: إن الموضع قذر. فقال: ما تدعونني إليه أقذر. الأرض تحته طيبة، والسماء فوقه طيبة. قال: فنزل وصف الناس²²³.

Revenons au récit du dialogue entre al-Ḥaḡḡāḡ et Qutayba. Al-Ḥaḡḡāḡ lui demanda : Et comment donc ? – Tu envoies des commandants de qualité, accompagnés de la lie, qui prend la fuite, et les laisse combattre par respect jusqu’à la mort, lui répondit Qutayba – Que faire donc ? – Tu dois sortir [à la rencontre de Šabīb] toi-même, accompagné de tes semblables, qui te soutiendront. Ceux qui étaient présents maudirent Qutayba. Et al-Ḥaḡḡāḡ déclara : Par Dieu, je l’affronterai demain. Le lendemain, les gens arrivèrent, et Qutayba lui dit : Souviens-toi de ta promesse, Dieu assiste le gouverneur ! Et l’assistance le maudit de nouveau. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Va me chercher un endroit pour établir mon camp. Puis, accompagné de ses lieutenants, il alla se préparer et sortit. Il arriva à un endroit où il y avait des immondices – un dépotoir – et dit : Installons-nous ici. – L’endroit est sale, lui fit-on remarquer. Ce à quoi vous m’invitez est encore plus sale. Ici la terre est douce, le ciel au-dessus est doux. Il descendit [de sa monture] et aligna les soldats...

La confrontation entre Qutayba b. Muslim et al-Ḥaḡḡāḡ souligne de nouveau de courage du premier, qui, cette fois, précise à son gouverneur que c’est lui-même qui doit affronter les Kharijites. Notons que le lendemain, Qutayba craignant qu’al-Ḥaḡḡāḡ revienne sur ce qu’il avait dit la veille, lui rappelle son engagement de sortir à la rencontre de Šabīb. Par ailleurs, la peur que cette sortie inspire aux gens présents est soulignée à deux reprises par les insultes qu’ils déversent sur Qutayba.

²²³ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 273-274.

Les compagnons d'al-Ḥaḡḡāḡ tout comme leur chef sont mis le dos au mur, ils n'ont plus d'autre issue que de sortir affronter Šabīb, alors que par le passé tout comme lui, ils évitaient une telle situation, en envoyant d'autres personnes combattre à leur place. C'est ce que signifie l'endroit choisi par al-Ḥaḡḡāḡ pour la confrontation : un endroit sale. Mais face à son destin – *qadar* ou *qadir* –, al-Ḥaḡḡāḡ ne peut échapper à la honte de la fuite, où à se cacher. De nouveau, il venait de rejeter la honte sur les autres et non sur lui-même. « Ce à quoi vous m'invitez est encore plus immonde ».

La défaite de l'armée de Šabīb apparaît dès lors, non comme un exploit d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais, à suivre le récit de 'Umar b. Šabba, c'est grâce à Qutayba b. Muslim que l'armée régulière peut donc se défaire des Šufriyya qui, non contents de multiplier les victoires, avaient poussé la provocation jusqu'à entrer à al-Kūfa et assiéger son puissant gouverneur, qui apparaît ainsi comme un commandant de peu de qualités. Nous verrons comment al-Balāḡurī pour sa part et d'autres auteurs ont élaboré sur cette opposition pour en faire un piètre chef militaire, lâche par-dessus tout. Ceci étant, le récit de 'Umar b. Šabba, comparé à celui d'Abū Miḡnaf, pose un problème. Selon Abū Miḡnaf, la lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ au calife, lui relatant les nombreuses défaites des Iraquiens et lui demandant de lui envoyer des soldats syriens, a lieu avant la deuxième entrée de Šabīb dans al-Kūfa²²⁴. Et c'est grâce à ces derniers – qu'al-Ḥaḡḡāḡ désigne comme étant les hommes « qui savent écouter et obéir », c'est-à-dire tout le contraire des turbulents et lâches Iraquiens –, qu'il parvient à défaire Šabīb. Il est vrai que les courriers entre le gouverneur et son calife sont nombreux. Mais celui-ci insiste sur le soutien des Syriens. Faut-il y lire la volonté de 'Umar b. Šabba ou de son transmetteur de souligner la manière dont al-Ḥaḡḡāḡ veut se défaire sur les Iraquiens pour les nombreuses défaites ? Et donc la mise au point que lui impose Qutayba b. Muslim ?

5. Caractérisation politico-religieuse du conflit

Pour terminer cette étude, il nous semble utile de nous arrêter sur une question qui parcourt l'ensemble du récit d'al-Ṭabarī et qui constitue le prolongement logique de sa mise en intrigue, dont nous avons vu qu'elle renvoie implicitement au verset coranique : « Que de fois un petit groupe n'en a-t-il pas vaincu un grand, par la permission de Dieu ! »²²⁵

Pourquoi les Kharijites perdent-ils face aux armées d'al-Ḥaḡḡāḡ, renversant les termes de ce verset ? Autrement dit, dans quelle mesure leur soulèvement coïncide-t-il avec l'islam « immaculé » qu'ils revendiquaient depuis leur première opposition au *taḡkīm* « arbitrage » accepté par 'Alī b. Abī Ṭālib ?

²²⁴ *Tārīḡ*, vol. 6, p. 258.

²²⁵ Coran II, 249.

Nous avons relevé plus haut que, dans l'organisation de son récit, al-Ṭabarī s'appuie scrupuleusement sur la technique que nous avons appelée dialectique, et qui offre au lecteur les points de vue des deux groupes en présence, portés par les témoins de leur propre camp. L'auteur maintient tout au long de sa narration une grande neutralité. Seuls les propos des témoins font pencher la balance en faveur de l'une ou l'autre partie, en renvoyant à la valeur exemplaire de leurs comptes-rendus.

Au début de son récit, l'auteur nous rapporte les causes du soulèvement des Ṣufriyya, en citant un long discours de leur premier chef, Ṣāliḥ b. Mūsāriḥ qui stigmatise les Umayyades décrits comme « les chefs de l'égarement, les iniques, responsables de l'injustice qui s'est répandue, de l'équité qui a disparu. Les comportements de leurs gouverneurs contre la population ne font qu'augmenter en arrogance et en surenchère »²²⁶. Ce que confirme Ṣabīb quelques paragraphes plus loin, en évoquant lui aussi la Sunna qui dépérissait²²⁷.

Si leur soulèvement apparaît légitime au début, c'est sans doute en raison de leur éloignement de l'idéal qu'ils revendiquaient qu'ils ont perdu face à al-Ḥaḡḡāḡ. C'est ce qu'implique la construction narrative dialectique d'al-Ṭabarī, qui met face à face deux discours et, par conséquent, deux revendications, qui s'appuient tout autant sur la religion, pour soutenir des légitimités conflictuelles, où aussi bien les discours que les actes des deux groupes ne correspondent plus à cette différence initiale. En s'éloignant de leur idéal, les Kharijites ne se distinguent plus dès lors de leurs ennemis. Ainsi al-Ṭabarī, nous semble-t-il, renvoie dos-à-dos les deux bandes en présence.

Or, si les armées umayyades s'appuient sur leur grand nombre pour l'emporter et ne présentent pas de changement notable, tout au long du récit, il n'en est pas de même des Kharijites. Leur évolution au cours des deux années de leur soulèvement est notable, et ce, à partir de leur première entrée dans al-Kūfa. Ainsi, avec l'année 77, et des deux grandes batailles très longuement documentées par al-Ṭabarī, on ne peut que constater l'énorme écart entre l'idéal kharijite prôné par leur fondateur et la réalité de leurs agissements. Plusieurs exemples viennent en effet le confirmer. Si, l'on peut dire que dans l'ensemble, les Ṣufriyya paraissent se conformer au début aux recommandations de Ṣāliḥ b. Musarriḥ, leurs attaques contre les armées d'al-Ḥaḡḡāḡ s'apparentent au fur et à mesure à des raids sous le moindre objectif politico-religieux. C'est ce que montre, comme nous le verrons, leur première entrée dans al-Kūfa où, après avoir commis de nombreux assassinats gratuits, ils quittent tout simplement la ville.

Par ailleurs à la veille de la grande bataille de 77, qu'ils ont remportée contre l'armée de 'Attāb b. Warqā', ils ont admis dans leurs rangs de nombreux hommes qui ne partageaient en rien leur credo : il s'agissait de fugitifs, « pourchassés par al-Ḥaḡḡāḡ pour des dettes et des délits », ou dont

²²⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 218.

²²⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 219.

la seule préoccupation était d'amasser « les biens de ce monde »²²⁸. Ce sont, d'une part, ces mêmes hommes qui désertèrent le champ de bataille bien avant que la défaite ne soit même assurée, et seront les premiers à profiter de l'aman promulgué par al-Ḥaġġāġ, pour affaiblir son ennemi ; de l'autre, il y a aussi des Kharijites qui en voulaient à Šabīb et qui auraient causé secrètement sa mort, en brisant le pont sur lequel trébucha son cheval. Le narrateur parlera dans le cas des premiers de l'absence de la conscience propre aux Šufriyya – *fa-kāna kullu man laysat lahu tilka al-bašīra mimman haddahu al-qitāl yaġī' fa-yuamman*²²⁹ – ; les seconds, qui étaient des Kharijites de la première heure sont considérés comme dépourvus de « conscience profonde » – *wa-lam yakun lahum tilka al-bašīra al-nāfida*²³⁰. Quoi qu'il en soit, l'alliance objective de ces deux groupes peut être considérée comme l'une des causes de leur défaite finale et de la mort risible de leur chef noyé sous leurs propres yeux, si ce n'est avec leur complicité.

Nous analyserons dans les paragraphes suivants quelques exemples qui mettent en évidence la trahison par les Šufriyya de leur idéal. Nous nous arrêterons successivement sur les assassinats gratuits qu'ils commettaient, leur retour au tribalisme et, enfin, la proximité de leur discours avec celui des armées d'al-Ḥaġġāġ :

a- Première entrée dans al-Kūfa : assassinats gratuits

... ثم اقتحموا المسجد الأعظم، وكان كبيراً، لا يفارقه قوم يصلون فيه. فقتل عقيل بن مصعب الوداعي، وعدي بن عمرو الثقفي، وأبا ليث بن أبي سليم مولى عنبة بن أبي سفيان، وقتلوا أزهري بن عبد الله العامري. ومروا بدار حوشب، وهو على الشرط، فوقفوا على بابه، وقالوا: إن الأمير يدعو حوشبا. فأخرج ميمون غلامه برزون حوشب، ليركبه حوشب. فكأنه أنكرهم، فظنوا أنه قد اتهمهم. فأراد أن يدخل. فقالوا له: كما أنت، حتى يخرج صاحبك. فسمع حوشب الكلام، فأنكر القوم، فخرج إليهم. فلما رأى جماعتهم، أنكرهم، وذهب لينصرف، فعملوا نحوه، ودخل وأغلق الباب. وقتلوا غلامه ميمونا، وأخذوا برزونه. ومضوا، حتى مروا بالجحاف بن نبيط الشيباني، من رهط حوشب. فقال له سويد: انزل إلينا. فقال له: ما تصنع بنزولي؟ قال له سويد: أفضيك ثمن البكرة التي كنت ابتعت منك بالبادية. فقال له الجحاف: بئس ساعة القضاء هذه الساعة، وبئس قضاء الدين هذا المكان! أما ذكرت أمانتك، إلا والليل مظلم، وأنت على ظهر فرسك؟ قبح الله، يا سويد، دينا لا يصلح ولا يتم، إلا بقتل ذوي القرابة، وسفك دماء هذه الأمة.

²²⁸ *Tārīh*, vol. 6, p. 257.

²²⁹ *Tārīh*, vol. 6, p. 277.

²³⁰ *Tārīh*, vol. 6, p. 281.

قال: ثم مضوا، فمروا بمسجد بني ذهل. فلقوا ذهل بن الحارث، وكان يصلي في مسجد قومه، فيطيل الصلاة. فصادفوه منصرفاً إلى منزله. فشدوا عليه ليقتلوه. فقال: اللهم إني أشكو إليك هؤلاء، وظلمهم وجهلهم. اللهم إني عنهم ضعيف. فانتصر لي منهم. فضربوه حتى قتلوه. ثم مضوا، حتى خرجوا من الكوفة، متوجهين نحو المردمة²³¹.

... Puis ils pénétrèrent dans la Grande mosquée, qui était très vaste et que certains ne quittaient jamais pour y prier. Ils tuèrent Aqīl b. Muṣʿab al-Wadīʿī, ʿAdī b. ʿAmr al-Ṭaqafī et Abū Layṭ b. Abī Sulaym, le mawlā de ʿAnbasa b. Abī Sufyān. Ils tuèrent également Azhar b. ʿAbdullāh al-ʿĀmirī. Ils passèrent devant la maison de Ḥawšab, qui était le chef de la police, s’arrêtèrent devant sa porte et dirent : Le gouverneur convoque Ḥawšab ! Son serviteur Maymūn fit sortir le cheval de son maître pour que ce dernier le monte. Alors ils lui intimèrent : Tu restes tel que tu es jusqu’à la sortie de ton chef. Ḥawšab qui les entendit, ne les reconnut pas et sortit vers eux. Quand il aperçut leur groupe, il ne les reconnut pas et allait rentrer, quand ils se pressèrent vers lui. Il rentra et referma sa porte. Ils tuèrent son homme de main, Maymūn, prirent la monture et s’en allèrent.

Ils s’en allèrent et passèrent devant chez al-Ġaḥḥāf b. Nabīṭ al-Šaybanī, qui faisait partie du groupe de Ḥawšab. Suwayd lui dit : Descends vers nous ? – Que ferais-tu si je descendais ?, lui demanda al-Ġaḥḥāf ? – Pour te payer la jeune chamelle que je t’avais achetée dans le désert. – Maudite soit l’heure du remboursement ! Maudit soit le lieu du remboursement ! Tu ne t’es rappelé ton dû qu’à la nuit noire, alors que tu es sur le dos de ton cheval ! Maudit soit le *dayn*, ô Suwayd qui ne devient utile et ne s’accomplit qu’en tuant les proches et en faisant couler le sang de cette communauté !

Puis ils s’en allèrent et passèrent par la mosquée de Banū Ḍuhl et rencontrèrent Ḍuhal b. al-Ḥārīṭ, qui priait dans la mosquée de sa tribu et priait longuement. Ils le trouvèrent sur le chemin du retour chez lui. Ils se pressèrent pour le tuer, alors il dit : Seigneur, je me plains à Toi de ces gens-là, de leur iniquité et de leur ignorance. Seigneur, je suis faible, venge-moi d’eux ! Ils le frappèrent jusqu’à la mort. Puis s’en allèrent jusqu’à sortir d’al-Kūfa, en direction d’al-Mardama.

Cet extrait du long récit de l’entrée des Ṣufriyya dans al-Kūfa nous donne à lire un visage nouveau. Il nous rapporte en effet quatre actions, dont trois sont contraires aux recommandations de leur ancien chef Ṣālīḥ b. Mussarriḥ.

Si l’attaque de la maison de Ḥawšab et de son lieutenant et la mise à mort de ce dernier paraissent justifiées, dans la mesure où il s’agissait de deux hommes de main d’al-Ḥaḡḡāḡ qui

²³¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 241.

étaient préposés à la torture des opposants, les trois autres incidents n'ont rien à voir avec une quelconque lutte contre la tyrannie et la mécréance des Umayyades et de leurs représentants en Iraq.

L'extrait s'ouvre sur la mise à mort au sein de la grande mosquée de quatre personnes nommément désignées, qui sont décrites comme faisant partie d'un groupe qui ne quittait jamais la mosquée pour y prier continuellement. On peut en déduire que ces hommes sont des dévots qui n'ont aucun rapport avec al-Ḥaḡḡāḡ. Leur mise à mort est implicitement condamnée, en raison de leur grande piété et de la gratuité de tels assassinats.

Nous pouvons en dire également de même pour la dernière mise à mort, celle de *Ḍuhal b. al-Ḥārīt* qui, nous dit le narrateur, pria longuement. *Ḍuhal*, non plus, ne faisait pas partie des supporters d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il rentra chez lui. Mais avant d'être assassiné, sa prière à Dieu revêt une grande symbolique. Il est faible, ne porte pas d'armes, et pourtant il allait être tué. D'où sa supplique pour que Dieu lui fasse justice. L'absurdité de sa mise à mort est soulignée plus nettement par le fait que le groupe Kharijite quitte aussitôt al-Kūfa, après son forfait, en se dirigeant vers le lieu dit al-Mardama, soit le lieu où l'on...

L'avant-dernière action est tout aussi significative. Elle met en scène un protagoniste, al-Ḡaḥḥāf, présenté comme faisant partie de la bande de *Ḥawšab*, donc un allié d'al-Ḥaḡḡāḡ. Mais contrairement à *Ḥawšab*, qui n'a pas reconnu le groupe kharijite au début, avant de se barricader chez lui et de laisser son adjoint se faire tuer, al-Ḡaḥḥāf, lui, reconnaît tout de suite *Suwayd*, puisqu'il appartient à la même tribu – les *Banū Šaybān* – que *Suwayd*, l'un des lieutenants de *Šabīb*. Celui-ci voulant l'attirer hors de chez lui, prend prétexte d'une dette qu'il devait lui rembourser. Les malédictions de ce dernier soulignent la peur et le désarroi qui se sont emparés de lui. Mais c'est surtout sa dernière imprécation qui revêt une grande ambigüité, puisqu'il fustige le credo kharijite – le mot *dayn* « dette » et *dīn* « religion », s'écrivant selon la même orthographe, il nous semble que c'est le deuxième qui est visé.

Relevons également pour finir comment l'extrait souligne la gratuité des différents déplacements du groupe kharijite dans al-Kūfa. Après avoir pénétré dans la grande mosquée, et commis leur premier forfait, leurs mouvements à l'intérieur de la ville paraissent fortuits :

... *wa-marrū bi-dār Ḥawšab, fa-waqafū 'alā bābih*

... *wa-maḍaw ḥattā marrū bi-l-Ḡaḥḥāf*

... *Tumma maḍaw, fa-marrū bi-masḡid Banū Ḍuhl*

... *Tumma maḍaw, ḥattā ḥaraḡū min al-Kūfa.*

En dehors de l'attaque de la grande mosquée, qui intervient après l'attaque du palais d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont on peut dire cette fois-ci qu'elle était recherchée, les différents déplacements n'avaient pas d'objectif : les personnes attaquées n'étaient pas ciblées. Les mouvements apparaissent dès lors non prémédités. C'est en passant près d'eux qu'ils semblent s'être décidés à

les attaquer. On ne peut ne pas signaler le lieu vers lequel ils se dirigèrent une fois sortis d'al-Kūfa : al-Mardama, soit littéralement : le lieu de la démolition.

Cette séquence montre donc clairement l'opposition de l'« islam » réel des Kharijites avec l'islam « idéal » professé par le fondateur de leur mouvement, qui leur conseillait de n'attaquer que ceux qui voulaient les attaquer, de ne pas commettre des actes qu'ils réprouvent chez leurs ennemis.

b- Tribalisme des Šufriyya : le retour du refoulé

Alors que la conception de l'islam selon les Kharijites récuse toute préemption du pouvoir par Qurayš au détriment des autres musulmans, nous relevons qu'au fur et à mesure de la consolidation de leur mouvement et de l'amplification de leurs succès militaires face aux armées d'al-Ḥaġġāġ, le sentiment tribal prend le pas sur l'appartenance à la communauté idéale à laquelle ils aspiraient à leur naissance. Ainsi plusieurs séquences mettent en scène leur chef Šabīb qui agit en contradiction flagrante avec leurs principes, soit par amitié, soit par affinité tribale.

Bien entendu, certains de ses comportements peuvent être mis à son actif, quand il agit comme un chef modéré, suivant dans une certaine mesure les recommandations du fondateur de leur groupe. C'est le cas, comme nous l'avons vu lors de la mort de Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa, dont il se charge lui-même d'enterrer la dépouille, avant d'envoyer sa part de butin à la famille de celui-ci. Par contre, à deux reprises le récit d'al-Ṭabarī nous donne à lire des exemples où, à la fin de la bataille, il prononce face à un rescapé la formule de *taḥkīm*, comme pour tromper ses propres compagnons, et lui éviter la mort.

... واستقبل شبيب النضر بن القعقاع بن شور - وكان مع الحجاج حين أقبل من البصرة فلما طوى الحجاج المنازل خلفه وراءه. فلما رآه شبيب، ومعه أصحابه عرفه. فقال له شبيب: يا نضر بن القعقاع، لا حكم إلا لله! وإنما أراد شبيب بمقالته له تلقينه، فلم يفهم النضر. فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون. فقال أصحاب شبيب: يا أمير المؤمنين، كأنك إنما تريد بمقالتك أن تلقنه. فشدوا على نضر فقتلوه.²³²

Šabīb fit face à al-Naḍr b. al-Qa'qā' b. Šawr, qui était avec al-Ḥaġġāġ lors de son arrivée d'al-Bašra, mais lorsque ce dernier retourna à al-Kūfa, il le laissa sur place. Šabīb qui était entouré de ses hommes, le reconnu dès qu'il le vit et lui dit : Ô Naḍr, le seul arbitrage est à Dieu. En fait, en agissant de la sorte Šabīb voulait lui apprendre le slogan des Kharijites, mais al-Naḍr ne l'avait pas compris. Alors il dit : Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons. Les compagnons de Šabīb lui dirent : ô commandeur des croyants, on dirait que tu voulais lui apprendre le slogan. Ils attaquèrent al-Naḍr et le tuèrent.

²³² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 243.

Al-Ṭabarī, ou plutôt son narrateur, ne nous dit pas pourquoi Šabīb n'a pas voulu tuer al-Naḍr b. al-Qa'qā'²³³. Il n'en resta pas moins que deux interventions importantes soulignent sa déviation par rapport au credo kharijite. La première, due au narrateur, Abū Bakr b. 'Ayyāš, lui-même, revêt un caractère omniscient, puisqu'il sait ce que veut Šabīb, en demandant à al-Naḍr de réciter après lui le slogan kharijite. A moins que ce ne soit une déduction de sa part à partir de l'intervention des compagnons de Šabīb, l'accusant de vouloir éviter la mort au fils de son ami. La même scène se répétera à l'identique, après la défaite des Šufriyya, avec 'Umayr b. al-Qa'qā', le frère d'al-Naḍr²³⁴.

En outre, dans la deuxième séquence narrative l'auteur nous rapporte une razzia de Šabīb sur des gens de sa propre tribu, dont le seul objectif est une vengeance personnelle²³⁵.

Mais l'exemple le plus significatif du sentiment tribal qui sévissait parmi les Šufriyya est rapporté sous les événements de 77 de l'Hégire, par Farwa b. Laqīṭ, après une nouvelle défaite de l'armée iraquienne de Qudāma b. Zā'ida b. Ḥawīyya, tous deux assassinés :

قال أبو مخنف: فحدثني فروة بن لقيط، قال: والله لخرجنا نتبع آثار الناس. فأنتهي إلى عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ومحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن قيس الهمداني، وهما يمشيان. كأني أنظر إلى رأس عبد الرحمن قد امتلأ طينا. فصددت عنهما، وكرهت أن أذعرهما. ولو أني أودن بهما أصحاب شبيب، لقتلا مكانهما. وقلت في نفسي: لئن سقت إلى مثلكما من قومي القتل، ما أنا برشيد الرأي. وأقبل شبيب حتى نزل الصراة²³⁶.

Abū Miḥnaf a dit : Farwa b. Laqir m'a rapporté ceci : Je jure que nous sortîmes à la suite de nos ennemis. Je tombe sur 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ et Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Qays al-Hamdānī qui marchaient. Il me semble que la tête de 'Abd al-Raḥmān était couverte de boue. Je leur tournai le dos, refusant de les effrayer. Si je les montrais aux compagnons de Šabīb, ils se verraient tués sur place. Je me dis : Je ne suis pas un homme raisonnable, si je conduis deux hommes comme vous de mon peuple à la mort. Puis Šabīb s'avança jusqu'à al-Šarāt.

Ce qui est significatif ici est que ce court *ḥabar* est cité par Farwa b. Laqīṭ qui en est lui-même le protagoniste. Les débris de l'armée iraquienne en déroute sont poursuivis par les Kharijites. Farwa nous dit qu'il a été le seul à avoir noté la présence de deux lieutenants iraqiens. – 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Aš'aṭ et Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān – Il s'agit en fait de deux grands

²³³ Selon al-Balāḍurī, dont le compte-rendu est plus explicite : « lorsqu'il vit al-Naḍr b. al-Qa'qā' b. Šawr prendre la fuite, Šabīb interrompit la course de son cheval, en raison des bienfaits de son père envers lui. Puis il lui dit : Ô Naḍr, le seul arbitrage est à Dieu. Prononce cette phrase pour sauver ta peau ! Les Kharijites lui répliquèrent : L'esprit de clan dans la religion de Dieu ! – Non, répondit Šabīb, qui attaqua al-Naḍr et le tua. » *Ansāb al-ašraf*, vol. 8, p. 3218.

²³⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 276.

²³⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 239.

²³⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 266.

seigneurs yéménites, dont le premier, comme nous le verrons plus loin, prendra la tête de la plus grande rébellion iraquienne qui fera vaciller le pouvoir umayyade. Or, Farwa b. Laqīṭ est lui-même yéménite : il est issu des tribus Azd. Ces deux lieutenants iraqiens sont présentés comme profondément humiliés – Ibn Al-Aš‘aṭ a la tête couverte de boue. Ils n’ont pas remarqué la présence de Farwa qui, prie de tendresse ou de respect pour eux, ne veut pas leur faire et prend une autre direction. Leur mise à mort aurait été facile nous dit-il s’il les avait montrés aux compagnons de Šabīb.

Ainsi, soudainement, nous notons le resurgissement du fort sentiment tribal de Farwa qui surpasse celui de son appartenance au groupe des Šufriyya. Alors qu’au début du *ḥabar*, il s’inclut lui-même parmi eux – *Wa-Llāh’ la-ḥarajnā natba’ aṭar al-nās*, « Par Dieu, nous partîmes à la recherche des ennemis » – ; mais plus loin, parlant de ses compagnons, il les désigne comme les compagnons ou les hommes de Šabīb, *ašḥāb Šabīb*, tandis que les deux supposés ennemis sont désignés comme *miṭṭlikumā min qawmī*, « deux hommes comme vous de ma tribu ou des miens ».

Comme nous le disions, plusieurs indices proleptiques présagent déjà de la défaite future de Šabīb. Et cette anecdote, nous semble-t-il, en fait partie. Non seulement, à cause du reniement par Farwa de l’une des valeurs cardinales des Kharijites, qui opte pour le tribalisme au détriment de son groupe, mais aussi par la présence de la dernière phrase qui nous informe du départ de Šabīb vers la rivière al-Sirāt. Or cette phrase n’a aucun lien avec ce qui la précède. Elle n’annonce pas non plus le *ḥabar* suivant. Al-Šarāt, n’est pas en effet sans évoquer *al-Sirāt*, l’isthme qui sépare le paradis de l’enfer²³⁷. Or si on se rappelle qu’al-Šarāt est une rivière, nous ne pouvons pas ne pas penser à la fin proche de Šabīb avec tous les échos que l’ensemble du récit fait entre l’eau et le feu.

c- Proximité des deux discours religieux

Comme nous l’avons vu, plusieurs scènes remettent en question les revendications de l’islam idéal prôné par les Šufriyya. A aucun moment du long récit d’al-Ṭabarī, nous ne percevons la volonté d’établir un pouvoir terrestre. Si l’on excepte le raid punitif de Šabīb contre les gens de sa propre tribu, nous pouvons dire que, dans l’ensemble, au cours de la première année de leur mouvement, les Šufriyya paraissent se conformer à l’idéal prôné par leur premier chef. Cependant, dès leur première entrée dans al-Kūfa, les différentes batailles qu’ils livrent aux armées d’al-Ḥaḡḡāḡ s’apparentent au fur et à mesure à une révolte sans le moindre objectif. Oubliés donc les prêches de Šāliḥ b. Musarriḥ, où il relevait que la religion était en train de dépérir, qu’il fallait se soulever contre les mécréants et les tyrans et redonner à l’islam son éclat des origines.

²³⁷ Tayeb El Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography, Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the ‘Abbāsīd Caliphate*, pp. 64-66.

Or la meilleure façon pour mettre à nu cet écart de plus en plus grand entre islam idéal et islam réel chez les Ṣufriyya est de confronter également leur discours de celui de leurs adversaires, et de montrer par la même occasion que les deux parties recourent non seulement aux mêmes expressions, mais qu'elles appuient leurs revendications respectives sur des sources comparables. C'est ce que fait justement al-Ṭabarī, en donnant à lire les discours et les comportements des deux armées, tels qu'ils sont rapportés par les témoins de leurs propres camps respectifs.

Nous ne nous arrêterons pas sur les nombreuses insultes que chaque camp adressait à l'autre, puisqu'elles nous apparaissent par trop subjectives, mais sur certains moments-clés dans le récit, où l'agencement de l'auteur permet de mettre en évidence des tournures, des expressions, des attitudes quasi identiques.

C'est le cas par exemple de la grande bataille de 77, la dernière que remporteront les Ṣufriyya, avant leur déroute, suite à leur seconde incursion dans al-Kūfa. Face aux cinquante mille soldats umayyades, commandés par 'Attāb b. Warqā', qui était conseillé par Zuhra b. Ḥawiyya, Ṣabīb est maintenant entouré de mille combattants, dont beaucoup sont « des hommes qui recherchaient les biens de ce monde » et d'autres « qui étaient poursuivis par al-Ḥaḡḡāḡ pour des dettes ou des délits ». Ṣabīb semble se satisfaire de leur présence, bien que beaucoup d'entre eux ne professent pas le credo de son groupe. Cette information est une indication textuelle très significative. Elle est mentionnée bien avant que Ṣabīb et les siens n'affrontent les contingents iraqiens dépêchés par al-Ḥaḡḡāḡ. Elle joue le rôle de prolepse, puisqu'elle annonce dès alors la fin de ce groupe.

Etonnamment cette bataille aura pour lieu Sūq Ḥakama, nom qui est rappelé à trois reprises²³⁸ dans la même page – deux fois par Farwa b. Laqīt, du côté kharijite, et une fois par 'Abd al-Raḥmān b. Ġundab, du côté iraqien –, comme pour en souligner la parenté avec le *taḥkīm*, qui est le cri de guerre lancé par les Kharijites lorsqu'ils partent à l'attaque de l'ennemi et, donc, l'écart entre leur idéal et la réalité. Les préparatifs de la bataille dans les deux camps sont décrits en des termes très proches, quand ils ne sont pas identiques.

Du côté kharijite :

قال أبو مخنف: فحدثني فروة بن لقيط، قال: عرضنا شبيب بالمدائن، فكنا ألف رجل. فقام فينا، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: يا معشر المسلمين، إن الله قد كان ينصركم عليهم، وأنتم مائة ومائتان، وأكثر من ذلك قليلا، وأنقص منه قليلا. فأنتم اليوم مئون ومئون. ألا إني مصل الظهر، ثم سائر بكم. فصلى الظهر، ثم نودي في الناس: يا خيل الله اركبي وأبشري. فخرج في أصحابه، فأخذوا يتخلفون ويتأخرون. فلما جاوزنا

²³⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 262.

ساباط، ونزلنا معه، قص علينا، وذكرنا بأيام الله، وزهدنا في الدنيا، ورغبنا في الآخرة ساعة طويلة. ثم أمر مؤذنه، فأذن. ثم تقدم، فصلى بنا العصر. ثم أقبل، حتى أشرف بنا على عتاب بن رقاء وأصحابه...²³⁹

Abū Miḥnaf a dit : Farwa b. Laqīṭ m' rapporté ceci : Šabīb nous à fait défiler à al-Madā'in. Nous étions mille hommes. Il se leva, bénit Dieu, Le remercia et dit : Ô musulmans, Dieu vous rendait victorieux sur eux, alors que vous n'étiez que cent ou deux-cents, un peu plus ou un peu mois. Aujourd'hui, vous êtes des centaines et des centaines. Sachez qu'après la prière du zuhr, je donnerai le signal du départ. Puis il pria à la mi-journée. L'appel fut lancé : Ô cavaliers de l'islam chevauchez et soyez heureux ! Il sortit avec ses compagnons, dont certains commencèrent à prendre du retard et à manquer à l'appel. Lorsque nous dépassâmes Sābāt, nous fîmes halte. Pendant un long moment, il nous fit des prêches, nous rappela les Jours de Dieu, nous appela à renoncer aux biens de ce monde et nous fit désirer l'au-delà. Puis il ordonna à son muezzin d'appeler à la prière, s'avança et dirigea la prière du 'aṣr. Il nous fit repartir aussitôt, jusqu'à ce que nous ayons approché 'Attāb b. Warqā' et ses compagnons ...

Face à l'armée kharijite, 'Attāb b. Warqā', le commandant de l'armée iraquienne, « incitait ses hommes à craindre Dieu, leur ordonnait d'être patients et leur faisait des prêches »²⁴⁰ :

قال أبو مخنف: فحدثني حصيرة بن عبد الله: أن تميم بن الحارث الأزدي قال: وقف علينا، فقص علينا قصصا كثيرا. كان مما حفظت منه ثلاث كلمات. قال: يا أهل الإسلام، إن أعظم الناس نصيبا في الجنة الشهداء. وليس الله لأحد من خلقه بأحمد منه للصابرين. ألا ترون أنه يقول: وَوَصِّدْ بِبِرُّوَا إِيَّانَ اللَّائِغَةِ مَمَّعَ الصَّدَابِيرِيرِنَ²⁴¹. فمن حمد الله فعله، فما أعظم درجته! وليس الله لأحد أمقت منه لأهل البغي. ألا ترون أن عدوكم هذا يستعرض المسلمين بسيفه. لا يرون إلا أن ذلك لهم قرية عند الله؟ فهم شرار أهل الأرض، وكلاب أهل النار. أين القصاص؟ قال ذلك، فلم يجبه والله أحد منا. فلما رأى ذلك، قال: أين من يروي شعر عنتر؟ قال فلا والله ما رد عليه إنسان كلمة. فقال: إنا لله، كأنني بكم قد فررتم عن عتاب بن رقاء، وتركتموه تسفي في استه الرياح.²⁴²

Abū Miḥnaf a dit : Ḥaṣīra b. 'Abdullāh m'a rapporté que Tamīm b. al-Ḥārīṭ al-Azdī a dit : 'Attāb se tint devant nous et nous fit de nombreux prêches, dont je me souviens de trois propos. Il a dit : Ô gens de l'islam, ce sont les martyrs qui recevront la plus grande part au paradis. Dieu ne bénira pas l'une de ses créatures autant que les persévérants.

²³⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 262-263.

²⁴⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 263.

²⁴¹ Coran, VIII, 46.

²⁴² *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 263-264.

Ne voyez-vous pas qu'Il a dit : « Armez-vous de Patience ! Dieu est avec les patients » ? Comme sera haut le degré de celui dont Dieu bénit les actes ! Dieu ne déteste personne plus que les rebelles. Or ne voyez-vous pas que vos ennemis passent les musulmans par l'épée et considèrent cela comme un moyen pour se rapprocher de Dieu ? Ce sont les gens les plus malfaisants sur terre et les chiens de l'enfer. Où sont les prédicateurs ? Quand il dit cela, personne d'entre nous ne lui répondit. Il demanda alors : Qui peut réciter la poésie de 'Antara ? Par Dieu, personne ne lui répondit non plus. Alors il dit : A Dieu le recours. Il m'est avis que vous prendrez la fuite, en laissant 'Attāb b. Warqā' le cul au vent !

Dans ces deux extraits, les deux armées qui se font face sont haranguées en des termes semblables : les deux témoins utilisent le même verbe *qaṣṣa* pour parler des prêches déclamés d'un côté et de l'autre. Face aux prières de Šabīb, nous avons un verset coranique prononcé par le commandant iraquien. Tous les deux incitent leurs troupes au courage et à la patience. Pour la première fois, depuis qu'il a pris les commandes des Šufriyya, Šabīb qui exécute deux fois la prière – le *ẓuhr* et le 'aṣr – apparaît comme un prédicateur qui rappelle à ses hommes les valeurs fondatrices de leur mouvement. En encourageant les siens à la fermeté dans la bataille, il leur rappelle les victoires passées quand qu'ils étaient peu nombreux. Aujourd'hui, ils sont des centaines et des centaines (mille pour reprendre le chiffre donné par le témoin Farwa). Or, comme nous l'avons signalé auparavant, il semble oublier que les hommes venus grossir ses rangs n'ont rien à avoir avec le credo des Šurāt. Plus haut, le même Farwa nous avait dit qu'ils étaient venus par intérêt personnel – recherche du bien de ce monde ou pour se protéger d'al-Ḥaġġāġ. Dès que Šabīb appelle son contingent à la marche, certains commencent à traîner du pied et le quittent. Plus tard, il déclarera ne pas vouloir être vu en leur compagnie.

En outre, quand Šabīb et ses hommes remportent cette dernière bataille, et avancent sur al-Kūfa, il envoie sur le chemin des hommes tuer le lieutenant de la localité de Sūrā :

...فساروا مغذين، حتى انتهوا إلى دار الخراج، والعمال في سَبَمَمَرَّرَجَّة. فدخلوا الدار، وقد كادوا الناس بأن قالوا: أجيبيو الأمير! فقالوا: أي الأمراء؟ قالوا: أمير خرج من قبل الحجاج يريد هذا الفاسق شيبيا. فاغتر بذلك العامل منهم. ثم إنهم شهروا السيوف، وحكموا حين وصلوا إليه. فضربوا عنقه، وقبضوا على ما كان من مال، ولحقوا بشيبب. فلما انتهوا إليه، قال: ما الذي أتيتونا به: قالوا جنناك برأس الفاسق، وما وجدنا من مال. والمال على دابة في بدوره. فقال شيبب: أتيتونا بفتنة للمسلمين. هلم الحرية، يا غلام! فخرق بها البدور، وأمر فنخس بالبدابة، والمال يتناثر من بدوره، حتى وردت الصراة. فقال: إن كان بقي شيء، فاقدفه في الماء...²⁴³

²⁴³ *Tārīh*, vol. 6, p. 267.

Ils pressèrent le pas, jusqu'à ce qu'ils atteignent la maison de l'Impôt. Les fonctionnaires étaient absents, partis récolter l'impôt. Les Kharijites pénétrèrent dans la maison, après avoir trompé les gens, en leur disant : Répondez au gouverneur ! – Quel gouverneur ?, leur demanda-t-on. – Un gouverneur dépêché par al-Ḥağğāğ pour rechercher ce scélérat de Šabīb. C'est ainsi que le lieutenant iraquien se laissa abuser. Puis ils dégainèrent, prononcèrent le *taḥkīm* lorsqu'ils furent à sa hauteur et lui tranchèrent le cou. Ils retournèrent auprès de Šabīb, qui leur demanda : Qu'est-ce que vous nous avez rapporté ? – Nous t'avons rapporté la tête du scélérat et l'argent que nous trouvé. L'argent était dans des sacs portés sur une monture. Alors il leur dit : Vous nous avez ramené une tentation pour les musulmans. Apporte ta lance garçon ! Il transperça les sacs d'argent et ordonna que l'on excite la monture qui les portait. L'argent commença à se répandre hors des sacs, jusqu'à ce que la monture atteigne al-Šarāt. Šabīb dit alors : S'il en reste quelque chose, jette-le dans l'eau !...

Nous le voyons bien, les visées des hommes de Šabīb, qui ne font pas partie de ceux récemment ralliés au mouvement, mais sont ses plus fidèles lieutenants – Baḥn, Qa'nab et Suwayd – ne correspondent plus à l'idéal du groupe. Pour tromper l'ennemi iraquien, ils traitent Šabīb de *fāsiq* « scélérat », le même terme par lequel ils traiteront plus tard le lieutenant d'al-Ḥağğāğ devant Šabīb. Laquelle de ces deux insultes est la plus à propos ? Si l'on peut convenir que c'est la seconde, la première paraît en porte-à-faux avec les principes de leur mouvement qui réprouvent la trahison, comme le dira Šabīb à Muṭarrif b. al-Muğīra b. Šu'ba²⁴⁴ ; ainsi qu'avec les recommandations de Šāliḥ b. Musarriḥ, qui leur déconseillait de commettre des actes qu'ils réprouveraient chez leurs ennemis.

D'autre part, en ramenant l'argent trouvé dans la maison de l'Impôt, les lieutenants de Šabīb, c'est-à-dire ses compagnons les plus proches, apparaissent une fois de plus en contradiction avec les valeurs du groupe. Puisqu'ils auront contribué à répandre la *fitna* parmi les leurs, tout comme l'argent qui se répandra hors des sacs sur l'ordre de Šabīb. De nouveau, nous retrouvons la rivière al-Šarāt, qui rappelle par sa sonorité le mot Sirāt, séparant le paradis de l'enfer. Les restes de l'argent seront jetés dans... l'eau, tout comme Šabīb lui-même le sera peu de temps plus tard.

Revenons maintenant au camp des Iraquiens. Là aussi nous avons un chef militaire, 'Attāb b. Warqā', qui appelle ses hommes à la crainte de Dieu. Mais au lieu des prières, nous avons cette fois-ci un verset coranique louant les persévérants. 'Attāb est lui aussi présenté prononçant des prêches – *qaṣṣa kaṭīr^{am}* –, insistant sur les bienfaits de la patience et sur le martyre pour complaire à Dieu. Selon lui, les Kharijites sont les pires hommes sur terre et les chiens de l'enfer.

²⁴⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 286.

Malheureusement pour lui, lorsqu'il fait appel aux prédicateurs, pour mobiliser ses troupes, personne ne répond par l'affirmative. Il doit alors se rabattre sur la poésie de 'Antara, symbole des valeurs de courage jahilite. Mais, n'ayant là encore reçu aucune réponse il est obligé de convenir du mauvais présage de tous ces signes. En effet, il sera tué tout comme le sera son conseiller Zuhra b. Ḥuwayya lors de la bataille.

En outre, tout comme il y a eu des déserteurs du côté des Kharijites, il y en aura du côté des Iraquiens. D'où le propos de Zuhra à l'intention de son commandant, qui se veut consolateur, mais qui, au vu de l'issue du combat, revêt une tonalité comique :

...فانفضوا عنه وتركوه. فقال له زهرة: أحسنت يا عتاب! فعلت فعل مثلك. والله والله لو منحتهم كتفك، ما كان بقاؤك إلا قليلا. أبشر، فإني أرجو أن يكون الله قد أهدى إلينا الشهادة عند فناء أعمارنا. فقال له: جزاك الله خيرا ما جرى أمرا بمعروف، وحائثا على تقوى²⁴⁵.

Les soldats se dispersèrent et le délaissèrent. Zuhra lui dit : Tu as bien fait 'Attāb ! Tu as fait ce qu'aurait fait quelqu'un comme toi. Par Dieu, par Dieu, si tu leur avais offert ton épaulé, ton séjour ici bas n'aurait duré que peu de temps. Réjouis-toi, car j'espère que Dieu nous a offert le martyr lors de l'expiration de nos vies. – Que Dieu te récompense de Ses bienfaits, comme Il récompense celui qui ordonne le bien et incite à sa crainte.

6. Conclusion

Si on ajoute au grand écart entre islam « idéal » et islam « réel » des Kharijites, la proximité de leur discours avec celui de leurs ennemis tout aussi chargé d'allusions religieuses censées être un argument de poids en faveur de chacune des deux parties, nous pouvons conclure à la vision sceptique d'al-Ṭabarī. Ce scepticisme est renforcé au plan narratif par l'agencement dialectique de son récit, qui souligne clairement l'inanité de ces revendications : l'objectif de chacun des deux groupes n'est plus un idéal pour lequel il est prêt à se battre jusqu'à la mort, mais une volonté de puissance et, le cas échéant, sauver sa peau, et donc désertir le champ de bataille.

Si par les prolepses semées dans le discours de 'Attāb, il nous fait entrevoir la défaite de l'armée iraquienne, d'autres prolepses mentionnées avant et après ce discours montrent clairement que les hommes de Šabīb ne sont pas moralement supérieurs à leurs ennemis. Pour eux aussi, ce sera bientôt la défaite totale. L'issue du conflit n'en devient que plus prévisible. Parce qu'ils ont trahi les valeurs pour lesquelles ils se sont rebellés, et pour lesquelles Dieu les avait assistés, les

²⁴⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 265.

Kharijites n'ont plus rien de supérieur par rapport à leurs ennemis. Ils ont donc mérité leur défaite finale.

D'autre part, tout au long du récit, al-Ḥaḡḡāḡ est dépeint comme un chef pusillanime, qui renvoie sur les autres ses propres responsabilités, se barricade chez lui à l'approche de l'ennemi et, comble de la lâcheté, envoie ses propres serviteurs combattre déguisés comme lui. C'est seulement quand Qutayba b. Muslim le place dos au mur qu'il est forcé d'affronter les Kharijites.

Or une fois l'armée kharijite défaite, al-Ḥaḡḡāḡ oubliera lui aussi le discours religieux dont il se servait pour encourager ses troupes, et procédera à la distribution de l'argent. Les prêches et les harangues disparaissent. Ce ne seront plus qu'argent et force qui l'emporteront :

ثم قال: والله ما قوتل شبيب قبلها. ولي والله هاربا، وترك امرأته يكسر في استها القصب²⁴⁶.

Puis il dit : Par Dieu, jamais Šabīb n'avait été combattu de la sorte auparavant. Par Dieu, il a pris la fuite laissant derrière lui sa femme à qui l'on brisait des roseaux dans l'anus.

²⁴⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 272. Le même propos est répété quelques pages plus loin, avec de légères différences. p. 276.

Chapitre 5 : La révolte de Muṭarrif

Introduit de façon laconique, au cours de la révolte des Ṣufriyya²⁴⁷, alors que ces derniers s'apprêtaient à affronter l'armée de 'Attāb b. Warqā', le soulèvement de Muṭarrif, fils d'al-Muḡīra b. Šu'ba, et gouverneur d'al-Madā'in pour le compte d'al-Ḥaḡḡāḡ, est repris de manière détaillée, une fois terminée cette dernière révolte kharijite.

Bien que ce mouvement n'ait duré que quelques mois au cours de l'année 77, al-Ṭabarī s'y montre moins laconique qu'avec la rébellion azraqite, qui s'est étendue, sous le gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ, de 75 à 77 de l'hégire (17 pages pour Muṭarrif contre 15 pour les Azraqites). C'est que, contrairement à ces deux rébellions kharijites, celle de Muṭarrif apparaît, au moins en partie, comme nous le verrons, porteuse d'un projet politique visant au renversement des Umayyades et à établir un califat fondé sur la *šūrā*. En partie, disons-nous, car un autre axe du récit d'al-Ṭabarī laisse entendre que Muṭarrif se retrouve acculé à une telle action, en craignant qu'al-Ḥaḡḡāḡ approuve ses discussions avec les hommes de Šabīb.

1. Résumé de l'événement

Alors que Šabīb et ses hommes se dirigeaient vers al-Kūfa, pour attaquer les Iraquiens, ils s'approchèrent d'al-Madā'in, dont Muṭarrif était le gouverneur. Celui-ci demanda à al-Ḥaḡḡāḡ de lui envoyer des renforts militaires pour protéger la région, considérée comme la porte d'entrée d'al-Kūfa²⁴⁸. Al-Ḥaḡḡāḡ lui envoya deux détachements de deux cents hommes chacun : le premier commandé par Sabra b. 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf, le second par 'Abdullāh b. Kannāz.

Quand Šabīb ne fut plus séparé de Muṭarrif que par le Tigre, ce dernier le traversa et proposa à Šabīb de lui envoyer quelques-uns parmi ses compagnons pour « discuter avec eux du Coran et considérer ce à quoi [vous] appelez »²⁴⁹. Les débats entre les deux groupes se terminèrent sur un constat d'échec.

²⁴⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 260-261.

²⁴⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 285.

²⁴⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 286.

Šabīb soupçonna Muṭarrif de l’avoir retardé pendant ces quatre jours, afin de laisser le temps aux armées iraqiennes de rejoindre al-Kūfa. Pour sa part, Muṭarrif ayant réalisé qu’il était allé trop loin en débattant avec les Kharijites et craignant une réaction violente d’al-Ḥaḡḡāḡ, décida de quitter sa ville et de se réfugier dans la région d’al-Ġibāl. Il se mit à rassembler ses hommes en mettant en avant les objectifs politico-religieux de sa révolte. Il atteignit Ḥulwān et affronta le lieutenant-gouverneur d’al-Ḥaḡḡāḡ, Suwayd b. ‘Abd al-Raḥmān ; il emporta une bataille contre un régiment de Kurdes travaillant pour ce dernier. Puis il se dirigea vers Hamadān où son frère, qui en était gouverneur, lui octroya des renforts en argent et en armes ; al-Ḥaḡḡāḡ le remplacera bientôt par son chef de police Qays b. Sa‘d al-‘Iḡlī, auquel il ordonnera de l’emprisonner.

Muṭarrif s’avança vers Isbahān ; le gouverneur de cette ville en informa al-Ḥaḡḡāḡ et lui demanda de l’aide. L’armée de 6000 hommes sous le commandement de ‘Adī b. Wattād défit les rebelles, Muṭarrif fut mis à mort par ‘Umar b. Hubayra, qui envoya la tête du rebelle à al-Ḥaḡḡāḡ. Un grand nombre de rescapés obtinrent l’aman. Le seul à ne pas en avoir bénéficié fut le lieutenant de Muṭarrif, al-Ḥaḡḡāḡ b. Ġāriyya al-Ḥat‘amī.

2. Caractéristiques du récit d’al-Ṭabarī

La révolte de Muṭarrif est composée par al-Ṭabarī en une seule séquence narrative qu’il présente ainsi (texte en arabe) :

قال أبو جعفر: وفي هذه السنة، خرج مطرف بن المغيرة بن شعبة على الحجاج، وخلع عبد الملك بن مروان، ولحق بالجبال، فقتل.

ذكر السبب الذي كان عند خروجه وخلعه عبد الملك بن مروان.²⁵⁰

Abū Ġa‘far a dit : En cette année, Muṭarrif b. al-Muḡīra b. Šu‘ba se rebella contre al-Ḥaḡḡāḡ, il rejeta l’autorité de ‘Abd al-Malik b. Marwān, rejoignit al-Ġibāl et fut tué.

De la raison qui fut à l’origine de sa rébellion et de son rejet de l’autorité de ‘Abd al-Malik.

De nouveau al-Ṭabarī s’appuie totalement sur Abū Miḥnaf (ou Ibn al-Kalbī, citant Abū Miḥnaf, pour le premier *ḥabar*) qui rapporte les propos des témoins directs de l’événement. Le récit est présenté majoritairement du côté de Muṭarrif, y compris pour ce qui est des débats avec les hommes de Šabīb qui aboutirent à sa rébellion, et de tous les préparatifs de la bataille (les dix premières pages). C’est seulement alors que nous pouvons lire le point de vue loyaliste, avec l’envoi du message alarmiste du gouverneur d’Isbahān. Al-Ḥaḡḡāḡ, qui a vaincu Šabīb, envoie des renforts en hommes (3 pages). La bataille qui se termine par la mort de Muṭarrif est elle aussi

²⁵⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 284.

racontée uniquement du point de vue de ce dernier (2 pages). Les deux dernières pages sont bien entendu racontées du point de vue loyaliste, elles rapportent les conséquences de la bataille, en particulier l'aman donné à presque la totalité des rebelles rescapés, à l'exception du lieutenant de Muṭarrif, al-Ḥaḡḡāḡ b. Ğāriyya.

Les deux principaux narrateurs du côté de Muṭarrif sont al-Naḍr b. Ṣāliḥ qui est l'un de ses intimes²⁵¹ et 'Abdullāh b. 'Alqama qui est un proche d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Ğāriyya²⁵². Le premier de ces deux hommes bénéficia de l'aman et retourna à al-Kūfa²⁵³ ; le second vraisemblablement aussi, même si cette information n'est pas donnée, lui-même rapporte uniquement les problèmes de son chef al-Ḥaḡḡāḡ b. Ğāriyya pour l'obtenir²⁵⁴.

3. Mise en intrigue du récit : Muṭarrif contre la tyrannie umayyade ou nouvel imposteur ?

C'est à l'aune de deux lignes narratives contradictoires qu'on devrait, nous semble-t-il, lire la rébellion de Muṭarrif :

- La première, qui domine le récit, le montre en homme pieux, équitable, ayant fini par rejeter le pouvoir des Umayyades et portant un projet politique non éloigné de certaines revendications kharijites ;

- la deuxième, minoritaire, le dépeint comme ayant outrepassé ses prérogatives, en débattant avec les Kharijites de ces mêmes revendications. Craignant la réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ, et placé le dos en au mur, il finit par porter haut l'étendard de la rébellion, en dépit de la faiblesse de ses moyens en hommes et en argent. Ce sont donc ces deux lignes narratives que nous explorerons ci-dessous.

Al-Ṭabarī commence le récit de la révolte, par la présentation des trois fils d'al-Muḡīra b. Ṣu'ba – 'Urwa, Ḥamza et Muṭarrif – qu'al-Ḥaḡḡāḡ nomme gouverneurs respectivement à al-Kūfa, Hamaḍān et al-Madā'in, en raison de leur noblesse filiale ainsi que de leur stature personnelle. Aussitôt après, nous avons la scène d'entrée de Muṭarrif à al-Madā'in rapportée par un témoin :

قال أبو مخنف: فحدثني الحصين بن يزيد بن عبد الله بن سعد بن نفييل الأزدي، قال: قدم علينا مطرف بن المغيرة بن شعبة المدائني، فصعد المنبر، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إن الأمير الحجاج، أصلحه الله، قد ولاني عليكم، وأمرني بالحكم بالحق، والعدل في السيرة. فإن عملت بما أمرني به، فأنا أسعد الناس، وإن لم أفعل، فنفسى أو بقت، وحظ نفسي ضيعت. ألا إني جالس لكم العصرين، فارفعوا إلي حوائجكم، وأشيروا علي بما يصلحكم، ويصلح بلادكم. فإنني لن ألوكم خيرا ما استطعت، ثم نزل. [...]

²⁵¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 286.

²⁵² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 290.

²⁵³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 299.

²⁵⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 299.

فأقبل مطرف حين نزل، حتى جلس للناس في الأيوان. وجاء حكيم بن الحارث الأزدي يمشي نحوه، وكان من وجوه الأزد وأشرفهم. [...] فقال له: أصلحك الله، إني كنت منك نائياً، حين تكلمت. وإني أقبلت نحوك، لأجيبك. فوافق ذلك نزولك. إنا قد فهمنا ما ذكرت لنا إنه عهد إليك. فأرشد الله العاهد والمعهود إليه. وقد منيت من نفسك العدل، وسألت المعونة على الحق. فأعانك الله على ما نويت. إنك تشبه أباك في سيرته برضا الله والناس. فقال له مطرف: ها هنا إلي. فأوسع له، فجلس إلى جنبه²⁵⁵.

Abū Miḥnaf a dit : Al-Ḥuṣayn b. Yazīd b. ‘Abdullāh b. Sa’d b. Nufayl al-Azdī m’a rapporté : Muṭarrif, fils d’al-Muġīra b. Šu’ba arriva chez nous à al-Madā’in. Il monta sur le minbar, remercia Dieu, Le loua et dit : Ô gens, le gouverneur al-Ḥaġġāġ, Dieu le guide vers le bien, m’a nommé pour vous diriger, il m’a ordonné de juger selon le Vrai et d’agir équitablement. Si j’agis selon ses ordres, je serai le plus heureux des hommes ; sinon, c’est mon âme que je mènerai à la perdition et je perdrai toute chance [pour l’au-delà]. Sachez que je vous recevrai entre les prières du ‘aṣr et du maġrib ; portez-moi vos requêtes et conseillez-moi sur tout ce qui sera bon pour vous et pour votre pays. Je n’épargnerai pas de bien autant que je le peux. Puis il descendit [...]. Puis il reçut les gens dans la salle de réception. C’est alors que s’avança vers lui Ḥukaym b. al-Ḥārīṭ al-Azdī, qui était l’un des notables des Azd et l’un de leurs seigneurs [...] et lui dit : J’étais éloigné de toi quand tu as parlé, puis je suis venu vers toi pour te répondre, au moment où tu es descendu. Nous avons compris ce que tu nous as déclaré. Tu as été investi. Dieu guide vers le bien celui qui a investi et celui qui a été investi. Tu as promis l’équité et demandé que l’on te soutienne pour le Vrai. Que Dieu t’aide quant à tes intentions ! Tu ressembles à ton père, pour ce qui est de ses actions pour complaire à Dieu et aux hommes. Muṭarrif lui répondit : Approche-toi ! Puis il lui fit de la place et le fit asseoir à côté de lui.

Dans ce *ḥabar*, Muṭarrif est présenté par le témoin à travers son premier discours et ses premières actions, lorsqu’il arriva en tant que gouverneur à al-Madā’in. Pour ce qui est du discours, nous noterons d’abord son ton pieux et modéré qui tranche avec celui de l’arrivée d’al-Ḥaġġāġ à al-Kūfa. Il est pieux, en ce qu’il commence par bénir Dieu et Le louer, ce que ne fait pas al-Ḥaġġāġ. Ensuite, en inscrivant comme objectif de son gouvernement, le Vrai et l’équité, et ce, afin de sauver sa propre âme et de s’éviter la perdition. Ainsi serait-il le plus heureux des hommes. Il est modéré, en ce que, contrairement à al-Ḥaġġāġ, il ne lance ni menaces ni récriminations à ses futurs administrés, auxquels il promet par ailleurs d’être attentif à leurs problèmes et à ce qui améliorera leurs conditions.

²⁵⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 284-285.

Dans la deuxième partie du *ḥabar* qui rapporte son court entretien avec l'un des notables de la ville, c'est sa première action qui est soulignée, en ce sens qu'il met en pratique aussitôt ce qu'il a énoncé dans son discours : dès qu'il descendit [du minbar], il reçut les gens dans ses salons. Là encore, la comparaison avec al-Ḥağğāğ s'impose qui aussitôt après son discours ordonna la mise à mort d'al-Burğumī. En outre, la première phrase énoncée par le seigneur azdite Ḥukaym b. al-Ḥārīt, si on peut la lire littéralement, elle signifie métaphoriquement que la population est satisfaite par la nomination de Muṭarrif : *Innī kunt^m mink^a nā'iy^m ḥīn^a takallamt^a* « J'étais réticent ou méfiant, lorsque tu as parlé ». *Wa-innī aqbal^t nahwak li-uğībak* « Et me voici venu à ta rencontre pour t'annoncer mon accord (ou ma satisfaction) ». *Fa-wāfaqa dhālik^a nuzūlak*. Ma satisfaction se produisit au moment même où tu as terminé ton discours.

Si Muṭarrif est présenté dans l'ensemble comme l'anti-Ḥağğāğ, nous devons souligner deux points qui introduisent de l'ambiguïté dans le portrait du gouverneur idéal. Premièrement, Muṭarrif se place dès l'entrée de son discours sous la protection de ce même Ḥağğāğ, dont les ordres apparaissent du coup être ceux d'un gouverneur idéal : juger selon le Vrai et agir avec équité. Ḥukaym b. al-Ḥārīt les lie tous les deux dans un pacte *'ahd*, en appelant la Bénédiction divine sur *al-'āhid wa-l-ma'hūd ilayh*. Mais il termine son propos par une phrase qui ne manque pas non plus d'ambiguïté : *Innaka tušbih abāk fī sīratih bi-riḏā Allah wa-l-nās* « Tu ressembles à ton père qui a toujours agi de manière à satisfaire Dieu et les hommes ». Or al-Muğīra b. Šu'ba, père de Muṭarrif, que la littérature classique présente comme l'un des *duḥāt al-arab*, l'un des grands stratèges arabes, n'était pas connu par sa grande piété. Preuve en est son histoire d'adultère sous le califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭab, où il a échappé du châtement requis, grâce à un autre grand stratège arabe, Ziyād b. Abīh, qui est revenu sur son témoignage contre lui.

Comment donc peut-on lire cette phrase du notable azdite ? Signifie-t-elle que Muṭarrif n'a pas l'intelligence politique de son père, ce qui se confirmera dans la suite du récit ? Ou alors signifie-t-elle que, tout comme le père n'a pas agi pour complaire à Dieu, en complotant en faveur des Umayyades, à son propre bénéfice, le fils fera de même ? En tout cas, l'ambiguïté de cette phrase n'est pas décelée par Muṭarrif qui invite le seigneur azidite à partager avec lui la place d'honneur.

Avons-nous surinterprété une phrase qui, somme toute, ne reproduirait qu'un propos anodin, une expression formulaire de circonstance ? Il n'en reste pas moins que d'autres propos ou d'autres attitudes de Muṭarrif nous confortent dans l'hypothèse de l'ambiguïté de son personnage. Vrai homme pieux désirant instaurer un califat basé sur la Loi de Dieu et le combat des tyrans ? En ce cas, c'est sa naïveté et son manque de vision politique qui seraient à souligner. Ou s'agit-il d'un autre exemple de ces hommes, dont al-Muḥtār al-Ṭaqafī serait l'archétype, qui se sont dressés, tout au long du premier siècle de l'islam et qui se sont servis de la religion pour leur intérêt personnel ?

Le fait que même les Kharijites, tels que dépeints par al-Ṭabarī, tombèrent dans ce travers nous laisse penser que sa vision sceptique peut être appliquée au cas de Muṭarrif, dont tous les hommes cherchèrent par la suite à obtenir la grâce d'al-Ḥaḡḡāḡ.

La première ambiguïté fondamentale dans l'attitude de Muṭarrif apparaît dès que les Ṣufriyya s'approchent d'al-Madā'in. Il envoie alors une lettre à al-Ḥaḡḡāḡ, lui demandant de lui envoyer des renforts en hommes pour la défendre, parce qu'il s'agit « de la porte d'entrée d'al-Kūfa et de sa citadelle protectrice »²⁵⁶. Alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui envoie 200 hommes commandés par Sabra b. 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf et 200 par 'Abdullāh b. Kannāz, Muṭarrif entreprend des débats religieux avec les Ṣufriyya.

Deux questions se posent à ce niveau : Pourquoi Muṭarrif avait-il demandé des renforts à al-Ḥaḡḡāḡ, s'il voulait entrer en rébellion en s'alliant aux Kharijites ? Pourquoi entra-t-il en pourparlers avec les Kharijites, en vue d'une future alliance contre le pouvoir umayyade, s'il avait demandé des renforts à al-Ḥaḡḡāḡ ?

Le récit d'al-Ṭabarī ne donne pas une réponse satisfaisante. Dans la première évocation de cet événement, qui ne donne pas les détails de la *munāzara* entre Muṭarrif et Kharijites qui dura quatre jours, l'impression que l'on tire du *ḥabar* est que celui-ci tente de les retarder, le temps que les armées syriennes et celle de 'Attāb b. Warqā' atteignent al-Kūfa. D'autant que sa demande de renforts à al-Ḥaḡḡāḡ n'intervient que six pages plus loin. C'est d'ailleurs la conclusion que tire Ṣabīb en déclarant à ses compagnons. « Rien ne m'a empêché de mettre à exécution une idée que j'avais que ce Ṭaqafite depuis quatre jours²⁵⁷ ».

La deuxième recension de ces entrefaites, en donnant de larges extraits de la *munāzara*, rapportée du côté de Muṭarrif, par un membre de sa garde rapprochée, al-Ḥārīṭ b. al-Naḍr, très apprécié de lui, nous le montre proche des idées professées par les Kharijites. Mais, avant de nous arrêter sur les débats religieux, signalons que :

... وبعث إلى شبيب أن ابعث إلي رجالا من صلحاء أصحابك، أدارسهم القرآن، وأنظر ما تدعون إليه. فبعث إليه رجالا، منهم سويد بن سليم وقعبن والمحلل بن وائل. فلما أدني منهم المعبر، وأرادوا أن ينزلوا فيه، أرسل إليهم شبيب ألا تدخلوا السفينة، حتى يرجع إلي رسولي من عند مطرف. وبعث إلى مطرف أن ابعث إلي بعدة من أصحابك، حتى ترد علي أصحابي. فقال لرسوله: القه، فقل له: فكيف آمنك علي أصحابي، إذا بعثتهم الآن إليك، وأنت لا تأمنني علي أصحابك؟ فأرسل إليه شبيب: إنك قد علمت أنا لا نستحل في ديننا الغدر، وأنتم تفعلونه، وتهنونونه. فسرح إليه مطرف الربيع بن يزيد الأسدي وسليمان بن

²⁵⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 285.

²⁵⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 261.

حذيفة بن هلال بن مالك المزني ويزيد بن أبي زياد، مولى المغيرة، وكان على حرس مطرف. فلما وقعوا في يديه، بعث أصحابه إليه²⁵⁸.

[Muṭarrif] demanda à Šabīb : Envoie-moi des hommes pieux parmi tes compagnons, afin que je discute avec eux du Coran, et que je vois ce à quoi vous appelez. Il lui envoya des hommes parmi lesquels Suwayd b Sulaym, Qa'nab et al-Muḥallil b. Wāṭil. Mais lorsqu'on approcha d'eux le pont et qu'ils voulurent y descendre, Šabīb leur envoya dire : N'entrez dans le navire que lorsque mon émissaire chez Muṭarrif sera revenu auprès de moi. Puis, il envoya à Muṭarrif : Envoie-moi quelques-uns de tes compagnons, jusqu'à ce que mes hommes soient revenus auprès de moi. Muṭarrif dit à l'émissaire : Va le voir et dis-lui : Comment puis-je te faire confiance pour mes hommes, si je te les envoie maintenant, alors que toi tu ne me fais pas confiance pour les tiens ? Šabīb lui envoya dire : Tu sais que dans notre religion, nous ne considérons pas la trahison comme licite, alors que vous, vous la pratiquez et la trouvez chose de peu d'importance. Alors Muṭarrif lui dépêcha al-Rabī' b. Yazīd al-Asadī, Sulaymān b. Ḥuḍayfa b. Hilāl b. Mālik al-Muzanī et Yazīd b. Abī Ziyād, le *mawlā* d'al-Muḡīra – qui était le chef des gardes de Muṭarrif. Quand ils furent entre les mains de Šabīb, celui-ci lui envoya ses compagnons.

Cet extrait qui est le préambule aux longs débats entre Muṭarrif et les hommes de Šabīb est intéressant à plusieurs niveaux. D'abord, comme nous l'avons déjà signalé, rien ne vient expliquer la démarche entreprise par Muṭarrif, alors qu'il a déjà demandé des renforts à al-Ḥaḡḡāḡ. Ensuite, Šabīb refuse que ses hommes aillent auprès de Muṭarrif, avant que ce dernier ne lui ait envoyé des otages à leur place. A la question sur la confiance, Šabīb répond que la trahison était interdite dans le credo kharijite, tandis que les autres musulmans la pratiquent et la considèrent de peu d'importance. Muṭarrif ne rejette pas une telle accusation. La considère-t-il comme une allusion à ce qu'il était sur le point de faire vis-à-vis d'al-Ḥaḡḡāḡ et de son maître de Damas ? Enfin, tout comme Šabīb envoie, entre autres, trois de ses lieutenants les plus proches, Muṭarrif fait de même avec les siens.

Reste une phrase problématique dans la construction narrative : « Quand Šabīb descendit à Bahurasīr, Muṭarrif traversa le pont qui le séparait de lui et lui envoya... ». Si Muṭarrif a traversé le pont qui le séparait de Šabīb, pourquoi était-il besoin que les hommes de ce dernier traversent à leur tour pour aller dans le camp de Muṭarrif ? La présence de ce point, en dépit de la logique narrative, serait-elle une métaphore de ce qui le séparait d'eux, au plan des convictions, en particulier cette

²⁵⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 286.

question de la trahison ? L'irréconciliabilité des deux points de vue, après les débats, le laisse suggérer.

Les débats entre Muṭarrif et les hommes de Šabīb sont présentés en deux séquences. Nous reproduirons ici la première partie et donnerons un résumé de la seconde :

حدثني النضر بن صالح، قال: كنت عند مطرف بن المغيرة بن شعبة - فما أدري أقال إني كنت في الجند الذين كانوا معه، أو قال كنت بإزائه - حيث دخلت عليه رسل شبيب. وكان لي ولأخي ودا مكرما، ولم يكن ليستر منا شيئا. فدخلوا عليه، وما عنده أحد من الناس غيري، وغير أخي حلام بن صالح. وهم ستة، ونحن ثلاثة. وهم شاكون في السلاح، ونحن ليس علينا إلا سيوفنا. فلما دنوا، قال سويد: السلام على من خاف مقام ربه، وعرف الهدى وأهله. فقال له مطرف: أجل، فسلم الله على أولئك. ثم جلس القوم. فقال لهم مطرف: قصوا علي أمركم. وخبروني ما الذي تطلبون، وإلام تدعون. فحمد الله سويد بن سليم، وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فإن الذي ندعو إليه كتاب الله، وسنة محمد، صلى الله عليه وسلم. وإن الذي نقمنا على قومنا الاستئثار بالفيء، وتعطيل الحدود، والتسلط بالجبرية. فقال لهم مطرف: ما دعوتكم إلا إلى حق، ولا نقمتكم إلا جورا ظاهرا. أنا لكم على هذا متابع. فتابعوني إلى ما أدعوكم إليه، ليجتمع أمري وأمركم، وتكون يدي وأيديكم واحدة. فقالوا: هات، اذكر ما تريد أن تذكر. فإن يكن ما تدعوننا إليه حقا، نجبك. قال: فإني أدعوكم إلى أن نقاتل هؤلاء الظلمة العاصين، على إحدائهم الذي أحدثوا، وأن ندعوهم إلى كتاب الله، وسنة نبيه، وأن يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين، يؤمرون عليهم من يرضون لأنفسهم، على مثل الحال التي تركهم عليها عمر بن الخطاب. فإن العرب، إذا علمت أن ما يراد بالشورى الرضا من قريش، رضوا وكثر تبعكم منهم، وأعاونكم على عدوكم، وتم لكم هذا الأمر الذي تريدون. قال: فوثبوا من عنده، وقالوا: هذا ما لا نجيبك إليه أبدا. فلما مضوا، فكادوا أن يخرجوا من صفة البيت، التفت إليه سويد بن سليم، فقال: يا بن المغيرة، لو كان القوم عداة غدرا، كنت قد أمكنتهم من نفسك. ففرع لها مطرف، وقال، صدقت وإله موسى وعيسى²⁵⁹.

Abū Miḥnaf a dit : Al-Naḍr b. Šāliḥ m'a rapporté : J'étais chez Muṭarrif b. al-Muḡīra b. Šu'ba - mais je ne sais s'il a dit : J'étais parmi les soldats qui étaient avec lui ou s'il a dit : J'étais à ses côtés -, quand arrivèrent les émissaires de Šabīb. Il était très aimable et prévenant envers mon frère et moi. Il ne nous aurait rien caché. Quand [les Kharijites] entrèrent, il n'y avait personne auprès de lui en dehors de moi et de mon frère Ḥallām b. Šāliḥ. Les messagers étaient au nombre de six et nous étions trois, ils étaient armés jusqu'aux dents, alors que nous n'avions que nos épées. Quand ils s'approchèrent, Suwayd dit : Paix sur celui qui craint la comparution devant son

²⁵⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 286-287.

Seigneur et connaît la guidance et ses hommes. – En effet, répondit Muṭarrif. Que la paix de Dieu soit sur ceux-là. Puis ils s’assirent. Alors Muṭarrif leur dit : Racontez-moi votre affaire. Mettez-moi au courant de vos revendications et de ce à quoi vous appelez ! Suwayd b. Sulaym bénit Dieu, Le remercia, puis dit : Bref, ce à quoi nous appelons c’est le Livre de Dieu et la Sunna de Muḥammad, que la prière et la paix de Dieu soient sur Lui. Ce que nous reprochons à notre peuple, c’est d’avoir fait main basse sur le butin, de ne plus appliquer les châtiments prescrits et de dominer par la force. Muṭarrif répondit : Vous n’avez appelé qu’au Vrai, et n’avez reproché qu’une iniquité évidente. En cela, je vous suis. Alors suivez-moi sur ce à quoi je vous invite, afin que mon affaire s’unisse à la vôtre et que ma main et les vôtres ne fassent plus qu’une. – Vas-y, répondirent-ils, dis ce que tu veux dire, et si ce à quoi tu nous invites est juste, nous te répondrons par l’affirmative. – Je vous invite à combattre ces injustes, ces hérétiques, pour les innovations qu’ils ont créées et à les appeler à [retrouver les préceptes] du Livre de Dieu et de la Sunna de Son prophète, et à ce que cette affaire [de califat] découle d’une consultation [šūrā] parmi les musulmans, qui désigneront pour les gouverner celui qui leur convienne, selon le mode légué par ‘Umar b. al-Ḥāṭṭab. Car les Arabes agréeront, s’ils apprennent que la consultation signifie l’agrément de Qurayš. Ainsi ceux qui vous suivront, tout comme vos soutiens contre vos ennemis seront en bien plus grand nombre, et l’objectif que vous visez sera accompli. Les hommes de Šabīb se dressèrent pour partir en rétorquant : Quant à cela, nous ne t’y répondrons jamais par l’affirmative. Quand ils furent sur le point de partir et qu’ils atteignirent la porte, Suwayd b. Sulaym se tourna vers Muṭarrif et lui dit : Ô Fils d’al-Muġīra, si ces hommes étaient des ennemis et des traîtres, alors tu as mis ta vie à leur disposition. Muṭarrif en fut terrorisé et dit : Tu as dit vrai, par le Dieu de Moïse et Jésus.

Cette séquence se découpe en 3 parties : l’introduction qui dessine le cadre de la rencontre de Muṭarrif avec les émissaires de Šabīb ; le texte de la *munāzara* ; la conclusion de celle-ci avec la remarque de Suwayd.

Dans la première partie, nous noterons d’abord la remarque d’Abū Miḥnaf, qui semble hésitant sur les premiers propos du témoin, hésitation qui a pour effet de renforcer la véracité des propos suivants. Abū Miḥnaf nous communique en effet ses propres doutes, bien que la suite du témoignage confirme qu’al-Naḍr était à côté de Muṭarrif. – Ils étaient six et nous étions trois – soit al-Naḍr lui-même, son propre frère et Muṭarrif. Cette volonté de renforcer la véracité du témoignage est consolidée par les rapports entre al-Naḍr et Muṭarrif, qui était très aimable, très

prévenant envers son frère et lui au point qu'il ne leur aurait rien caché. Dans un autre récit, al-Naḍr se présente en fait comme l'un des gardes personnels de Muṭarrif. Dans la deuxième partie, de la *munāzara*, dont le contenu est bien moins compromettant pour Muṭarrif, al Naḍr nous dit :

فلما دخل، وجلس، أردت أن أنصرف، فقال لي مطرف: اجلس، فليس دونك ستر.²⁶⁰

Quand Suwayd entra et s'assit, je voulus partir. Alors Muṭarrif m'a dit : Assieds-toi, il n'y a aucun secret à te cacher.

C'est en effet la première fois depuis le début de notre séquence que nous rencontrons un témoin qui se mette autant de fois en scène, afin d'ajouter crédit à ce qu'il rapporte. N'oublions pas qu'il fera plus tard partie des gens qui bénéficieront d'une grâce après la fin de la révolte²⁶¹. L'autre élément important dans cette introduction est le déséquilibre évident entre Muṭarrif et les siens – trois qui n'avaient que des épées – et les Kharijites – six, armées jusqu'aux dents. Cette inégalité en nombre et en armes signifie implicitement que les Kharijites auraient pu tuer Muṭarrif s'ils l'avaient voulu. Que, par conséquent, celui-ci ne prend pas suffisamment de précautions. Ce qui est le signe de sa naïveté.

La deuxième partie, la plus longue de la séquence, reproduit les termes du premier débat de Muṭarrif et des Kharijites. Là encore, une indication textuelle souligne le déséquilibre entre les deux parties. Alors que, côté Muṭarrif, seul lui-même parle, les Kharijites apparaissent parler au nom du groupe. Si Suwayd semble avoir la prééminence au début de la *munāzara* et à la fin de la séquence, pendant tout le reste de l'échange, ils répondent à l'unisson – Nous. De même Muṭarrif ne s'intéresse pas à Suwayd ou à un autre membre du groupe, mais à son ensemble – Vous. Cette indication textuelle a toute son importance car, alors que la rébellion de Muṭarrif est un projet individuel – dont il n'a pas encore partagé le secret avec ses compagnons –, d'où son rapide échec, celle des Ṣufriyya est collective : Quand un chef meurt, un autre prend sa place, et la rébellion peut ainsi continuer.

Pour ce qui est des Ṣufriyya, s'ils appellent à revenir au Livre de Dieu et à la Sunna de Son prophète, leur projet se limite à l'opposition, au reproche, à la rancoeur. D'ailleurs, nous avons vu dans le récit qu'al-Ṭabarī leur consacre, que même ces éléments disparaissent au fur et à mesure de leurs succès. Autrement dit, ils n'offrent pas de véritable alternative qui puisse leur attirer de nouveaux fidèles. Ceux qui étaient venus grossir leurs rangs, au début de l'année 77, ne partageaient en rien leurs opinions.

Muṭarrif pour sa part, s'il partage entièrement leur rejet de la tyrannie et le retour au Livre et à la Sunna, semble porter un véritable projet digne de contrecarrer le califat umayyade : Revenir à la *ṣūrā*, à la consultation, telle que édictée par le deuxième calife, 'Umar b. al-Ḥāṭṭab. C'est donc une

²⁶⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 287.

²⁶¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 299.

restauration du califat de l'islam d'avant les guerres civiles. La revendication de la consultation aurait pour résultat selon lui de satisfaire les Arabes – non les musulmans – si la succession se limitait à Qurayš ou avait son aval. Pour le moment, Muṭarrif ne semble pas avoir de visées personnelles. Toutefois, limiter la consultation à l'agrément de Qurayš est une question sur laquelle les Kharijites ne pouvaient transiger. Pour eux, c'est le degré de piété du musulman qui compte, non son appartenance tribale.

C'est donc sur ce constat d'échec que se termine cette première journée de pourparlers. Mais, avant que les Kharijites ne prennent congé, leur chef, Suwayd, lance à Muṭarrif, cette phrase menaçante : « Si ces hommes étaient des ennemis et des traîtres, tu as mis ta vie à leur merci ». Cette phrase hypothétique, qui évoque de nouveau la trahison, si elle peut renvoyer à la première partie de la séquence et à la possibilité que Suwayd et ses hommes auraient pu tuer Muṭarrif, c'est plus vraisemblablement à leur ennemi commun umayyade qu'elle fait allusion – puisque pour les Kharijites, la trahison est en théorie illicite, comme l'avait dit Šabīb. D'où l'effet prémonitoire qu'elle a sur Muṭarrif, qui en reconnaît, la justesse et en est terrifié.

La question de la *šūrā* fut donc le point d'achoppement de cette première journée de débat. Elle constitue l'unique sujet de la deuxième. Nous n'en reproduisons pas le verbatim. Si c'est encore Suwayd qui prend la parole au nom des Kharijites, il ne fait que transmettre les arguments de Šabīb contre la prétention de Muṭarrif. Ce dernier, pour sa part, ne prend à aucun moment la parole. Šabīb, par l'intermédiaire de ses émissaires contrecarre toutes les possibles préventions de Muṭarrif dans une suite de phrases hypothétiques – s'il vous dit, dites-lui ; s'il prétend, répondez-lui, etc. Selon le chef kharijite, nommé *amīr al-mu'minīn* par ses hommes et, donc, l'homme le plus apte à gouverner la communauté :

قولوا له: فيما ذكرت لنا من الشورى، حين قلت: إن العرب، إذا علمت أنكم إنما تريدون بهذا الأمر قريشا، كان أكثر لتبعكم منهم. فإن أهل الحق لا ينقصهم عند الله أن يقلوا، ولا يزيد الظالمين خيرا أن يكثرُوا. وإن تركنا حقنا الذي خرجنا له، ودخولنا فيما دعوتنا إليه من الشورى خطيئة، وعجز، ورخصة إلى نصر الظالمين، ووهن. لأننا لا نرى أن قريشا أحق بهذا الأمر من غيرها من العرب²⁶².

Dites-lui, concernant la *šūrā*, lorsque tu nous as dit : Si les [tribus] arabes savent que ce que vous voulez à propos de cette affaire [de califat] c'est Qurayš, alors vos alliés en seront plus nombreux, sache alors que les gens du Vrai ne se sentent pas amoindris chez Dieu qu'ils soient peu nombreux, que les tyrans n'auront pas plus de bien d'être plus nombreux. Si nous abandonnions notre droit pour lequel nous nous sommes soulevés, et que nous intégrions la consultation telle que tu la conçois, ce serait une erreur, une faiblesse et une licence au soutien des injustes et une lâcheté, car nous ne

²⁶² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 288.

considérons pas que Qurayš soit plus digne que les autres [tribus] arabes de gouverner.

Pour les Ṣufriyya la question est donc réglée. Celui qui est le plus apte à diriger leur communauté est bien entendu Šabīb, qu'ils nomment « commandeur des croyants », les pourparlers de Muṭarrif ont donc débouché sur l'irréconciliabilité définitive des points de vue. Il leur demande encore un jour supplémentaire pour étudier la question. Réunissant ses fidèles les plus proches auxquels il expose la situation, Muṭarrif se retrouve maintenant face à deux fronts : celui des Kharijites, mais aussi celui d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il explique ainsi sa position proche des Kharijites :

... والله، ما زلت لأعمال هؤلاء الظلمة كارها. أنكرها بقلبي، وأغيرها ما استطعت بفعلي وأمري. فلما عظمت خطيئتهم، ومر بي هؤلاء القوم يجاهدونهم، لم أر أنه يسعني إلا مناهضتهم، وخلافهم، إن وجدت أعوانا عليهم. وإني دعوت هؤلاء القوم، فقلت لهم: كيت وكيت. وقالوا لي: كيت وكيت. فلست أرى القتال معهم. ولو تابعوني على رأيي، وعلى ما وصفت لهم، لخلعت عبد الملك والحجاج، ولسرت إليهم أجاهدهم²⁶³.

Par Dieu, les agissements de ces tyrans m'ont toujours répugné, je les ai toujours rejetés dans mon cœur et les ai changés autant que je pouvais par mes actions et mes ordres. Mais comme leurs erreurs sont devenues si importantes et que ces gens sont passés près de moi pour les combattre, j'ai trouvé que je n'avais d'autre issue que de me soulever contre eux et de m'y opposer, si je trouvais des soutiens contre eux. J'ai alors invité ces gens à qui j'ai dit ceci et cela, et ils m'ont répondu ceci et cela. Ainsi, je ne vois pas judicieux de combattre à leurs côtés. Or, s'ils avaient suivi mon idée et ce que je leur ai décrit, j'aurais rejeté l'autorité de 'Abd al-Malik et al-Ḥaḡḡāḡ, et je serais parti les combattre.

Ainsi, Muṭarrif qui, lors de son entrée à al-Madā'in en tant que gouverneur, s'était mis sous la protection d'al-Ḥaḡḡāḡ, le considérait, maintenant, ainsi que son maître 'Abd al-Malik comme des tyrans. Ou bien son opinion à propos du calife et du gouverneur d'Iraq avait changé avec le temps, ce qui est peu probable, puisque sa nomination n'était pas très ancienne, elle datait de moins d'une année – et l'on peut s'interroger sur ce qui aurait changé en moins d'une année dans l'attitude de ses maîtres – ; ou bien, et c'est le plus plausible – lui-même dit à ses compagnons : *mā-ziltu li-a 'māl hā'ulā' al-ḡalama kārih^{an}* –, il avait menti au début, lors de son arrivée, et qu'il s'était déjà fait une idée assez claire sur ce qu'ils étaient. Ce qui n'est pas sans soulevé de nouveau l'ambiguïté du personnage.

²⁶³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 289.

S'il ne s'était pas soulevé contre eux, c'est parce qu'il n'avait pas les moyens. Mais maintenant que les Kharijites partaient à leur attaque, il estimait que l'occasion était propice pour ce faire. Il aurait rejeté l'autorité umayyade, si ces nouveaux alliés potentiels l'avaient suivi dans son projet.

De nouveau, nous apparaîtrait donc le projet de Muṭarrif, sauf que cette fois-ci, il voulait être suivi par les Kharijites ; implicitement il se posait en chef de l'alliance. Le rejet de l'autorité califale ne sera officialisé que lors d'une ultime réunion au cours de laquelle il finira par dévoiler son projet :

... وإني أشهد الله أنني قد خلعت عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف. [...] أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإلى قتال الظلمة. فإذا جمع الله لنا أمرنا، كان هذا الأمر شورى بين المسلمين، يرتضون لأنفسهم من أحبوا²⁶⁴.

... Dieu m'est témoin que j'ai rejeté l'autorité de 'Abd al-Malik b. Marwān et d'al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf. [...] Je vous appelle à suivre le Livre de Dieu et la Sunna de Son prophète et à combattre les tyrans. Et si Dieu nous donne la victoire, cette affaire [de califat] sera une consultation parmi les musulmans qui choisiront pour eux-mêmes celui qu'ils voudront.

Si Muṭarrif ne dévoile jamais ses intentions, un récit les laisse entrevoir :

قال أبو مخنف: فحدثني عبد الله بن علقمة: أن مطرفا، حين نزل قم وقاشان، واطمأن، دعا الحجاج بن جارية، فقال له: حدثني عن هزيمة شبيب يوم السبخة. أكانت وأنت شاهدها؟ أم كنت خرجت قبل الواقعة؟ قال: لا، بل شهدتها. قال: فحدثني حديثهم كيف كان؟ فحدثه. فقال: إني كنت أحب أن يظفر شبيب، وإن كان ضالا، فيقتل ضالا. قال: فظننت أنه تمنى ذلك، لأنه كان يرجو أن يتم له الذي يطلب، لو هلك الحجاج. قال: ثم إن مطرفا بعث عماله²⁶⁵.

Abū Miḥnaf a dit : 'Abdullāh b. 'Alqama m'a rapporté que : Lorsque Muṭarrif s'installa à Qumm et Qāshān et se sentit plus tranquille, il appela al-Ḥaġġāġ b. Ġāriyya et lui dit : Parle-moi de la défaite de Šabīb, lors de la bataille d'al-Sabaḥa. Est-ce qu' tu en as été témoin ? Ou es tu parti avant qu'elle n'ait eu lieu ? – Non, répondit Ibn Ġāriyya, j'en ai été témoin. – Alors fais-m'en le récit ? Ce qui fit Ibn Ġāriyya. Muṭarrif dit alors : J'aurais aimé que Šabīb en fût le vainqueur, bien qu'il soit un égaré. Il aurait au moins tué un autre égaré !

²⁶⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 290.

²⁶⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 293.

J'ai pensé qu'il émit un tel souhait parce qu'il espérait que son objectif se réalise avec la mort d'al-Ḥağğāğ. Puis Muṭarrif désigna ses propres gouverneurs.

Deux points sont à souligner ici : le premier est que Muṭarrif considérait que Šabīb était un égaré, tout comme al-Ḥağğāğ. L'alliance qu'il voulait établir avec lui n'était donc pas fondée sur des revendications partagées, mais sur un intérêt personnel : qu'il détruise al-Ḥağğāğ. Le second est une déduction du narrateur, qui est l'un des hommes d'al-Ḥağğāğ b. Ğāriyya : l'objectif de Muṭarrif était de s'emparer du pouvoir personnellement. D'où le fait qu'il ait désigné ses propres gouverneurs. C'est donc son aspiration personnelle – *tamannā* « désirer », *yarğū* « espérer » – qui apparaît ici comme la raison de sa rébellion. Les convictions qu'il semblait partager avec les Kharijites, lui seul les revendiquait. Personne parmi ses hommes ne les partageait avec lui. C'est ce que nous diront les dernières anecdotes qui concluent le récit du soulèvement. Tous les rescapés ont demandé l'aman, y compris Naḍr b. Šāliḥ, son homme de confiance.

La révolte de Muṭarrif, si elle semble inédite, dans la mesure où elle s'appuie continuellement sur un discours religieux pour soutenir sa légitimité, n'est en fin de compte qu'une révolte parmi tant d'autres qui ont secoué ce premier siècle de l'islam. Et comme nous venons de le voir, al-Ṭabarī pose sur elle aussi un regard tout aussi sceptique que celui qu'il a posé sur les révoltes qui l'ont précédée. Le fait qu'il ait consacré plusieurs pages à la présentation du personnage de Muṭarrif, ainsi qu'à ses débats avec les Šufriyya, et à la demande d'aman de ses compagnons, alors que la description des combats tient si peu de place dans son récit, est un signal fort en ce sens.

Si al-Ḥağğāğ est placé par le récit de l'auteur au second plan, une dernière révolte, qui se déclencherà peu de temps plus tard, mettra non seulement son pouvoir à l'épreuve, mais également celui du califat umayyade : c'est la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ.

Chapitre 6 : La révolte d'Ibn al-Aš'at

La nomination d'al-Ḥaġġāġ en Iraq avait pour but de mettre un terme aux rébellions qui agitaient cette province. L'événement le plus important qui a marqué cette présence est sans doute la révolte d'Ibn al-Aš'at. En effet, à peine les rébellions kharijites et celles de Muṭarrif terminées, en 78 de l'hégire, le soulèvement du peuple iraqien dans son ensemble mettra à l'épreuve le puissant gouverneur taqafite. Pour al-Ṭabarī, c'est également une forme de révolte inédite. Il doit donc la décrire et l'expliquer en déployant des moyens également inédits pour lui jusque-là. S'il n'hésite pas à la nommer « fitna »²⁶⁶, c'est que c'est le terme qui semble alors usité. Toutefois, il ne lui confère pas de valeurs négatives, même si, comme nous le verrons, il ne se prive pas de critiquer son commandant et ses objectifs confus.

Ce qu'il y a d'inédit dans cette révolte n'est pas que ce soit l'attitude intransigeante et suspicieuse d'al-Ḥaġġāġ envers ses lieutenants qui lui a donné naissance. Nous avons vu que ce fut le cas aussi bien avec la révolte de 'Abdullah b. al-Ġārūd (en 75) et de Muṭarrif b. al-Muġīra b. Šu'ba (en 77). C'est que, alors que 'Abdullāh b. al-Zubayr revendiquait pour lui-même la légitimité du pouvoir et s'était opposé aux Umayyades par les armes, alors que les Kharijites constituaient un groupe politique qui a choisi depuis sa naissance de se mettre hors de la communauté – ce qui faisait d'eux une cible idéologique facile pour tous les protagonistes en présence, et ce, bien qu'ils aient posé un certain nombre de problèmes à al-Ḥaġġāġ –, et n'a jamais été soutenue par la population, la révolte iraqienne présidée par Ibn al-Aš'at était un mouvement populaire qui a englobé l'ensemble de la province. Il fallait donc qu'al-Ṭabarī en propose une nouvelle lecture.

D'une part, nous retrouverons certaines des techniques narratives déjà proposées par al-Ṭabarī, par exemple, lors de la description du soulèvement des Šufriyya, en particulier la multiplication des points de vue sur l'événement. C'est là une technique qui lui semble convenir le mieux lorsqu'il s'agit d'un événement conflictuel aussi important. Elle met directement son lecteur en contact avec les deux parties en conflit.

Mais, contrairement aux conflits déjà évoqués, auxquels al-Ḥaġġāġ a dû faire face, nous n'avons plus ici la révolte ou l'opposition d'un individu ou d'un groupe facile à isoler

²⁶⁶ *Tārīḥ*, vol. 6. Voir entre autres, les pages 360, 374, 376.

idéologiquement. Le fait qu'il s'agisse pour al-Ṭabarī d'un événement totalement nouveau l'amène donc à proposer une mise en intrigue, pour la délaissier au profit d'une autre qui lui paraît plus adéquate. Comment donc décrire ce moment ? Comment l'expliquer ? Quelle place al-Ḥağğāğ occupe-t-il dans la narration des événements ? Quel rôle a-t-il joué dans le déclenchement de ce mouvement et quels sont les traits que l'on peut lui attribuer ? Quelles dimensions épistémologiques revêt-il dans l'écriture d'al-Ṭabarī ? Peut-on lier ce moment aux moments qui l'ont précédé ? Ce sont là les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans le présent chapitre.

1. Résumé des événements

Une fois le combat contre les Kharijites ayant pris fin, al-Ḥağğāğ désigne, pour les remercier de leurs exploits, al-Muhallab b. Abī Ṣufra et 'Ubaydullāh b. Abī Bakra, sont nommés lieutenant-gouverneurs respectivement du Siğistān et du Ḥurāsān. Les deux commandants sont alors chargés de poursuivre les conquêtes interrompues pendant toute la durée des troubles internes : le premier a pour mission de reprendre les conquêtes à l'est, le second d'attaquer Rutbīl, le roi de Kābul qui, profitant des dissensions internes de l'empire musulman, ne versait plus le *ḥarāğ*.

Les directives d'al-Ḥağğāğ sont claires : il faut humilier Rutbīl, le mettre à genoux. Alors que l'expédition de l'armée d'Ibn Abī Bakra semble une réussite au début, en vérité Rutbīl et les siens la laissent s'enfoncer dans leurs terres, avant de la prendre à l'improviste et de la décimer. Al-Ḥağğāğ en informe 'Abd al-Malik et lui demande la permission d'envoyer une nouvelle armée contre Rutbīl.

Al-Ḥağğāğ nomme un premier commandant, puis se ravise et désigne 'Abd al-Raḥmān b. al-Aṣ'at̄ à la tête de cette armée nommée l'armée des « Paons ». Les mêmes directives sont de nouveau données à Ibn al-Aṣ'at̄. Mais celui-ci, craignant que son armée ne subisse le même sort que celle d'Ibn Abī Bakra, décide de prendre son temps, afin que ses hommes se familiarisent avec le nouveau pays conquis. La réponse d'al-Ḥağğāğ à une telle attitude est cinglante. Ibn al-Aṣ'at̄ est accusé de lâcheté et est sommé de reprendre au plus vite ses attaques contre Rutbīl.

C'est là le début de la rébellion de l'armée, puis de l'ensemble de la population iraquienne contre le pouvoir d'al-Ḥağğāğ, puis contre celui du calife 'Abd al-Malik. Ibn al-Aṣ'at̄ et ses hommes décident de rentrer en Iraq pour y attaquer al-Ḥağğāğ. Des quatre batailles qui rythmeront le conflit, seule la première – Tustar – sera remportée par les Iraquiens. Les trois autres – al-Zāwiyya, al-Ġamāğim et Maskin – seront remportées par l'armée d'al-Ḥağğāğ. Ibn al-Aṣ'at̄ prendra la fuite, puis sera mis à mort – ou se serait jeté du haut d'un fortin. Al-Ḥağğāğ réprimera les vaincus avec une violence inouïe. Quant à Rutbīl, qui était la cible des armées musulmanes d'Ibn Abī Bakra, puis d'Ibn al-Aṣ'at̄, il sera en quelque sorte le grand vainqueur, puisqu'il n'aura plus à payer le *ḥarāğ*

pendant dix ans. Ainsi se fermera momentanément le dernier chapitre des mouvements de révoltes intérieures au califat.

2. Lectures de l'événement par al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī commence la lecture de cette révolte en la caractérisant comme un conflit entre deux personnes : d'un côté al-Ḥaġġāġ, de l'autre son lieutenant 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ. Le premier est le tout-puissant gouverneur d'Iraq ; le second est le descendant d'une noble lignée yéménite. Mais très vite, cette première lecture ne lui paraît plus satisfaisante : les événements qui se succèdent en infirment la validité.

Pour la première fois depuis l'arrivée d'al-Ḥaġġāġ en Iraq, en 75 de l'hégire, le calife 'Abd al-Malik b. Marwān entre scène. Jusque-là, il avait laissé à son gouverneur une liberté d'action quasi-totale pour maîtriser les rébellions internes. Plus, les multiples courriers qu'il envoyait très régulièrement en réponse à ceux d'al-Ḥaġġāġ étaient remplis de bienveillance pour ce dernier²⁶⁷, même lorsque ses armées perdaient des batailles, comme dans leur combat contre les Kharijites, ou ici après la défaite cuisante face à l'armée de Rutbīl. La reprise en main des affaires de la province orientale par le calife n'est-elle pas le signe de la gravité extrême des événements ? Comme nous le verrons plus loin, pour mettre fin au conflit, 'Abd al-Malik propose de destituer son tout-puissant homme de main et de le remplacer par un prince de la famille Umayyade, en l'occurrence son frère Muḥammad b. Marwān. En outre, le chef des rebelles serait lui aussi récompensé, en devenant le gouverneur de la province de son choix, tant que 'Abd al-Malik serait en vie²⁶⁸.

Alors que 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ est prêt à accepter les termes de la négociation, ce sont ses hommes qui la refusent. En pesant le rapport de forces entre les deux parties, ils estiment que la mise à l'écart d'al-Ḥaġġāġ n'est plus suffisante. Leur objectif maintenant est de déposer 'Abd al-Malik en personne et d'en finir avec le pouvoir umayyade. Ce débordement d'Ibn al-Aš'aṭ par son armée amène donc al-Ṭabarī à reconsidérer sa mise en intrigue de l'événement. Il s'agira donc, dans un deuxième temps, d'un mouvement de révolte populaire, puisqu'il a englobé l'ensemble de la population iraquienne.

Toutefois, les choses ne semblent pas s'arrêter là pour al-Ṭabarī. La complexité de l'événement l'amène donc à en proposer d'autres lectures. Ainsi, comme nous le verrons plus bas, s'il paraît récuser l'idée qu'il s'agit d'un conflit ethnique (entre tribus du Nord et tribus du Sud), l'ombre du conflit entre pro-'alides et Umayyades qui planera sur une partie de la lecture poussera l'auteur à se poser des questions d'ordre religieux, philosophique.

²⁶⁷ Al-Ṭabarī n'évoque nullement ceux contenant des remontrances, voire des insultes, comme nous le verrons chez al-Balāḍurī.

²⁶⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 374.

Ce sont ces diverses pistes de lecture proposées par le récit d'al-Ṭabarī que nous nous proposons d'explorer dans cette partie. Auparavant, nous nous arrêterons sur l'organisation du texte narratif.

a. Importance de la bataille d'al-Ġamāġim

Comme nous le disions plus haut, quatre batailles auront opposé l'armée d'al-Ḥaġġāġ à celle d'Ibn al-Aš'aṭ. Ce sont successivement les batailles de Tustar, d'al-Zāwiyya, d'al-Ġamāġim, puis de Maskin. Notons que les deux premiers affrontements sont décrits très sommairement et que le dernier peut être lu comme un épilogue au conflit. Seule donc la bataille d'al-Ġamāġim sera décrite dans le détail par al-Ṭabarī. Pour lui, il s'agit de la bataille décisive qui mettra fin à la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ. C'est pourquoi elle occupe dans son récit une place centrale. D'une part, la défaite de l'armée d'Ibn al-Aš'aṭ permettra la reprise en main définitive des affaires de la province par al-Ḥaġġāġ. D'autre part, c'est la première et l'unique fois que 'Abd al-Malik b. Marwān, suivant les conseils de sa cour à Damas, est prêt à sacrifier son gouverneur et à satisfaire les revendications des Iraquiens.

Al-Ṭabarī compose le récit de la bataille d'al-Ġamāġim en trois temps : le prélude, la bataille à proprement parler, puis l'épilogue. Il lui consacre d'abord cinq pages (346-350) sous l'année 82, puis 9 pages en 83 (357-365). Douze *aḥbār* plus ou moins longs provenant tous de témoins des événements lui permettent de nous mettre directement en contact avec les deux parties belligérantes. Onze des douze récits de cette séquence ont pour origine Abū Miḥnaf ou Hišām b. Muḥammad [al-Kalbī] rapportant les propos d'Abū Miḥnaf (trois en 82, les huit autres en 83). Deux des témoins sont particulièrement intéressants. Nous les avons déjà rencontrés auparavant : Abū Yazīd al-Saksakī, qui était dans l'armée syrienne combattant les Kharijites, est ici dans le camp d'al-Ḥaġġāġ (trois récits)²⁶⁹ ; Abū al-Zabīr al-Hamdānī, dans celui d'Ibn al-Aš'aṭ (trois récits également)²⁷⁰. Ici, chacun des deux appartient à un camp bien défini.

Sur le plan narratif, la grande virtuosité d'al-Ṭabarī dans la composition de son récit confirme dans un premier temps le caractère dialectique, pour ne pas dire contextualiste²⁷¹, de son écriture, fondé sur un principe dialogique évident. Prenant appui sur les comptes-rendus rapportés, entre autres, par les différents témoins, al-Ṭabarī procède de la même manière que pour le conflit des

²⁶⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 350, 358, 363.

²⁷⁰ *Tārīḥ*, vol. 6 pp. 346, 357, 358. Pour Abū al-Zabīr al-Hamdānī, voir *Tārīḥ*, vol. 5, année 67, p. 101. Pour Abū Yazīd al-Saksakī, voir *Tārīḥ*, vol. 6, p. année 77, p. 277 et p. 279 (mort de Šabīb).

²⁷¹ Nous suivons ici en partie la terminologie proposée par Hayden White pour caractériser le texte historique. Nous nous en écartons en partie, en raison notamment du fait que cette caractérisation concernait des textes du XIX^e siècle européen, alors que nous traitons ici – et ailleurs dans les chapitres suivants – de textes médiévaux, fondés, cela va de soi, sur des paradigmes différents. Voir Hayden White, *Metahistory*, *op. cit.*

Şufriyya. Il alterne les points de vue des deux groupes en présence. La parole est donnée successivement à l'un puis à l'autre, jusqu'à la défaite de l'un des deux, en l'occurrence ici le camp d'Ibn al-Aš'at.

Or, comme auparavant, une lecture plus serrée nous montre que, si certains *aḥbār* respectent la règle du point de vue, d'autres par contre semblent plus problématiques. Etant dus à un narrateur appartenant à un camp donné, ils prennent en charge également une partie de la narration dans le camp adverse.

Plus problématique encore : le cas où l'un des témoins-narrateurs, caractérisé comme appartenant à un camp donné mais qui se retrouve dans le camp adverse. Ainsi, en est-il de la bataille d'al-Zāwiyya, racontée en partie par Abū al-Zabīr al-Hamdānī. Nous avons vu plus haut l'importance de ce témoin : il est à l'origine de plusieurs *aḥbār*. A deux reprises Abū Miḥnaf précise que son transmetteur, Abū al-Zabīr, était dans le camp d'Ibn al-Aš'at.

قال أبو مخنف: فحدثني أبو الزبير الأرحبي رجل من همدان كان معه [ابن الأشعث]...²⁷²

Abū Miḥnaf dit : Abū al-Zabīr al-Arḥabī – un homme de Hamdān qui était avec lui [Ibn al-Aš'at] – m'a dit : ...

Deux pages plus loin, il ajoute :

قال أبو مخنف: فحدثني أبو الزبير الهمداني قال: كنت في أصحاب ابن محمد [ابن الأشعث] إذ دعا الناس...²⁷³

Abū Miḥnaf dit : Abū al-Zabīr al-Hamdānī m'a dit : J'étais parmi les hommes d'Ibn Muḥammad [i. e. Ibn al-Aš'at], lorsqu'il appela les gens à...

Or, à la page 342, nous retrouvons bizarrement notre témoin du côté d'al-Ḥaḡḡāḡ. Plus, il a l'intention de le tuer. Mais ni l'édition de de Goeje, ni celle de Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm ne s'arrête sur ce genre d'ambigüité, pour ne pas dire de contre-sens.

En fin, le seul *ḥabar* de toute cette séquence qui n'est pas d'Abū Miḥnaf est dû à al-Wāqidī. Son intérêt réside en ce que son narrateur n'est pas seulement le témoin oculaire des événements qu'il rapporte ; il en est également partie prenante et acteur.

b. La révolte d'Ibn al-Aš'at comme conflit personnel

La désignation d'Ibn al-Aš'at à la tête de l'armée des « Paons » joue un rôle proleptique dans le récit des événements. Bien avant le déclenchement de la rébellion dont il prendra la tête, al-Ṭabarī nous annonce au détour d'un long *ḥabar* consacré aux actions d'al-Muḥallab en Transoxiane :

²⁷² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 328.

²⁷³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 340.

وأُتاه [المهلب] كتاب ابن الأشعث بخلع الحجاج، ويدعوه إلى مساعدته على خلعه. فبعث بكتاب ابن الأشعث إلى الحجاج²⁷⁴.

Et il [al-Muhallab] reçut la lettre d'Ibn al-Aš'at̄ destituant al-Ḥaġġāġ et lui demandant de l'assister pour mettre en œuvre cette destitution ; il envoya alors la lettre d'Ibn al-Aš'at̄ à al-Ḥaġġāġ.

Aussitôt après, al-Ṭabarī intervient personnellement, dans le fil de la narration, pour nous dire :

وفي هذه السنة، وجه الحجاج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث إلى سجستان، لحرب رتبيل صاحب الترك. وقد اختلف أهل السير في سبب توجيهه إياه إليها، وأين كان عبد الرحمن يوم ولاء الحجاج سجستان وحرب رتبيل.²⁷⁵

En cette année, al-Ḥaġġāġ dépêcha 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at̄ au Siġistān pour combattre Rutbīl, le chef des Turcs. Les auteurs de *Siyar* n'étaient pas d'accord sur la raison pour laquelle il l'avait dépêché là-bas et sur l'endroit où était 'Abd al-Raḥmān lorsqu'al-Ḥaġġāġ le nomma lieutenant-gouverneur du Siġistān et [commandant de la guerre] contre Rutbīl.

Ce n'est pas là l'unique fois où al-Ṭabarī intervient directement dans le récit des événements à propos de cette désignation. Deux pages plus loin, il y revient encore, avec son propre commentaire :

وأما غير يونس بن أبي إسحاق، وغير من ذكرت الرواية عنه في أمر ابن الأشعث، فإنه قال في سبب ولايته سجستان، ومسيره إلى بلاد رتبيل، غير الذي رويت عن أبي مخنف، وزعم أن السبب في ذلك كان أن الحجاج وجه هميان بن عدي السدوسي إلى كرمان، مسلحة لها، ليمد عامل سجستان والسند إن احتاجا إلى مدد. فعصى هميان ومن معه. فوجه الحجاج ابن الأشعث في محاربتة. فهزمه وأقام بموضعه²⁷⁶.

Mais les transmetteurs autres que Yūnus B. Abī Ishāq, et ceux dont je n'ai pas cité le récit au sujet d'Ibn al-Aš'at̄, avancent que la raison de sa nomination en tant que gouverneur du Siġistān et son départ vers le pays de Rutbīl, est différente de ce que j'ai rapporté d'Abū Miḥnaf. Ils prétendent que la raison en était qu'al-Ḥaġġāġ avait envoyé Hamyān b. 'Adī al-Sadusī à Kirmān pour aider les gouverneurs du Siġistān et du Sind, en cas de besoin. Mais Hamyān et ses hommes se sont rebellés. Alors al-Ḥaġġāġ envoya Ibn al-Aš'at̄ pour le combattre. Il le vainquit et prit sa place.

Non seulement c'est une désignation qui paraît donc problématique à al-Ṭabarī, pour qu'il se sente obligé d'intervenir en personne à deux reprises dans une affaire qui, en d'autres circonstances,

²⁷⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 326. Cet extrait intervient à la fin d'un récit relativement long centré sur la conquête d'al-Muhallab.

²⁷⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 326-327.

²⁷⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 329.

aurait été totalement banale : la nomination d'un lieutenant-gouverneur ou d'un commandant d'armée. Mais, comme nous le disions plus haut, al-Ṭabarī tente, dans un premier temps, de lire ce conflit comme celui opposant deux personnes : d'un côté al-Ḥaḡḡāḡ, de l'autre Ibn al-Aš'at. Il doit donc s'interroger sur la pertinence de la nomination par le gouverneur d'Iraq de celui qui prendra la tête du soulèvement qui a failli emporter non seulement le pouvoir du gouverneur, mais même celui du califat umayyade.

C'est donc une interrogation de sa part sur la clairvoyance du jugement d'al-Ḥaḡḡāḡ et sur les compétences effectives d'Ibn al-Aš'at. En effet, nous avons vu auparavant qu'Ibn al-Aš'at ne s'était pas particulièrement illustré lors de la guerre contre Šabīb. Il a fait partie de la longue série de commandants envoyés par al-Ḥaḡḡāḡ, en 77 et 78 de l'hégire, contre le rebelle kharijite et qui furent vaincus par lui, nous avons même vu qu'un *ḥabar* laisse entendre qu'il y a eu une rencontre secrète entre les deux hommes, suite à laquelle il aurait eu la vie sauve. C'est ce que sous-entend l'interrogation sur « l'endroit où était 'Abd al-Raḥmān ». Qu'est-ce qui donc a amené al-Ḥaḡḡāḡ à le nommer à nouveau à la tête d'une armée de quarante mille hommes, pour laquelle il a dépensé sans compter²⁷⁷ ?

A ces questions somme toutes objectives, al-Ṭabarī en ajoute une autre, qui rend les choses encore plus complexes : entre les deux hommes il y a une haine mortelle :

وكان الحجاج وليس بالعراق رجل أبغض إليه من عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث. وكان يقول: ما رأيتَه قط إلا أردت قتله²⁷⁸.

Pour al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq, il n'y avait pas d'homme qu'il haïssait autant que 'Abd al-Raḥmān b. Muhammad b. al-Aš'at, et il disait : Jamais je ne l'ai vu sans que j'aie eu envie de le tuer.

Et al-Ṭabarī de citer un *ḥabar* rapportant les propos d'al-Ša'bī.

قال أبو مخنف: فحدثني نمير بن وعلة الهمداني ثم اليناعي، عن الشعبي قال: كنت عند الحجاج جالسا، حين دخل عليه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث. فلما رآه الحجاج، قال: انظر إلى مشيته، والله لهمت أن أضرب عنقه. قال: فلما خرج عبد الرحمن، خرجت فسبقته، وانتظرت على باب سعيد بن قيس السبيعي. فلما انتهى إلي، قلت: ادخل بنا الباب، إني أريد أن أحدثك حديثا هو عندك بأمانة الله أن تذكره ما عاش الحجاج. فقال: نعم. فأخبرته بمقالة الحجاج له. فقال: وأنا كما زعم الحجاج، إن لم أحاول أن أزيله عن سلطانه، فأجهد الجهد إذ طال بي وبه بقاء²⁷⁹.

²⁷⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 327-328.

²⁷⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 327.

²⁷⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 327.

Abū Miḥnaf a dit : Numayr b. Wa'la al-Hamdānī – al-Yanā'ī – m'a rapporté des propos d'al-Ša'bī, qui a dit : J'étais assis chez al-Ḥaḡḡāḡ, quand entra 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ. Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ le vit, il dit : Regarde sa démarche. Par Dieu, j'ai une telle envie de lui trancher le cou. Quand 'Abd al-Raḥmān sortit, je sortis moi aussi ; je le devançai et l'attendis devant la porte [de la maison] de Qays b Sa'īd al-Subay'ī. Arrivé à ma hauteur, je lui dis : Entre par cette porte, je tiens à te dire quelque chose que tu dois garder comme un dépôt sacré tant qu'al-Ḥaḡḡāḡ sera en vie. – D'accord, me répondit-il. Je lui rapportai les propos d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il dit alors : Je suis comme le prétend al-Ḥaḡḡāḡ, si je n'essaie de le dépouiller de son pouvoir. Je m'y emploierai de toutes mes forces, si Dieu nous donne, à lui et à moi, longue vie. »

Il nous faudra attendre un peu avant d'avoir quelques informations sur les raisons d'une telle haine entre les deux hommes. Ainsi, ayant appris cette nomination, Ismā'īl b. al-Aš'aṭ, l'oncle de 'Abd al-Raḥmān va voir al-Ḥaḡḡāḡ pour l'en dissuader :

فأتى الحجاج عمه إسماعيل بن الأشعث، فقال له: لا تبعته، فإني أخاف خلفه. والله ما جاز جسر الفرات قط، فرأى لوال من الولاية عليه طاعة وسلطانا. فقال الحجاج: ليس هناك. هو لي أهيب، وفي أرغب من أن يخالف أمري، أو يخرج من طاعتي.²⁸⁰

Son oncle, Ismā'īl b. al-Aš'aṭ, vint voir al-Ḥaḡḡāḡ et lui dit : Ne l'envoie pas. Je crains sa sédition. Par Dieu, jamais il n'a passé le pont de l'Euphrate, en considérant qu'il doit respect et autorité à l'un ou l'autre des gouverneurs. Al-Ḥaḡḡāḡ lui répondit : Il n'y est pas. Il a plus peur de moi et a envie de me complaire pour s'opposer à mes ordres ou se rebeller contre mon autorité.

Elle est donc là, la raison de l'inimitié entre les deux hommes : Ibn al-Aš'aṭ se considérait l'égal d'al-Ḥaḡḡāḡ ; il se voyait même supérieur à lui. D'autres sources seront plus explicites à ce sujet²⁸¹. Alors que le conflit n'avait pas commencé, nous avons donc deux hommes qui se vouent mutuellement une haine irrépressible, et dont l'un est prêt à rejeter l'autorité de l'autre. C'est cette haine, avec envie de meurtre, comme le rapporte le *ḥabar* d'al-Ša'bī qui structure la première partie du récit et préfigure déjà la sédition du commandant yéménite.

Pourtant, le premier récit, narrant l'arrivée de l'armée d'Ibn al-Aš'aṭ et ses premières avancées dans les terres de Rutbīl, montre le contraire. Face à Rutbīl, Ibn al-Aš'aṭ semble bien vouloir respecter les directives de son supérieur.

²⁸⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 328.

²⁸¹ Voir plus bas, al-Balāḡurī.

قال أبو مخنف: فحدثني أبو الزبير الأرحبي، رجل من همدان كان معه، أنه صعد منبرها، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إن الأمير الحجاج ولاني ثغركم، وأمرني بجهاد عدوكم الذي استباح بلادكم وأباد خياركم. فإياكم أن يتخلف منكم رجل، فيحل بنفسه العقوبة. اخرجوا إلى معسكركم، فعسكروا به مع الناس. فعسكر الناس كلهم في معسكرهم ووضعت لهم الأسواق، وأخذ الناس بالجهاز والهيئة بآلة الحرب. فبلغ ذلك رتبيل، فكتب إلى عبد الرحمن بن محمد يعتذر إليه من مصاب المسلمين، ويخبره أنه كان لذلك كارها، وأنهم ألقوه إلى قتالهم، ويسأله الصلح، ويعرض عليه أن يقبل منه الخراج. فلم يجبه ولم يقبل منه. ولم ينشب عبد الرحمن أن سار في الجنود إليه، حتى دخل أول بلاده. وأخذ رتبيل يضم إليه جنده، ويدع له الأرض رستاقا رستاقا، وحصنا حصنا. وطفق ابن الأشعث، كلما حوى بلدا، بعث إليه عاملا، وبعث معه أعوانا، ووضع البرد فيما بين كل بلد وبلد، وجعل الأرصاء على العقاب والشعاب، ووضع المسالح بكل مكان مخوف. حتى إذا جاز من أرضه أرضا عظيمة، وملأ يديه من البقر والغنم والغنائم العظيمة، حبس الناس عن الوجود في أرض رتبيل، وقال: نكتفي بما أصبناه العام من بلادهم حتى نجبيها ونعرفها، وتجترئ المسلمون على طرقها. ثم نتعاطى في العام المقبل ما وراءها. ثم لم نزل نتنقصهم في كل عام طائفة من أرضهم، حتى نقاتلهم آخر ذلك على كنوزهم وذرايرهم وفي أقصى بلادهم وممتع حصونهم، ثم لا نزال بلادهم حتى يهلكهم الله. ثم كتب إلى الحجاج بما فتح الله عليه من بلاد العدو وبما صنع الله للمسلمين وبهذا الرأي الذي رآه لهم²⁸².

Abū Miḥnaf dit : Abū al-Zabīr al-Arḥabī – un homme de Hamdān qui était avec lui [Ibn al-Aš‘at] – me rapporta qu’il monta sur le minbar, loua Dieu et Le remercia, puis dit : Ô gens, le prince al-Ḥaḡḡāḡ m’a chargé de votre frontière, et m’a ordonné de combattre votre ennemi qui a dévasté votre pays et décimé les meilleurs d’entre vous. Gare à ce qu’un homme manque [à l’appel] et mérite ainsi d’être châtié. Rejoignez votre camp. Alors les gens s’installèrent tous dans leur camp. Des marchés leur furent installés, on leur distribua fournitures, tenues et matériel de guerre. L’information parvint à Rutbīl, qui écrivit à ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad pour s’excuser de ce qu’avaient subi les musulmans [dans la précédente guerre], et l’informer qu’il avait été contraint, qu’on l’avait obligé à combattre. Il lui proposa de faire la paix et d’accepter le *ḥarāḡ*. Mais Ibn al-Aš‘at ne lui répondit pas et n’accepta rien de lui. Très vite, ‘Abd al-Raḥmān marcha sur lui à la tête de l’armée et pénétra dans le début de ses terres. Rutbīl, regroupa ses soldats et commença à lui céder une localité après l’autre et un fortin après l’autre de son territoire. Ibn al-Aš‘at, lui, chaque fois qu’il s’emparait d’un territoire, y envoyait

²⁸² *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 328-329.

un lieutenant, accompagné d'hommes pour le soutenir. Il établit le courrier entre les terres, édifia des miradors sur les collines et les montagnes, installa des garnisons dans tout endroit recelant du danger. Quand il se fut emparé de grandes étendues, et saisi de bovins et d'ovins et d'un grand butin, il interdit aux hommes de s'enfoncer plus profondément dans les terres de Rutbīl. Il déclara : Contentons-nous des terres que nous avons obtenues cette année, jusqu'à ce que nous y ayons récolté le *ḥarāğ* et l'ayons reconnue, et que les musulmans osent s'aventurer dans ses routes. Puis l'année prochaine nous viserons les terres au-delà. Ainsi, chaque année nous leur en soustrairons une partie. Pour finir, nous les combattons pour leurs trésors et leur progéniture, dans les confins de leurs pays et leurs forteresses les plus inaccessibles. Nous ne les quitterons qu'une fois que Dieu les aura décimés. Puis il écrivit à al-Ḥağğāğ, l'informant des conquêtes réalisées avec l'aide de Dieu dans le territoire de l'ennemi, de ce que Dieu a prodigué aux musulmans et de la marche qu'il avait planifiée pour la suite.

En dépit de l'image d'orgueil qui lui était accolée précédemment, Ibn al-Aš'at̄ est dépeint dans ce *ḥabar* en homme qui mêle dans son comportement la sévérité d'al-Ḥağğāğ et la stratégie d'al-Muhallab. Pour ce qui est de la première, nous avons ses mises en garde à l'armée. Nous le voyons en effet menacer de châtement ceux qui seraient tentés de désertir dans des termes proches de ceux du gouverneur, en prenant appui sur les dégâts subis par la précédente armée musulmane. Quant au comportement d'al-Muhallab, nous le retrouvons à la suite de ses premiers succès contre l'armée de Rutbīl. Ibn al-Aš'at̄ veut donner du temps à ses hommes pour qu'ils s'habituent à leur nouvel adversaire, pour ne pas commettre l'erreur de l'armée d'Ibn Abī Bakra.

Mais surtout, à aucun moment il n'apparaît comme quelqu'un qui voudrait se retourner contre son chef. Bien au contraire, dans son premier discours à ses hommes, il se place volontiers sous l'autorité de celui-ci, en bien précisant les hiérarchies. C'est le gouverneur qui l'a désigné et lui a ordonné... En outre son attitude vis-à-vis de Rutbīl est celle d'un homme ferme qui prend à cœur sa mission. Lorsque celui-ci lui écrit pour s'excuser et lui propose de faire la paix, il ne daigne même pas lui répondre et poursuit son incursion dans ses terres. En fin, le ton de sa lettre à al-Ḥağğāğ l'informant de ses succès est celui d'un homme qui pense avoir bien fait : Dieu a aidé les musulmans dans leurs premières actions.

Bref, ce *ḥabar* contredit l'idée qu'on se serait faite de lui à partir des anecdotes précédentes. Nous avons au contraire un Ibn al-Aš'at̄ loyal, déterminé et surtout respectueux de son chef. Ce n'est donc pas de sa faute s'il y a eu sédition plus tard. Mais c'était sans compter la précipitation et

la suspicion habituelles d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, pour reprendre les propos de Sufyān b. al-Abrad, pousserait le plus loyal aux Umayyades à entrer en rébellion.

On le voit bien que pour al-Ṭabarī la question des ambitions cachées d'Ibn al-Aš'aṭ qui l'auraient poussé à la trahison semble plus que problématique. En fait c'est la réaction furieuse d'al-Ḥaḡḡāḡ au courrier d'Ibn al-Aš'aṭ qui « mettra le feu aux poudres ».

ذكر هشام عن أبي مخنف، قال: قال أبو المخارق الراسبي: كتب الحجاج إلى عبد الرحمن بن محمد جواب كتابه:

أما بعد، فإن كتابك أتاني، وفهمت ما ذكرت فيه. وكتابك كتاب امرئ يحب الهدنة، ويستريح إلى الموادة، قد صانع عدوا قليلا قليلا، قد أصابوا من المسلمين جندا كان بلاؤهم حسنا، وغناؤهم في الإسلام عظيما. لعمرك يا بن أم عبد الرحمن، إنك حيث تكف عن ذلك العدو بجندي وحدي، لسخي النفس عن أصيب من المسلمين. إني لم أعدد رأيك، الذي زعمت أنك رأيته، رأي مكيدة. ولكني رأيت أنه لم يحملك عليه إلا ضعفك، والنتيائ رأيك. فامض لما أمرتك به من الوجود في أرضهم، والهدم لحصونهم، وقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم. ثم أردفه كتابا فيه:

أما بعد، فمر من قبلك من المسلمين، فليجروا وليقيموا. فإنها دارهم، حتى يفتحها الله عليهم. ثم أردفه كتابا آخر فيه:

أما بعد، فامض لما أمرتك به من الوجود في أرضهم، وإلا فإن إسحاق بن محمد أخاك أمير الناس. فخله وما وليته²⁸³.

Hišām, citant Abū Miḥnaf, dit : Abū al-Muḥāriq al-Rāsibī dit : Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit une réponse à la lettre de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad :

Cela dit, j'ai reçu ta lettre et compris ce que tu avances. Mais cette lettre est celle d'un homme qui aime la trêve, préfère l'aterrissement, alors qu'il affronte un ennemi vil et de peu de valeur, qui a tué des soldats musulmans dont les actions étaient louables et la valeur en Islam est grande. Je te jure, ô fils d'Umm 'Abd al-Raḥmān, si tu cesses de combattre cet ennemi avec mes soldats et mes armes, c'est que tu as une âme vile qui méprise les musulmans morts. L'avis que tu sembles avoir eu, je ne l'ai pas considéré comme une ruse. Au contraire, je considère que seules ta faiblesse et la confusion de tes opinions t'y ont amené. Alors, entreprends ce que je t'ai ordonné : pénètre leur territoire, détruis leurs forteresses, tue leurs combattants et empare-toi de leurs enfants.

Puis il envoya aussitôt une autre lettre contenant ceci :

²⁸³ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 335-336.

Cela dit, ordonne aux musulmans sous ton autorité de labourer les terres et de s'y installer. Ce sera leur demeure, jusqu'à ce que Dieu leur permette sa conquête totale.

Puis il la fit suivre d'une troisième lettre :

Cela dit, entreprends ce que je t'ai ordonné concernant la conquête de leur territoire Sinon, c'est ton frère Ishāq qui sera le commandant des musulmans. Tu dois donc lui céder ce dont tu avais la charge.

Précisons tout d'abord que le premier *ḥabar* avec la lettre d'Ibn al-Aš'at est placé par al-Ṭabarī dans les événements de l'année 80, alors que les trois réponses d'al-Ḥaḡḡāḡ sont citées l'année suivante, précédées d'une long sommaire de l'auteur que voici :

قال أبو جعفر: وفي هذه السنة، خالف عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الحجاج ومن معه من جند العراق، وأقبلوا إليه لحربه في قول أبي مخنف، وروايته لذلك عن أبي المخارق الراسبي. وأما الواقدي، فإنه زعم أن ذلك كان في سنة اثنتين وثمانين.

ذكر الخبر عن السبب الذي دعا عبد الرحمن بن محمد إلى ما فعل من ذلك، وما كان من صنيعه بعد خلافه الحجاج في هذه السنة.

قد ذكرنا فيما مضى قبل ما كان من عبد الرحمن بن محمد في بلاد رتييل، وكتابه إلى الحجاج بما كان منه هناك، وبما عرض عليه من الرأي فيما يستقبل من أيامه في سنة ثمانين. ونذكر الآن ما كان من أمره في سنة إحدى وثمانين، في رواية أبي مخنف عن أبي المخارق²⁸⁴.

Abū Ḡa'far dit : En cette année 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at et les soldats d'Iraq qui étaient en sa compagnie entrèrent en opposition contre al-Ḥaḡḡāḡ, et se dirigèrent vers lui pour le combattre, selon les dires d'Abū Miḥnaf, qui rapporte les propos d'Abū al-Muḥāriq al-Rāsibī. Quant à al-Wāqidī, il avance que cela eut lieu en 82. Récit de la cause qui poussa 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad à agir de la sorte et de ce qu'il fit cette année après sa rébellion contre al-Ḥaḡḡāḡ.

Nous avons parlé précédemment, en 80, de ce qu'avait fait 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad dans les terres de Rutbīl, de son courrier à al-Ḥaḡḡāḡ lui rapportant ce qu'il y avait entrepris, et du plan qu'il se proposait de suivre à l'avenir. Nous évoquerons maintenant ce qu'il en fut de lui en 81, selon le récit d'Abū Miḥnaf, d'après Abū al-Muḥāriq al-Rāsibī.

De l'agencement de cet ensemble de comptes-rendus, il apparaît clairement que pour al-Ṭabarī ce sont les trois lettres successives évoquées par la suite qui ont poussé Ibn al-Aš'at puis son

²⁸⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 334.

armée à se révolter contre l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ. En fait, il n'a fait ici que réagir à une agression verbale considérée par lui avilissante.

La comparaison avec les nombreux courriers adressés par al-Ḥaḡḡāḡ à al-Muhallab apparaît ici évidente. Mais contrairement à al-Muhallab dont la patience semblait être sans limites, Ibn al-Aš'at̄, lui, réagit violemment aux propos d'al-Ḥaḡḡāḡ, lorsque celui-ci lui envoie ses lettres incendiaires. Ibn al-Aš'at̄ apparaît manquer de la diplomatie et du sang froid aux accusations de déloyauté et de lâcheté. Sa réaction confirme en quelque sorte les prévisions de son oncle.

En outre, nous relevons les contenus contradictoires des trois lettres d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui montre son manque d'intelligence à gérer ses hommes. Il commence par s'emporter dans la première, semble suivre la proposition d'Ibn al-Aš'at̄ dans la seconde, avant de se rétracter et menace ce dernier de le destituer et de le remplacer par son frère.

Pour résumer, nous pouvons dire que, selon al-Ṭabarī, qui commence par présenter le conflit comme lié uniquement aux personnalités des deux hommes, la faute première en incombe surtout à al-Ḥaḡḡāḡ et à ses lettres incendiaires. Ibn al-Aš'at̄ n'apparaît à aucun moment vouloir se rebeller contre son autorité, avant d'avoir reçu ses lettres. C'est à ce moment qu'il informe ses hommes de leur contenu et leur suggère de rejeter l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Alors les gens s'emportèrent et dirent : « Non, nous refusons les ordres de l'ennemi de Dieu, nous ne l'écoutons ni ne lui obéissons. »²⁸⁵ La révolte ne peut donc se limiter à un conflit de personnes comme ce fut le cas pour d'autres conflits passés. La réaction des Iraquiens est là pour en témoigner. Car, lorsque plus tard 'Abd al-Malik voulant mettre un terme à la rébellion proposa de destituer al-Ḥaḡḡāḡ qui serait remplacé par son frère Muḥammad b. Marwān et offrit à Ibn al-Aš'at̄ de devenir le gouverneur de la province de son choix, ce dernier accepta la proposition, mais les Iraquiens la refusèrent.

c. Révolte populaire

Si, comme nous venons de le voir, al-Ṭabarī présente le conflit à ses débuts comme une opposition entre deux hommes qui se vouaient une grande haine, dans la suite de son récit, nous nous retrouvons face à un mouvement d'une grande ampleur, qui a embrassé de larges secteurs de la société iraquienne. Il s'agit en fait d'un soulèvement populaire des Iraquiens contre leur gouverneur. C'est pour cette raison que le calife, jusque-là presque absent des décisions touchant aux affaires de la province, intervient en personne pour tenter d'y mettre un terme.

Ceci étant, nous pourrions dire que, tout comme al-Ḥaḡḡāḡ faisait une lecture erronée de cette révolte en la lisant comme une opposition entre Arabes du Nord et Arabes du Sud, puis comme une opposition entre pro-'alides et pro-Umayyades, aussi bien 'Abd al-Malik qu'Ibn al-Aš'at̄ lui-même en faisaient également une mauvaise lecture : tous les deux croyaient que la seule destitution d'al-Ḥaḡḡāḡ serait la solution idoine pour y mettre un terme.

²⁸⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 335.

Or, si l'on suit le récit d'al-Ṭabarī, nous nous rendons compte que, dès la le début de ce soulèvement, de nombreux comptes rendus en soulignent la dimension populaire. Voici comment Abū Miḥnaf rapporte la scène qui a suivi l'annonce par Ibn al-Aš'at à ses hommes du contenu des trois lettres injurieuses d'al-Ḥaḡḡāḡ :

...ثم دعا الناس إليه. فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إني لكم ناصح، ولصالحكم محب، ولكم في كل ما يحيط بكم نفعه ناظر. وقد كان من رأيي فيما بينكم وبين عدوكم رأي استشرت فيه ذوي أعلامكم، وأولي التجربة للحرب منكم. فرضوه لكم رأيا، ورأوه لكم في العاجل والآجل صلاحا. وقد كتبت إلى أميركم الحجاج، فجاءني منه كتاب يعجزني، ويضعفني، ويأمرني بتعجيل الوغول بكم في أرض العدو، وهي البلاد التي هلك إخوانكم فيها بالأمس. وإنما أنا رجل منكم، أمضي إذا مضيتم، وأبي إذا أبيتتم. فثار إليه الناس، فقالوا: لا، بل نأبى على عدو الله، ولا نسمع له ولا نطيع .

قال أبو مخنف: فحدثني مطرف بن عامر بن وائلة الكناني أن أباه كان أول متكلم يومئذ، وكان شاعرا خطيبا. فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أما بعد، فإن الحجاج والله ما يرى بكم إلا ما رأى القائل الأول إذ قال لأخيه: احمل عبدك على الفرس، فإن هلك هلك، وإن نجا فلك. إن الحجاج والله ما يبالي أن يخاطر بكم، فيقحمكم بلادا كثير اللهوب واللصوب. فإن ظفرتم، فغنمتم، أكل البلاد، وحاز المال، وكان ذلك زيادة في سلطانه. وإن ظفر عدوكم، كنتم أنتم الأعداء البغضاء الذي لا يبالي عنهم، ولا يبقي عليهم. اخلعوا عدو الله الحجاج، وبايعوا عبد الرحمن! فإنني أشهدكم أنني أول خالع. فنادى الناس من كل جانب: فعلنا! فعلنا! قد خلعنا عدو الله! وقام عبد المؤمن بن شبيب بن ربيعي التميمي ثانيا، وكان على شرطته حين أقبل، فقال عباد الله، إنكم إن أطعتم الحجاج، جعل هذه البلاد بلادكم ما بقيتم، وجمركم تجمير فرعون الجنود. فإنه بلغني أنه أول من جمر البعوث. ولن تعايينوا الأحبة فيما أرى أو يموت أكثركم. بايعوا أميركم، وانصرفوا إلى عدوكم، فانفوه عن بلادكم، فوثب الناس إلى عبد الرحمن، فبايعوه. فقال: تبايعوني على خلع الحجاج، عدو الله وعلى النصر لي وجهاده معي، حتى ينفيه الله من أرض العراق. فبايعه الناس. ولم يذكر خلع عبد الملك إذ ذاك بشيء²⁸⁶.

... Puis Ibn al-Aš'at convoqua les gens. Il bénit Dieu et le Loua, puis ajouta : Ô gens, sachez que je suis bon conseiller pour vous, je cherche votre bien et tout ce qui concerne vos intérêts. J'ai eu un avis concernant le conflit avec votre ennemi, pour lequel j'ai cherché conseil auprès de vos sages et des plus expérimentés d'entre vous, et ils l'ont trouvé judicieux pour vous, et ils ont considéré qu'il était bon pour votre futur proche et lointain. J'en ai informé votre gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ, qui m'a envoyé une lettre qui me traite d'incapable et de faible et m'a ordonné de pénétrer au plus vite dans les terres de l'ennemi, cette terre où ont péri vos frère il y a peu. Or je suis un

²⁸⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 335-336.

homme comme vous, je m'exécuterai si vous le faites, et refuserai si vous refusez. Aussitôt les gens s'empressèrent de lui dire : Non, nous rejetons l'ordre de l'ennemi de Dieu, nous ne l'écouterons ni ne lui obéirons.

Abū Miḥnaf a dit : Muṭarrif b. 'Āmir b. Wāṭila al-Kinānī m'a rapporté que son père, qui était un poète et un orateur, fut le premier à prendre la parole ce jour-là. Après avoir béni Dieu et L'avoir loué, il dit : Bref, sachez qu'al-Ḥaḡḡāḡ ne vous considère que comme celui qui avait dit autrefois à son frère : Mets ton esclave sur ton cheval, s'il périt tant pis, s'il réchappe il est à toi. Par Dieu, il importe peu à al-Ḥaḡḡāḡ de vous exposer au danger, en vous poussant à pénétrer une terre aux escarpements et aux ravins nombreux. Si vous vainquez et faites du butin, il dévorera la terre et s'emparera de ses richesses, augmentant par là son pouvoir. Mais si c'est l'ennemi qui gagne, vous serez ses ennemis détestables dont les difficultés ne compteront pas pour lui, et qu'il ne cherchera pas à préserver. Rejetez l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ et prêtez allégeance à 'Abd al-Raḥmān ! Je vous porte témoins, je suis le premier à la rejeter. De toutes parts les hommes s'écrièrent : Nous aussi ! Nous aussi ! Nous avons rejeté l'autorité de l'ennemi de Dieu ! 'Abd al-Mu'min b. Šabaṭ b. Rabī al-Tamīmī, qui était alors en charge de sa police, prit la parole en second, et dit : Serviteurs de Dieu, si vous écoutez al-Ḥaḡḡāḡ, il fera en sorte que ce pays soit le votre tant que vous serez en vie. Il vous retiendra cantonnés loin de chez vous, tout comme Pharaon le faisait avec ses soldats. Car il m'est parvenu que Pharaon a été le premier à cantonner son armée en pays lointain. Vous ne verrez plus vos parents, à mon avis, ou alors la majorité d'entre vous seront déjà morts. Prêtez allégeance à votre nouveau gouverneur, et partez à l'attaque de votre ennemi et chassez-le de votre pays. Alors les gens se pressèrent autour de 'Abd al-Raḥmān, lui prêtèrent allégeance. Celui-ci dit : Vous me prêtez allégeance, pour rejeter l'autorité de l'ennemi de Dieu, al-Ḥaḡḡāḡ, de me soutenir et de le combattre à mes côtés, jusqu'à ce que Dieu le chasse de la terre d'Iraq. Les gens lui prêtèrent allégeance. Mais on ne parla pas alors de rejeter l'autorité de 'Abd al-Malik.

Commençons par les propos des trois orateurs, puis regardons ensuite la réaction de l'armée. Ibn al-Aš'aṭ qui intervient en premier, évoque les dangers qu'il y a à suivre les ordres d'al-Ḥaḡḡāḡ et donc la mort probable de ses hommes comme de ceux de 'Ubaydullāh b. Abī Bakra. En outre, il commence par parler en tant que chef, puis termine en se mettant au même niveau que ses soldats. On peut évoquer ici sans doute l'intelligence d'Ibn al-Aš'aṭ qui a su tirer profit des craintes de ses hommes, pour attiser leur colère contre al-Ḥaḡḡāḡ et les amener à soutenir la rébellion. Ce qui est

somme toute possible. Ceci étant, il ne faut pas oublier qu'à aucun moment auparavant il n'avait évoqué un projet de sédition. Nous l'avons même vu au début de sa mission tirer sa légitimité de celle d'al-Ḥaḡḡāḡ et agir avec fermeté contre Rutbīl.

Quant au deuxième intervenant, 'Āmir b. Wāṭila, dont Abū Miḥnaf précise qu'il était poète et *orateur*, il recourt à l'impact du dicton et amène les soldats à se voir en esclaves d'al-Ḥaḡḡāḡ, avec lesquels il se sert selon sa bonne guise : ils ne sont là en fin de compte que pour servir ses ambitions. Preuve en est l'armée précédente qui fut décimée pour mettre en valeur sa toute-puissance.

Le troisième, 'Abd al-Mu'min b. Šabaṭ, s'appuyant sur son expertise comme chef de police, pointe le danger du stationnement indéfini de l'armée dans une terre éloignée de la leur, en prenant l'exemple de Pharaon.

Mais ce qui nous importe le plus ici c'est la réaction de cette même armée, et comment elle est rapportée par le narrateur. Le rejet de l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ est exprimé ici trois fois : la première à la suite de l'annonce par Ibn al-Aš'aṭ de la proposition qu'il fait à ses hommes après leur avoir rapporté le contenu des lettres d'al-Ḥaḡḡāḡ, la seconde après le court discours du poète 'Āmir b. Wāṭila al-Kinānī, qui se déclare le premier à avoir rejeté l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ ; la troisième après le chef de la police d'Ibn al-Aš'aṭ. Pour chacune de ces occurrences, en plus de l'unanimité, nous avons la rapidité à répondre, qui se traduit par des verbes exprimant la colère :

... *fa-tār ilayhi al-nās*...

... *f-nādā al-nās*...

... *fa-waṭaba al-nās*...

Ce rejet total de l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ ponctuera tout le récit de la révolte. Nous le retrouverons encore en 81, toujours avant les débuts des hostilités, avec de nouveau un verbe très allusif :

قال أبو مخنف: حدثني فضيل بن خديج أن مكتبه كان بكرمان، وكان بها أربعة آلاف فارس، من أهل الكوفة وأهل البصرة. فلما مر بهم، ابن مُحَمَّد بن الأشعث انجفلوا معه...²⁸⁷

Abū Miḥnaf a dit : Fuḍayl b. Ḥudayḡ m'a rapporté que sa garnison était à Kirmān, où se trouvaient quatre mille soldats originaires d'al-Kūfa et d'al-Bašra. Lorsque Ibn Muḥammad b. al-Aš'aṭ passa par là, ils le rejoignirent instantanément.

Au lendemain de la première bataille – celle de Tustar – remportée par les insurgés, ce ne sont plus les soldats, mais la population qui rejoint la rébellion :

فلما دخل عبد الرحمن بن محمد البصرة، بايعه على حرب الحجاج، وخلع عبد الملك جميع أهلها، من قرائها وكهولها.²⁸⁸

²⁸⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 339.

²⁸⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 341.

Lorsque ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad fit son entrée à al-Baṣra, il reçut l’allégeance de tous ses habitants, les *qurrā’* et les hommes d’âge mûr.

La bataille d’al-Zāwiyya ne découragea pas les gens à intégrer le soulèvement. Voilà en effet ce que nous dit encore Hišām al-Kalbī, d’après Abū Miḥnaf :

حدثني أبو الزبير الهمداني ثم الأرحبي، قال: كنت قد أصابتنى جراحة، وخرج أهل الكوفة يستقبلون ابن الأشعث، حين أقبل. فاستقبلوه بعدما جاز قنطرة زيارا. فلما دنا منها، قال لي: إن رأيت أن تعدل عن الطريق، فلا يرى الناس جراحتك، فإني لا أحب أن يستقبلهم الجرحى، فافعل. فعدلت. ودخل الناس. فلما دخل الكوفة، مال إليه أهل الكوفة كلهم. وسبقت همدان إليه، فحفت به. [...] ودخل الناس إليه، فبايعوه. وسقط إليه أهل البصرة. وتقوضت إليه المسالح والثغور. وجاءه فيمن جاءه من أهل البصرة عبد الرحمن بن العباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب²⁸⁹.

Abū al-Zabīr al-Hamdānī al-Arḥabī m’a dit : J’étais blessé, lorsque les habitants d’al-Kūfa sortirent pour accueillir Ibn al-Aš‘aṭ. C’était après qu’il eut passé le pont de Zabārā. Avant de l’atteindre, il s’approcha de moi et me dit : Ce serait bien que tu t’écartes du chemin, afin que les gens ne voient pas tes blessures. Je n’aime pas qu’ils rencontrent des blessés. Ce que je fis. Lorsqu’il entra dans la ville, tous les habitants se ruèrent vers lui, devancés par les gens de Hamdān qui l’entourèrent joyeusement. [...] Les gens vinrent le voir chez lui, pour lui faire allégeance. Les gens d’al-Baṣra le rejoignirent en masse. Les postes-frontières et les garnisons fortifiées le rallièrent. Parmi ceux qui le rejoignirent il y avait ‘Abd al-Raḥmān b. al-‘Abbās b. Rabī‘a b. al-Ḥārīt b. ‘Abd al-Muṭṭalib.

Le caractère populaire de la révolte est ici exprimé avec plus d’emphase. Etant donné que le narrateur est un proche d’Ibn al-Aš‘aṭ. Il nous dit que lui-même était blessé, probablement lors de la bataille d’al-Zāwiyya. Ibn al-Aš‘aṭ ne veut pas que les gens le voient pour qu’ils n’en soient pas démoralisés. Ceci étant, l’accueil que lui font les Kufites est digne d’un calife ou d’un libérateur. Puisqu’ils sont allés attendre son arrivée au pont de Zabārā, dans les environs de la ville²⁹⁰. Puis ils l’accompagnèrent jusqu’à son entrée dans al-Kūfa. De nouveau, nous retrouvons l’insistance sur l’unanimité des gens : *mālā ilayh ahl al-Kūfa kulluhum*. Les verbes *māla* et *ḥaffa* exprimant la grande liesse populaire, où nous noterons toutefois la primauté des gens de Hamdān. Cette remarque où pointe l’élément ethnique est due sans doute à la fierté du narrateur, qui lui aussi est issu de cette tribu. Mais le signalement de la présence du commandant hāšimite, ‘Abd al-Raḥmān b.

²⁸⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 346.

²⁹⁰ *Yāqūt al-Ḥamawī, Mu‘jam al-buldān*, vol. 3, p. 129b.

al-‘Abbās, est là une forte indication sur le caractère unanime du rejet des Umayyades, qui engloba aussi bien les gens du Nord que ceux du Sud.

Ajoutons encore un exemple, situé à la veille de la bataille d’al-Ġamāġim, qui souligne le caractère populaire de la révolte :

... واجتمع أهل الكوفة وأهل البصرة وأهل الثغور والمسالح بدير الجماجم، والقراء من أهل المصريين. فاجتمعوا جميعا على حرب الحجاج. وجمعهم عليه بغضهم والكراهية له، وهم إذ ذاك مائة ألف مقاتل، ممن يأخذ العطاء، ومعهم مثلهم من مواليهم²⁹¹.

... Les hommes d’al-Kūfa, d’al-Bašra des postes-frontières et des garnisons fortifiées, les *qurrā’* des deux villes, Tous se rallièrent pour combattre al-Ḥaġġāġ. Ils étaient unis par la haine et le rejet qu’ils lui vouaient. Ils étaient alors cent mille combattants qui recevaient la solde, accompagnés du même nombre de leurs *mawāli*.

Or si, de tous ces exemples, nous pouvons déduire la grande popularité de la révolte contre al-Ḥaġġāġ et les Umayyades, nous n’avons pas une idée précise des causes qui l’ont suscitée, en dehors des lettres d’al-Ḥaġġāġ à Ibn al-Aš‘at. Il faut en fait attendre le début des hostilités pour voir les grands savants qui l’ont ralliée avancer des causes religieuses et politiques. Leur présence avait sans doute un effet stimulateur auprès de la population, en raison de la dimension religieuse qu’ils conférèrent au conflit. Les savants les plus connus parmi eux, c’est-à-dire, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, Abū al-Baḥtārī, al-Ša‘bī ou encore Sa‘īd b. Ġubayr prirent tous la parole et livrèrent des discours plus ou moins longs pour encourager les soldats lors de la bataille d’al-Ġamāġim. C’est avec eux en effet que les griefs de la population contre les Umayyades et leur représentation en Iraq seront les plus précis :

ذكر هشام بن محمد، عن أبي مخنف، قال: حدثني أبو الزبير الهمداني، قال: كنت في خيل جيلة بن زحر. فلما حمل عليه أهل الشام مرة بعد مرة، نادانا عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه، فقال: يا معشر القراء، إن الفرار ليس بأحد من الناس بأقبح منه بكم. إنني سمعت عليا، رفع الله درجته في الصالحين، وأتابه أحسن ثواب الشهداء والصديقين، يقول يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون، إنه من رأى عدوانا يعمل به، ومنكرا يدعى إليه، فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ. ومن أنكر بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف، لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، ونور في قلبه اليقين. فقاتلوا هؤلاء المحليين المحدثين المبتدعين، الذين قد جهلوا الحق فلا يعرفونه، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه. وقال أبو البختري: أيها الناس، قاتلوهم على دينكم وديناكم. فوالله لئن ظهروا عليكم، ليفسدن عليكم دينكم، وليغلبن على ديناكم. وقال الشعبي: يا أهل الإسلام، قاتلوهم ولا يأخذكم حرج

²⁹¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 347.

من قتالهم. فوالله ما أعلم قوما على بسيط الأرض أعمل بظلم ولا أجور منهم في الحكم، فليكن بهم البدار. وقال سعيد بن جبير: قاتلوهم ولا تأتموا من قتالهم بنية ويقين وعلى آثامهم. قاتلوهم على جورهم في الحكم، وتجبرهم في الدين، واستذلّالهم الضعفاء، وإماتتهم الصلاة²⁹².

Hišām b. Muḥammad a rapporté d'après Abū Miḥnaf le propos suivant d'Abū al-Zabīr al-Hamdānī : J'étais dans la cavalerie de Ġabala b. Zaḥr. Lorsque les Syriens nous attaquèrent une fois après l'autre, le savant 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā nous interpella en disant : Ô groupe des *qurrā'*, la fuite n'est aussi honteuse pour aucun homme autant que pour vous ! J'ai entendu 'Alī – que Dieu élève son degré parmi les vertueux et lui accorde la meilleure récompense parmi les martyrs et les sincères –, dire le jour où nous affrontâmes les Syriens : « Ô croyants !, celui qui voit l'agression s'appliquer, les actions répréhensibles sollicitées, et qui les désapprouve dans son cœur a sauvé son âme. Celui qui les désapprouve en paroles sera rétribué et est meilleur que le premier. Celui qui les désapprouve par l'épée, pour faire triompher la parole de Dieu et saper la parole des iniques, a trouvé la voie droite et son cœur rayonnera de la lumière de la foi. » Affrontez donc ces gens qui ont rendu licite le répréhensible, ces innovateurs qui ignorent la Vérité et la rejettent, qui usent de l'oppression sans la désapprouver. Abū al-Baḥtarī dit : Ô gens, combattez-les pour préserver votre religion et votre vie ici-bas. Car par Dieu, s'ils l'emportent contre vous, ils corrompent votre religion et s'empareront de vos biens ici-bas. Al-Ša'bī dit : Ô gens de l'islam ; combattez-les et n'ayez aucune prévention à les tuer. Par Dieu, je ne connais pas de gens sur la face de la terre qui usent autant de l'injustice et qui soient plus tyranniques. Attaquez-les au plus vite ! Sa'īd b. Ġubayr dit : Combattez-les avec foi et détermination, sans avoir crainte de les tuer. Pour leurs péchés, la tyrannie de leurs jugements, leur mépris de la religion, leur humiliation des faibles et leurs attaques assassines contre la prière.

Avec les discours de ces savants, nous retrouvons les propos anti-umayyades classiques, que nous avons déjà rencontrés dans les révoltes précédentes, en particulier chez les Ṣufriyya et Muṭarrif b. al-Muġīra. 'Abd al-Malik et ses hommes – dont al-Ḥaġġāġ – sont dépeints comme des impies, qui ont usurpé le pouvoir et qui s'en servent pour leurs biens personnels et pour humilier la population. Le soulèvement n'en est que plus légitime, puisqu'il vise à restaurer la foi véritable et rejeter l'oppression. D'où la comparaison que fait 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā entre leur soulèvement et la bataille de Ṣiffīn entre 'Alī b. Abī Ṭālib et Mu'āwiya. Par ailleurs, étant donné la stature de ces quatre savants, nous pourrions dire que leurs discours équivalent à des fatwas, autorisant à tuer les ennemis Syriens. D'où les remarques d'al-Ša'bī et de Sa'īd b. Ġubayr – *wal-lā*

²⁹² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 357.

ya'ḥudkum ḥarağ min qitālihim « n'ayez aucune prévention à les tuer » ; *wa-lā ta'tamū min qitālihim* « N'ayez aucune crainte à les tuer ! »

Il est possible, et même tout à fait compréhensible, qu'il s'agisse là de propagande nécessitée par les circonstances. C'est pourquoi, bien après l'écrasement définitif de la révolte, al-Ṭabarī rapporte le court *ḥabar* suivant :

وذكر ضمرة بن ربيعة، عن أبي شؤذب: أن عمال الحجاج كتبوا إليه أن الخراج قد انكسر، وأن أهل الذمة قد أسلموا، ولحقوا بالأمصار. فكتب إلى البصرة وغيرها أن من كان له أصل في قرية، فليخرج إليها. فخرج الناس، فعسكروا. فجعلوا يبكون، وينادون: يا محمداه! يا محمداه! وجعلوا لا يدرون أين يذهبون. فجعل قراء أهل البصرة يخرجون إليهم متقنعين، فيبكون لما يسمعون منهم ويرون. قال: فقدم ابن الأشعث على تفيئة ذلك. واستبصر قراء أهل البصرة في قتال الحجاج مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث²⁹³.

Ḍamra b. Rabī'a rapporte, d'après Šawḍab, que : Les lieutenants d'al-Ḥağğāğ lui écrivirent pour l'informer que l'impôt de capitation s'était effondré, que les protégés se sont convertis à l'islam et ont rejoint les grandes villes. Il envoya alors une lettre à ses représentants à al-Baṣra et ailleurs, stipulant que tout homme doit retourner à la cité dont il est issu. Alors les gens quittèrent la ville, s'arrêtèrent et se mirent à pleurer et à appeler au secours : Ô Muḥammad ! Ô Muḥammad ! Ils ne savaient plus où aller. Les *qurrā'* commencèrent à sortir vers eux masqués, pleurant de ce qu'ils voyaient et entendaient. Sur ces entrefaites, arriva Ibn al-Aš'aṭ. C'est alors que les *qurrā'* prirent la décision de se battre à ses côtés contre al-Ḥağğāğ.

L'image qui ressort de ce compte-rendu est bien celle de l'humiliation des nouveaux musulmans, de leur discrimination par rapport à leurs coreligionnaires plus anciens. Puisqu'ils continuent d'être traités comme des protégés, en dépit de leur conversion. La mission du calife et de son gouverneur qui est de propager la foi musulmane en prend ici un coup. La seule préoccupation de ce dernier apparaît être de remplir les caisses de l'Etat. D'où le ton dramatique de la narration où se mêlent les larmes et la peur, aussi bien des nouveaux que des anciens musulmans. Les premiers étaient totalement désemparés, ils pleuraient, ne sachant « à quel saint se vouer ». Une fois sortis d'al-Baṣra, il nous est dit qu'ils s'arrêtèrent ne sachant plus où aller. Celui qu'ils appellent à leur secours est le Prophète en personne. Les seconds apparaissent eux aussi impuissants à réagir face à un tel drame. En dépit de leur peur d'al-Ḥağğāğ, qu'ils n'osent braver qu'à moitié, puisqu'ils ont rejoints leurs frères, en étant masqués – *mutaqanni 'īn* – se mirent eux aussi à pleurer. C'est sur ces entrefaites qu'arrive Ibn al-Aš'aṭ et que tout le monde l'a rejoint, y voyant une sorte de libérateur.

²⁹³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 381.

d. Conflit entre pro-‘alides et Umayyades

Comme nous venons de le voir, dans les discours des savants iraqiens insurgés, l’ombre tutélaire de ‘Alī b. Abī Ṭālib et, plus généralement de l’opposition Umayyades-‘Alides, plane sur le conflit. C’est en effet là que se situe partiellement l’explication qu’en donne al-Ṭabarī.

Rappelons-nous l’arrivée d’al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq. La première action presque aussi célèbre que son fameux discours aux Iraquiens a été la mise à mort de ‘Umayr b Ḍābi’ al-Burḡumī, mise à mort qui inscrira dans la population l’image d’al-Ḥaḡḡāḡ comme un homme intransigeant, mais également, signe de sa loyauté totale au trône umayyade, comme un défenseur acharné de la mémoire de ‘Uṯmān b. ‘Affān contre ses ennemis iraqiens, soutiens de ‘Alī b. Abī Ṭālib.

Dès son arrivée en Iraq, al-Ḥaḡḡāḡ tente donc de reproduire le conflit entre pro-‘alides et Umayyades. Les soldats syriens, fidèles absolus des Umayyades recevaient une solde supérieure à celle des soldats iraqiens, virtuellement soutiens de ‘Alī. C’est cette différence de traitement qui a été la cause du premier soulèvement contre al-Ḥaḡḡāḡ, dirigé par ‘Abdullāh b. al-Ġārūd, en 75 H²⁹⁴.

Mais c’est surtout lors du soulèvement des Iraquiens avec Ibn al-Aṣṭar qu’al-Ḥaḡḡāḡ, à la veille de la bataille d’al-Ġamāḡim, que cette opposition apparaît le plus nettement. En effet, pour mettre un terme à la révolte iraqienne, ‘Abd al-Malik, sur les conseils de sa cour, décide de destituer al-Ḥaḡḡāḡ et de le remplacer par son propre frère Muḥammad b. Marwān. Cette décision fut ressentie très douloureusement par al-Ḥaḡḡāḡ qui écrivit à ‘Abd al-Malik :

يا أمير المؤمنين، والله لئن أعطيت أهل العراق نزعى، لا يلبثون إلا قليلا حتى يخالفوك، وبسيروا إليك، ولا يزيدهم ذلك إلا جرأة عليك. ألم تر وتسمع بوثوب أهل العراق مع الأشرع على ابن عفان؟ فلما سألهم ما يريدون، قالوا: نزع سعيد بن العاص. فلما نزع، لم تتم لهم السنة، حتى ساروا إليه فقتلوه. إن الحديد بالحديد يفلح. خار الله لك فيما ارتأيت، والسلام عليك²⁹⁵

Ô commandeur des croyants, si tu proposes aux habitants d’Iraq de me renvoyer, ils n’attendent pas longtemps avant de se rebeller contre toi et de t’attaquer. Cela ne fera qu’augmenter leur insolence. N’as-tu vu et entendu l’attaque d’Ibn ‘Affān par les Iraquiens avec al-Aṣṭar ? Lorsqu’il leur a demandé ce qu’ils voulaient, ils répondirent : le renvoi de Sa’īd b. al-‘Ās. Mais lorsqu’il le renvoya, l’année ne s’était pas écoulée qu’ils marchèrent sur lui et le tuèrent. C’est par le fer que le fer se brise. Crains Dieu dans ce que tu décideras et paix sur toi.

Abattu par sa propre destitution, al-Ḥaḡḡāḡ tente toutefois d’amener le calife à revenir sur sa décision. Pour ce faire, il met en avant la fin tragique de ‘Uṯmān b. ‘Affān. Bien qu’il s’agisse pour lui

²⁹⁴ Al-Ṭabarī consacre à cette première révolte quelques lignes, en 75.

²⁹⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, 348.

de défendre sa propre position, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît ici comme le premier défenseur de la mémoire du troisième calife de l’islam, plus même que ses propres parents umayyades. La lettre qui se veut une mise en garde contre ce faux pas, se veut aussi exemplaire, en ce sens qu’elle rappelle à ‘Abd al-Malik une leçon du passé, qu’il aurait peut-être oubliée ou, à tout le moins, avec laquelle il n’a pas fait le rapprochement.

La proposition du calife ayant été rejetée par les Iraquiens, al-Ḥaḡḡāḡ est maintenu à son poste. Il dira alors aux deux princes umayyades, émissaires de ‘Abd al-Malik – son frère Muḥammad et son fils ‘Abdullāh :

...قد قلت لكما: إنه لا يراد بهذا الأمر غيركما، ثم قال: إنما أقاتل لكما، وإنما سلطاني سلطانكما...²⁹⁶

Je vous l’avais bien dit : nul autre que vous deux n’était visé par cette affaire [de rébellion]. Puis il ajouta : Je combats pour vous, mon pouvoir est en fait le vôtre.

Le rejet par les Iraquiens de la proposition du calife est une victoire symbolique pour al-Ḥaḡḡāḡ. Elle conforte ses propres présumés sur les rebelles, confirme la leçon qu’il a faite à ‘Abd al-Malik, et donc sa supériorité sur lui. Et même s’il dit aux deux princes qu’il combat pour eux, donc qu’il est à leur service, son propos final – *wa-innamā sulṭānī sulṭānukumā* – ne manque pas d’ambigüité. On peut y lire aussi bien que je tire mon pouvoir du vôtre, que l’inverse. Ou encore que nous sommes tous embarqués dans la même histoire.

Si cette lecture du conflit est surtout suggérée par les propos d’al-Ḥaḡḡāḡ, al-Ṭabarī n’y semble pas non plus insensible. En effet, lors de la bataille d’al-Ġamāḡim, nous retrouvons du côté des rebelles de nombreux savants qui étaient proches de ‘Alī b. Abī Ṭālib, dont l’auteur précise les noms, en particulier Sa‘īd b. Ġubayr, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Aḡlā et Abū al-Baḥṭarī. Comme nous l’avons vu, leurs propos encourageant les soldats sont également des variations sur des discours attribués au quatrième calife de l’islam²⁹⁷.

En fin, lorsque la bataille fut perdue par les Iraquiens, on présenta les prisonniers devant al-Ḥaḡḡāḡ, qui leur proposa de renier leur foi passée ou d’être mis à mort. Parmi eux, il y avait Kumayl b. Ziyād al-Naḥā‘ī, l’un des lieutenants de ‘Alī b. Abī Ṭālib. Al-Ḥaḡḡāḡ ne lui fait même pas la proposition, aussi dégradante soit-elle, d’abjurer et d’avoir la vie sauve. Nous reproduisons ci-dessous leur échange :

ودعا بكميل بن زياد النخعي، فقال له: أنت المقتص من عثمان أمير المؤمنين. قد كنت أحب أن أجد عليك سبيلا. فقال: والله ما أدري على أين أنت أشد غضبا، عليه حين أقاد من نفسه، أم علي حين عفوت عنه. ثم قال: أيها الرجل من تقيف، لا تصرف علي أنيابك، ولا تهدم علي تهدم الكتيب، ولا تكشر كشران الذئب. والله ما بقي من عمري إلا ظمء الحمار، فإنه يشرب غدوة ويموت عشية، ويشرب عشية ويموت

²⁹⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, 349.

²⁹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, 357.

غدوة. اقض ما أنت قاض، فإن الموعد الله، وبعد القتل الحساب. قال الحجاج: فإن الحجة عليك. قال: ذلك إن كان القضاء إليك. قال: بلى، كنت فيمن قتل عثمان. وخلعت أمير المؤمنين. اقتلوه! فقدم، فقتل. قتله أبو الجهم بن كنانة الكلبي، من بني عامر بن عوف، ابن عم منصور بن جمهور²⁹⁸.

Il fit venir Kumayl b. Ziyād al-Naḥāṭī, et lui dit : Toi qui t'en es pris au commandeur des croyants, 'Uṭmān, comme je désirais trouver le moyen pour t'atteindre. Il lui dit : Par Dieu, je ne sais contre lequel de nous deux tu es le plus en colère, lui répondit Kumayl. Contre lui quand il a reconnu ses erreurs ou contre moi quand je lui ai pardonné. Puis il ajouta : Ô homme de Ṭaqīf, il ne sert à rien de faire grincer tes dents, de t'emballer, comme une colline emportée par le vent, ni de me montrer tes crocs comme un loup. Par Dieu, ce qu'il me reste à vivre est comparable à la soif d'un âne : il boit le matin et meurt le soir, ou boit le soir et meurt le matin. Fais ce que tu as à faire et notre rendez-vous sera devant Dieu. Après la mort, le jugement ! – Mais les preuves sont contre toi, lui rétorqua al-Ḥaḡḡāḡ. – Ce serait à toi [d'en juger] si la décision t'appartenait. – En effet, tu étais parmi ceux qui ont assassiné 'Uṭmān et tu as renié l'autorité du commandeur des croyants. Tuez-le ! On le fit avancer et on le tua. Celui qui le tua était Abū al-Ġahm b. Kināna al-Kalbī, de la tribu de 'Āmir b. 'Awf, cousin de Maṣṣūr b. Ġumhūr.

Si al-Ḥaḡḡāḡ a pu accorder la grâce à certains prisonniers, comme nous le verrons plus bas, ici il ne propose même pas à Kumayl l'alternative entre renier son passé de rebelle et reconnaître son impiété ou être mis à mort. Kumayl apparaît comme son ennemi personnel, à cause de sa participation au complot contre 'Uṭmān et par conséquent sa proximité avec 'Alī – bien qu'elle ne soit pas évoquée. Al-Ḥaḡḡāḡ met sur le même plan cette position passée et le rejet de l'autorité du calife 'Abd al-Malik.

e. Contre la lecture ethnique du conflit

Al-Ṭabarī commence par agencer son récit de sorte que le conflit apparaisse comme l'opposition entre deux individus, avant de finir par l'abandonner et proposer une autre mise en intrigue capable de rendre compte de la popularité du mouvement. Concernant le conflit interethnique, al-Ṭabarī la rejette, par contre, et ce, dès le début. Cette lecture de l'événement lui paraît par trop simpliste, pour le cerner de façon adéquate. Le combat entre les tribus du Nord de l'Arabie, contre celles du Sud est insuffisant pour expliquer la popularité d'un tel soulèvement. al-Ṭabarī s'emploie longuement à le prouver. Il semble même lui conférer une très grande importance, aussi bien sur le plan idéologique

²⁹⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, 365.

que religieux. Ce qui aura une profonde implication, comme nous le verrons, sur la structure profonde qui sous-tend son interrogation épistémologique.

Plusieurs éléments laissent supposer que, pour al-Ṭabarī, il ne s'agit pas d'un conflit interethnique, c'est-à-dire, entre les Nordistes – avec à leur tête al-Ḥaḡḡāḡ – et les Sudistes – dirigés par ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ. C'est la fameuse bataille d'al-Ġamāḡim qui nous en donne la plus belle illustration.

La description de la bataille est très éloquente. Al-Ṭabarī met un grand soin à nommer les différents protagonistes, qu'il s'agisse des commandants des différents flancs des deux armées, ou des différents soldats qui se battent en duel. L'objectif de ces descriptions est très clair : réfuter la thèse du conflit interethnique. Regardons donc la composition des deux armées :

	Armée d'al-Ḥaḡḡāḡ	Armée d'Ibn al-Aš‘aṭ
flanc droit	‘Abd al-Raḥmān b. Sulaym al-Kalbī	Al-Ḥaḡḡāḡ b. Ġāriyya al-Ḥaṭ‘amī
flanc gauche	‘Umāra b. Tamīm al-Laḥmī	Al-Abrad b. Qurra al-Tamīmī
cavaliers	Sufyān b. al-Abrad al-Kalbī	‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abbās b. Rabī‘a b. al-Hāriṭ al-Hāshimī
fantassins	‘Abd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Ḥakamī	Muḥammad b. Sa‘d b. Abī Waqqāṣ
Muḡaffifa		Abdullāh b. Rizām al-Hāriṭī
Qurrā’		Ġabala b. Zaḥr b. Qays al-Ġu‘fī

On le voit bien, à partir de ce tableau²⁹⁹ : les différents commandants dans les deux armées appartiennent indistinctement aux tribus du Nord et du Sud de l'Arabie. En dehors de Muḥammad b. Sa‘d b. Abī Waqqāṣ, al-Ṭabarī prend bien soin de préciser à chaque fois l'appartenance tribale de l'homme concerné.

Ainsi, sur les quatre commandants de l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ, un seul est originaire du Nord et, plus précisément, de Ṭaqīf : ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Ḥakamī. Les trois autres sont tous issus de tribus du Sud : deux sont kalbites (‘Abd al-Raḥmān b. Sulaym et Sufyān b. al-Abrad), le dernier est laḥmite (‘Umāra b. Tamīm al-Laḥmī).

Quant aux commandants de l'armée d'Ibn al-Aš‘aṭ, quatre sont nordistes et deux sont sudistes : deux sont issus de Qurayṣ (Muḥammad b. Sa‘d b. Abī Waqqāṣ et ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abbās b. Rabī‘a b. al-Hāriṭ al-Hāshimī), un de Tamīm (Al-Abrad b. Qurra), un de Ḥāriṭa (Abdullāh b. Rizām). Les deux sudistes sont al-Ḥaḡḡāḡ b. Ġāriyya al-Ḥaṭ‘amī et Ġabala b. Zaḥr b. Qays³⁰⁰.

Alors qu'on s'attendrait à ce que les commandants provenant des tribus du Nord soient majoritaires dans le camp d'al-Ḥaḡḡāḡ, c'est le contraire que l'on observe. De même, nous voyons

²⁹⁹ Ce tableau a été composé à partir d'un *ḥabar* de Hiṣām b. al-Kalbī, citant Abū Miḥnaf, d'après le témoignage d'Abū al-Zabīr al-Hamdānī. *Tārīḥ*, vol. 6, p. 347.

³⁰⁰ Pour chacune des tribus dont sont issus ces commandants, voir *Lisān al-‘Arab* à la racine correspondante.

que les commandants dans le camp d'Ibn al-Aš'at sont majoritairement du Nord. La thèse selon laquelle le conflit entre tribus du Nord et tribus du Sud semble donc pour al-Ṭabarī intenable.

Il faut y ajouter une autre remarque qui n'est pas sans importance. Elle réside dans la proximité des noms entre les chefs des deux armées. Ainsi, nous avons deux 'Abd al-Raḥmān dans l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ et deux dans celle d'Ibn al-Aš'at (si l'on compte ce dernier également) ; al-Abrad et Ibn al-Abrad, al-Ḥaḡḡāḡ et al-Ḥaḡḡāḡ, de part et d'autre. Cette quasi identité entre les noms des chefs militaires crée une forme d'ambiguïté entre les deux armées. Nous pourrions dire que ce sont les mêmes qui se battent contre les mêmes.

Cette technique du recouvrement se retrouve avec une telle clarté dans les nombreux duels que se livrent les soldats des deux armées. Donnons-en quelques exemples :

... ثم خرجوا ذات يوم. فخرج رجل من أهل الشام يدعو إلى المبارزة. فخرج إليه الحجاج بن جارية، فحمل عليه، فطعنه، فأذراه، وحمل أصحابه، فاستنقذوه. فإذا هو رجل من خثعم، يقال له أبو الدرداء. فقال الحجاج بن جارية: أما إنني لم أعرفه حتى وقع ولو عرفته ما بارزته. ما أحب أن يصاب من قومي مثله. وخرج عبد الرحمن بن عوف الرواسي أبو حميد، فدعا إلى المبارزة. فخرج إليه ابن عم له من أهل الشام. فاضطربا بسيفيهما. فقال كل واحد منهما: أنا الغلام الكلابي. فقال كل واحد منهما لصاحبه: من أنت؟ فلما تساءلا، تحاجزا. وخرج عبد الله بن رزم الحارثي إلى كتيبة الحجاج فقال: أخرجوا إلي رجلا رجلا. فأخرج إليه رجل فقتله. ثم فعل ذلك ثلاثة أيام، يقتل كل يوم رجلا. حتى إذا كان اليوم الرابع، أقبل فقالوا: قد جاء لا جاء الله به. فدعا إلى المبارزة. فقال الحجاج للجراح: أخرج إليه. فخرج إليه. فقال له عبد الله بن رزم، وكان له صديقا: ويحك يا جراح، ما أخرجك إلي؟ قال: قد ابتليت بك. قال: فهل لك في خير؟ قال: ما هو؟ قال: أنهزم لك، فترجع إلى الحجاج، وقد أحسنت عنده وحمدك. وأما أنا، فإني أحتمل مقالة الناس في انهزامي عنك حبا لسلامتك. فإني لا أحب أن أقتل من قومي مثلك. قال: فافعل. فحمل عليه، فأخذ يستطرد له. وكان الحارثي قد قطعت لهاته. وكان يعطش كثيرا. وكان معه غلام له معه إداوة من ماء، فكلما عطش، سقاه الغلام. فاطرد له الحارثي. وحمل عليه الجراح حملة بجد لا يريد إلا قتله. فصاح به غلامه: إن الرجل جاد في قتلك. فعطف عليه، فضربه بالعمود على رأسه، فصرعه. فقال لغلامه: انضح على وجهه من ماء الإداوة، واسقه. ففعل ذلك به. فقال: يا جراح بئسما ما جزيتني. أردت بك العافية، وأردت أن تزيروني المنية. فقال: لم أرد ذلك. فقال: انطلق، فقد تركتك للقراية والعشيرة³⁰¹

... Un jour, un homme de l'armée syrienne s'avança et invita (les Iraquiens) au duel. Alors al-Al-Ḥaḡḡāḡ b. Ḡāriyya alla à sa rencontre et l'attaqua. Il le frappa et le fit tomber. Ses compagnons vinrent le sauver. Il s'agissait en fait d'un homme de Ḥaṭ'am, qui se nommait Abū al-Dardā'. Alors al-Al-Ḥaḡḡāḡ b. Ḡāriyya dit : En fait je ne l'ai

³⁰¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 360-361.

reconnu que lorsqu'il est tombé. Si je l'avais reconnu [auparavant], je ne me serais pas battu contre lui en duel. Je n'aimerais pas que quelqu'un comme lui soit atteint parmi les miens.

Puis 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Ru'āsī, Abū Ḥamīd, sortit et les provoqua en duel. ce fut un cousin à lui dans l'armée syrienne qui vint l'affronter. Ils croisèrent leurs épées. Chacun des deux s'écria : Je suis le garçon kalbite. Chacun demanda ensuite à l'autre : Qui es-tu ? Suite à quoi ils cessèrent le combat.

Puis 'Abd ullāh b. Rizām al-Ḥārītī sortit défier le détachement d'al-Ḥaḡḡāḡ, en disant : Venez m'affronter l'un après l'autre. On lui fit sortir un homme. Il le tua. Puis il fit de même trois jours de suite, chaque jour il en tuait un. Quand ce fut le quatrième jour, il apparut. Ils [les soldats syriens] dirent alors : Le voilà qui est venu de nouveau, Dieu ne le fasse pas venir ! Il les invita au duel. Al-Ḥaḡḡāḡ dit à al-Ġarrāḥ : Sors à sa rencontre. Il sortit. 'Abd ullāh b. Rizām, qui était son ami, lui dit : Malheur à toi, Ġarrāḥ. Pourquoi tu es sorti te battre contre moi ? Il dit : On m'y a obligé. Il lui dit : Veux-tu que nous fassions quelque chose de bien ? – Quoi ? – Je fais semblant d'avoir été vaincu par toi. Tu retourneras alors auprès d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui louera ta bonne action. Quant à moi, je supporterai ce que diront les gens sur ma défaite, par amour pour ta sécurité. Car je n'ai pas envie de tuer quelqu'un de ma tribu comme toi. Il dit : Alors fais-le. Al-Ġarrāḥ l'attaqua ; al-Ḥārītī fit semblant de fuir. Al-Ḥārītī avait la gorge sèche ; il avait très souvent soif. Il était accompagné d'un serviteur avec une outre d'eau qui l'abreuvait, chaque fois qu'il avait soif. Donc, al-Ḥārītī fit semblant de fuir, mais al-Ġarrāḥ l'attaqua sérieusement, voulant vraiment le tuer. Alors son serviteur s'écria : L'homme veut te tuer pour de bon. Alors il se retourna et le frappa à la tête avec sa masse, le terrassa, et dit à son serviteur : Jette-lui sur le visage un peu d'eau de l'outre et donne-lui à boire. Ce que fit le serviteur. Puis il dit : Maudite la façon par laquelle tu m'as remercié. Je voulais ta sécurité, et toi tu as voulu me faire visiter la mort. – Ce n'est pas ce que je voulais, répondit al-Ġarrāḥ. – Va-t'en, lui dit-il. Je t'ai laissé la vie sauve pour la parenté et l'amitié.

Les trois exemples que nous venons de voir montrent très clairement que non seulement les chefs militaires appartenaient indifféremment à telle ou telle tribu, mais que c'était également le cas pour les simples soldats. Le narrateur d'al-Ṭabarī pointe non sans ironie cette proximité entre les deux armées. Ainsi, dans le deuxième exemple, les deux soldats, à peine eurent-ils lancé respectivement le cri de guerre, mettant en valeur leur fierté tribale, qui s'avère être le même – « Je

suis le garçon kalbite ! » –, qu'ils cessent aussitôt leur duel. Mais c'est le dernier exemple qui est le plus expressif et le plus ironique. Son héros est le commandant de l'armée d'Ibn al-Aš'aṭ, 'Abdullāh b. Rizām al-Hāriṭī. Rappelons-nous qu'il était à la tête d'*al-muğaffifa* (s'agit-il de l'arrière-garde ?³⁰²). Or la racine du mot « ĞFF » renvoie à la sécheresse et donc à... la soif. C'est le mal dont souffrait notre personnage, au point qu'il avait besoin d'un serviteur qui se tenait régulièrement à ses côtés et qui lui donnait à boire chaque fois qu'il avait soif. 'Abdullāh b. Rizām a causé tellement de dégâts parmi les Syriens que sa vue était devenue synonyme de mort. Dès qu'ils le virent, le quatrième jour, ils s'écrièrent : « Le voilà qui est venu de nouveau, Dieu ne le fasse pas venir ! »

Notons que seul le premier exemple présente un Syrien qui défie les Iraquiens en duel ; dans les deux autres exemples ce sont deux Iraquiens qui provoquent l'armée d'al-Ḥağğāğ. Même dans le premier cas, la victoire est iraquienne. De la même façon, la loyauté est du côté de l'armée iraquienne. Aucun des soldats iraqiens n'a l'intention de se retourner contre son ennemi, contrairement à al-Ġarrāḥ qui veut « sérieusement tuer 'Abdullāh b. Rizām » et rompre l'accord établi avec son compatriote-ennemi. Notons également que les soldats iraqiens sortent de bon gré pour combattre les Syriens, alors que ces derniers sont envoyés soit par un sujet anonyme (forme passive), soit par al-Ḥağğāğ, au point qu'al-Ġarrāḥ dira : *Ibtulīt* bik, sous-entendant qu'il s'agissait d'une épreuve pour lui.

Terminons cette partie par l'un des exemples les plus parlants : celui de Muḥammad b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ. Alors que son frère 'Umar était pro-umayyade et a dirigé l'armée qui a tué al-Ḥusayn b. 'Alī (en 61 H), Muḥammad, lui, a choisi le camp anti-umayyade. Al-Ṭabarī le présente une première fois comme le commandant des fantassins, mais il ne parle plus de sa présence qu'au moment de la défaite de la bataille d'al-Ġamāğim, en 83H³⁰³. Alors qu'il ne restait plus de l'armée iraquienne que des lambeaux, Ibn al-Aš'aṭ tente de reconstruire son armée et de combattre al-Ḥağğāğ de nouveau.

La bataille de Maskin scellera définitivement le sort des rebelles. Des groupes se sont enfuis au Ḥurāsān, dirigés par 'Abd al-Raḥmān b. Abbās b. Rabī'a b. al-Hāriṭ al-Hāshimī. Ibn al-Aš'aṭ ne veut plus se battre et part rejoindre Rutbīl. Or, après la mort d'al-Muhallab b. Abī Ṣufra, c'est son fils Yazīd qui est devenu le gouverneur de la province. Il agit avec beaucoup de prudence et de diplomatie avec les fuyards, ne veut pas combattre dans un premier temps. Mais leur attitude de conquérants – ils ont commencé à récolter le *ḥarāğ* – le poussera à les affronter. Il les vaincra et fera de nombreux prisonniers, dont Muḥammad b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ.

³⁰² Aucun des dictionnaires arabes classiques ou modernes que nous avons consultés ne donne d'explication à ce terme.

³⁰³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 366.

Selon un *ḥabar* de Hišām b. al-Kalbī, Muḥammad aurait dit à Yazīd : Je te supplie par la prière de mon père pour ton père.

وقال محمد بن سعد بن أبي وقاص ليزيد: أسألك بدعوة أبي لأبيك. فخلى سبيله. ولقول محمد بن سعد ليزيد أسألك بدعوة أبي لأبيك حديث فيه بعض الطول.³⁰⁴

Le récit suivant, toujours de Hišām b. al-Kalbī, citant Abū Miḥnaf, nous apprend que Yazīd b. al-Muhallab a envoyé les autres prisonniers à al-Ḥaḡḡāḡ³⁰⁵. Mais, quelques pages plus loin, selon un récit anonyme, Muḥammad b. Sa‘d b. Abī Waqqāṣ se retrouve parmi les prisonniers remis à al-Ḥaḡḡāḡ.

وقيل إن الحجاج، لما أتى بهؤلاء الأسرى من عند يزيد بن المهلب، قال لحاجبه: إذا دعوتك بسيدهم، فأنتي بفيروز[...]. ثم قال: انتني بمحمد بن سعد بن أبي وقاص. فدعاه. فقال له الحجاج: إيها يا ظل الشيطان! أعظم الناس تيتها وكبرا، تأبى بيعة يزيد بن معاوية، وتشبه بحسين وابن عمر، ثم صرت مؤذنا لابن كنارا، عبد بني نصر - يعني عمر بن أبي الصلت. وجعل يضرب بعود في يده رأسه، حتى أدماه. فقال له محمد: أيها الرجل، ملكت فأسجح. فكف يده. فقال: إن رأيت أن تكتب إلى أمير المؤمنين، فإن جاءك عفو، كنت شريكا في ذلك محمودا. وإن جاءك غير ذلك، كنت قد أعذرت. فأطرق مليا، ثم قال: اضرب عنقه. فضربت عنقه³⁰⁶.

On raconte que, lorsqu’il reçut ces prisonniers de la part de Yazīd b. al-Muhallab, al-Ḥaḡḡāḡ dit à son chambellan : Si je te demande leur seigneur, amène-moi Fayrūz. [...] Puis il dit : Amène-moi Muḥammad b. Sa‘d b. Abī Waqqāṣ. Il le convoqua. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Ô ombre de Satan ! Le plus arrogant et le plus prétentieux des hommes. Tu refuses de prêter allégeance à Yazīd [b. Mu‘āwiya], tu imites al-Ḥusayn et Ibn ‘Umar, et te voilà devenu muezzin pour Ibn Kanārā, l’esclave des Banū Naṣr – c’est-à-dire de ‘Umar b. Abī al-Ṣalt. Puis il se mit à lui frapper la tête avec un bâton qu’il avait à la main, jusqu’à le faire saigner. Muḥammad lui dit alors : Ô homme, tu as gagné, alors arrête, ce que fit al-Ḥaḡḡāḡ. Puis il ajouta : Si tu écrivais au commandeur des croyants ! Ainsi, si sa réponse est un pardon, tu auras été partenaire dans cette action louable. Mais si la réponse n’est pas cela, tu auras essayé. Al-Ḥaḡḡāḡ médita longuement, puis dit : Tranche-lui le cou. On lui trancha le cou.

Ainsi les deux fils du compagon du Prophète Sa‘d b. Abī Waqqāṣ, qui était gouverneur d’al-Kūfa pour ‘Umar b. al-Ḥattāb et qui n’a pas voulu prendre part aux délibérations désignant le successeur de celui-ci, se retrouvent dans deux camps opposés : l’un ‘Umar, au côté des

³⁰⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 373-374.

³⁰⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 374.

³⁰⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 379.

Umayyades ; l'autre Muḥammad, avec les rebelles iraqiens. C'est la position contradictoire de Muḥammad qui semble avoir motivé la colère d'al-Ḥaḡḡāḡ : issu de la noblesse qurayšite, et alors qu'il avait refusé, par infatuation, de prêter allégeance à Yazīd b. Mu'āwiya, il s'abaisse à servir de muezzin dans le camp d'Ibn al-Aš'aṭ.

Ce qui est étonnant, c'est que la proposition faite par Muḥammad à al-Ḥaḡḡāḡ reproduit, dans une formulation très proche, celle d'al-Ḥusayn b. Alī à 'Umar, le frère de Muḥammad. Et tout comme 'Umar b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ refusera la proposition d'al-Ḥusayn et décrètera sa mort, de même al-Ḥaḡḡāḡ rejettera celle de Muḥammad et ordonnera sa mise à mort.

Ironiquement, c'est cette lecture ethnique qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui-même tente de conférer à ce conflit. Voilà comment al-Ṭabarī nous rapporte sa réaction au courrier d'al-Muhallab b. Abī Ṣufra le mettant en garde contre Ibn al-Aš'aṭ et lui donnant des conseils quant à l'attitude à adopter vis-à-vis des soldats iraqiens.

وقد كان بلغ المهلب شقاق عبد الرحمن، وهو بسجستان. فكتب إليه:

أما بعد، فإنك وضعت رجلك، يا بن محمد، في غرز طويل الغي على أمة محمد، صلى الله عليه وسلم. الله الله، فانظر لنفسك لا تهلكها، ودماء المسلمين فلا تسفكها، والجماعة فلا تفرقها، والبيعة فلا تنكثها. فإن قلت أخاف الناس على نفسي، فإله أحق أن تخافه عليها من الناس. فلا تعرضها لله في سفك دم، ولا استحلال محرم. والسلام عليك.

وكتب المهلب إلى الحجاج:

أما بعد، فإن أهل العراق قد أقبلوا إليك، وهم مثل السيل المنحدر من عل، وليس شيء يرده حتى ينتهي إلى قراره. وإن لأهل العراق شرة في أول مخرجهم، وصبابة إلى أبنائهم ونسائهم. فليس شيء يردهم، حتى يسقطوا إلى أهليهم، ويشموا أولادهم، ثم واقفهم عندها، فإن الله ناصرك عليهم، إن شاء الله.

فلما قرأ كتابه، قال: فعل الله به وفعل. لا والله ما لي نظر، ولكن لابن عمه نصح.³⁰⁷

Al-Muhallab apprit la sédition de 'Abd al-Raḥmān, qui était encore au Siḡistān ; il lui écrivit :

Ceci étant, tu t'es mis, ô fils de Muḥammad, dans une situation aux conséquences trop fâcheuses pour la communauté de Muḥammad, sur Lui la prière et la paix de Dieu. Mon Dieu, mon Dieu ! Prends soin de ta vie, ne la détruis pas ; du sang des musulmans, ne le fais pas couler ; de la communauté ne provoque pas sa scission ; de l'allégeance, ne la renie pas. Mais si tu dis : Je crains les gens pour ma vie, alors Dieu est plus digne de ta crainte que les gens. Par Dieu, n'expose donc pas ta vie pour faire couler du sang, ni pour permettre ce qui est interdit. Paix sur toi.

³⁰⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, 338-339.

Puis al-Muhallab écrivit à al-Ḥağğāğ :

Les Iraquiens arrivent à ta rencontre, ils sont comme un torrent qui descend de très haut et que rien n'arrêtera avant qu'il n'ait atteint son lit. Les Iraquiens sont très exaltés au début de leur révolte, ils désirent [voir] leurs femmes et leurs enfants. Rien ne les arrêtera avant qu'ils aient retrouvé les leurs et senti l'odeur de leurs enfants. C'est après cela que tu dois les affronter. Dieu te donnera la victoire sur eux, par la volonté de Dieu.

Quand il lut sa lettre, al-Ḥağğāğ dit : Dieu lui fasse ceci et cela ! Non par Dieu, ce n'est pas moi qui l'intéresse, mais c'est plutôt son cousin qu'il a conseillé.

C'est bien entendu la seconde lettre qui était adressée à al-Ḥağğāğ par al-Muhallab. Ceci étant nous y avons adjoint la première envoyée également par ce dernier à Ibn al-Aš'at̄, pour mettre en évidence le travail d'agencement d'al-Ṭabarī. En effet, la succession des deux courriers montre qu'aussi bien Ibn al-Aš'at̄ qu'al-Ḥağğāğ se sont trompés dans leurs calculs, parce qu'ils n'ont pas su écouter à temps les conseils d'al-Muhallab. Ibn al-Aš'at̄ perdra la guerre, sa propre vie et les vies de milliers de ses soldats. Du coup, la lettre chargée de conseils moraux qu'il a reçue apparaît comme une prolepse. Il ne s'agit pas d'une simple prémonition énoncée en l'air par al-Muhallab, mais de la prévision nourrie par l'expérience d'un véritable chef de guerre, préoccupé par le sort des soldats musulmans, du devenir de l'ensemble de la communauté musulmane et qui veut éviter un véritable massacre.

Quant à la lettre qu'il a envoyée à al-Ḥağğāğ, si elle confirme le portrait de l'homme à la sagesse profonde, elle nous dévoile également un fin psychologue, qui connaît parfaitement la « mentalité » des Iraquiens et la meilleure manière de les vaincre, sans trop faire couler de sang.

Plus importante est la réaction d'al-Ḥağğāğ à cette lettre : nous le voyons enfermé dans sa lecture tribale de l'événement qui ne correspond plus à la réalité de la province qu'in gouverne depuis plusieurs années. Il considère qu'al-Muhallab cherche à préserver les intérêts d'Ibn al-Aš'at̄, puisqu'il est originaire, comme lui, du Sud de l'Arabie. C'est pourquoi en évoquant cette thèse, al-Ḥağğāğ dit : « c'est plutôt son cousin qu'il a conseillé ».

C'est à ce niveau qu'intervient l'agencement d'al-Ṭabarī. D'un côté, la lettre envoyée par al-Muhallab, placée par l'auteur juste avant celle adressée à al-Ḥağğāğ, infirme les accusations de ce dernier. De l'autre, là où le gouverneur parle de parenté et donc de connivence tribale entre les deux hommes du Sud, nous avons al-Muhallab qui prend ses distances avec Ibn al-Aš'at̄ en le désignant par « Ibn Muḥammad », alors que, lors du conflit contre les Azraqites, quand les deux hommes se battaient du même côté, il s'était permis, en lui conseillant d'établir une tranchée pour se protéger des attaques kharijites, de l'appeler : *yā ibn aḥī*, « mon neveu ».

Notons en fin qu'alors que la lettre adressée à Ibn al-Aš'at le désigne comme le coupable de la scission qui menace la communauté, celle adressée à al-Ḥaḡḡāḡ, en lui prodiguant les meilleurs conseils pour vaincre, montre qu'il a la légitimité pour lui.

L'ironie de l'agencement d'al-Ṭabarī apparaîtra à peine une page plus loin, après la défaite de l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ, en 81 H, lors de la bataille de Tustar.

وقد كان الحجاج، حين صدم تلك الصدمة، وأقبل راجعا، دعا بكتاب المهلب. فقرأه، ثم قال: لله أبوه، أي صاحب حرب هو. أشار علينا بالرأي، ولكننا لم نقبل³⁰⁸.

Après qu'il eut subi un choc aussi terrible [suite à la défaite], al-Ḥaḡḡāḡ rebroussa chemin et demanda [qu'on lui apporte] la lettre d'al-Muhallab. Il la lut et dit : Dieu bénisse son père, quel homme de guerre il est ! Il nous a prodigué le bon conseil, mais nous ne l'avons pas accepté.

Le propos ne pouvait être plus éloquent, qui met de nouveau en opposition la sagesse d'al-Muhallab avec les jugements hâtifs d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ce qui n'est pas sans rappeler de nouveau leurs échanges écrits pendant le conflit avec les Azraqites, où la stratégie du premier finit par apporter ses fruits. A défaut d'avoir suivi les recommandations d'al-Muhallab, al-Ḥaḡḡāḡ reconnaît au moins qu'il est meilleur homme de guerre que lui.

Bien entendu, comme nous le verrons plus bas en parlant de la poésie au cours du conflit, certains des poèmes déclamés jouent sur l'opposition entre le Nord et le Sud de l'Arabie. Nous pensons toutefois que la poésie, avec ses exagérations et sa subjectivité mises en avant, ne peut être considérée comme un facteur en faveur d'une lecture ethnique de ce conflit.

3. L'échec d'une révolte populaire

Al-Ṭabarī propose plusieurs lectures du soulèvement iraquien, en commençant par le présenter comme un conflit entre deux personnes. Ensuite, il le considère comme une révolte populaire, où se rejoue au moins partiellement le conflit ancien entre 'Alī et Mu'āwiya. Mais il ne paraît pas favorable à sa lecture ethnique.

Si le soulèvement contre le pouvoir tyrannique d'al-Ḥaḡḡāḡ et de ses maîtres umayyades était légitime, comment se fait-il qu'il ait été écrasé ? Comment donc l'auteur explique-t-il sa débâcle finale ?

Nous avons vu que les savants iraqiens, pour légitimer leur combat contre al-Ḥaḡḡāḡ, lui confèrent une coloration religieuse. Face à eux, al-Ḥaḡḡāḡ, lui aussi, se sert de la religion, pour mobiliser les soldats Syriens :

³⁰⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 340.

قال أبو مخنف: حدثني أبو جهضم الأزدي، قال: بات الحجاج ليله كله يسير فينا، يقول لنا: إنكم أهل الطاعة، وهم أهل المعصية. وأنتم تسعون في رضوان الله، وهم يسعون في سخط الله. وعادة الله عندكم فيهم حسنة. ما صدقتموهم في موطن قط، ولا صيرتم لهم، إلا أعقبكم الله النصر عليهم والظفر بهم. فأصبحوا إليهم عادين جادين، إني لست أشك في النصر، إن شاء الله³⁰⁹.

Abū Miḥnaf a dit : Abū Ġahḍam al-Azdī m'a rapporté ceci : Al-Ḥaġġāġ passa toute la nuit à circuler parmi nous et à nous dire : Vous êtes les hommes de l'obéissance, eux sont les hommes de l'insubordination ; vous cherchez à plaire à Dieu ; ils cherchent à courroucer Dieu. Dieu vous a habitués à vous octroyer ses bienfaits contre eux : à chaque fois que vous vous êtes battus avec sincérité contre eux et que vous leur avez tenu tête, Dieu vous a donné la victoire sur eux et les a mis à votre merci. Alors demain matin attaquez-les avec promptitude et acharnement ; je ne doute pas de votre victoire, si Dieu le veut.

Cette utilisation du discours religieux par les deux parties fait partie certainement de la propagande guerrière. On en a déjà eu l'illustration, entre autres, dans le conflit des Ṣufriyya. Il nous semble que cette question constitue l'un des points nodaux dans la réflexion épistémologique d'al-Ṭabarī sur la finalité de l'histoire. Ce à quoi nous reviendrons dans la conclusion de cette partie. Signalons pour le moment que le problème qui se pose pour l'historien est celui de la légitimité de l'une et l'autre parties. En effet si chacune d'elles s'appuie sur la religion, pour conforter sa position, il y'en a au moins une qui s'en sert indûment.

Par ailleurs, al-Ṭabarī donne à son récit une composition tripartite. Le début est centré sur les lettres envoyées par al-Ḥaġġāġ à Ibn al-Aš'at, puis la mobilisation populaire contre le pouvoir umayyade. Le milieu traite de trois des quatre batailles que se sont livrées les deux parties et où celle d'al-Ġamāġim est considérée comme le moment emblématique. La fin se compose à son tour de trois parties bien distinctes : la bataille de Maskin qui apparaît déjà comme un épilogue, les jugements des vaincus par al-Ḥaġġāġ, la fuite et la mort d'Ibn al-Aš'at. C'est justement la fin du récit qui apparaît le plus comme une réflexion sur les résultats du conflit : les milliers de prisonniers mis à mort, la fuite et la mort honteuse du chef de la rébellion. Il y a deux courtes anecdotes qui semblent résumer à elles seules toute cette réflexion :

قال أبو مخنف: حدثني سيف بن بشر العجلي، عن المنخل بن حابس العبدي، قال: لما دخل عبد الرحمن بن محمد كرمان، تلقاه عمرو بن لقيط العبدي، وكان عامله عليها. فهبأ له نزلاً، فنزل. فقال له شيخ من عبد القيس، يقال له معقل: والله لقد بلغنا عنك يا ابن الأشعث أن قد كنت جباناً. فقال عبد الرحمن: والله ما

³⁰⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 366.

جبت. والله لقد دلفت الرجال بالرجال، ولففت الخيل بالخيـل. ولقد قاتلت فارسا، وقاتلت رجلا، وما انهزمت، ولا تركت العرصة للقوم في موطن، حتى لا أجد مقاتلا، ولا أرى معي مقاتلا. ولكني زولت ملكا مؤجلا. ثم إنه مضى بمن معه، حتى فوز في مفازة كرمان.

قال أبو مخنف: فحدثني هشام بن أيوب بن عبد الرحمن بن أبي عقيل الثقفي، قال: لما مضى ابن محمد في مفازة كرمان، وأتبعه أهل الشام، دخل بعض أهل الشام قصرا في المفازة، فإذا فيه كتاب قد كتبه بعض أهل الكوفة، من شعر أبي جلدة البشكري، وهي قصيدة طويلة:

أَيُّيَا لِلَّهِفَاءَ وَوَيَا حَرَزْنَا جَمِيعاً وَوَيَا حَزَرَ الْفَوَؤِدِ لِلْمَا لَلْفَقِينَا
تَنَزَّرْكَنَّا الدِّينَ وَوَالِدُ دُنُنِيَا جَمِيعاً وَوَأَسْدَلَّمْنَا الْحَلَالَاتِ نِيْلَ وَوَالْبَبْنِينَا
فَمَمَّا كُذِّبْنَا أَنْتَاسَاً أَهْلَ دِينِ فَفَنَضُّ بِيْرَ فِي الْبِلَالِءِ ۚ إِذَا ابْتُلِينَا
وَمَمَّا كُذِّبْنَا أَنْتَاسَاً أَهْلَ دُنُنِيَا فَفَنَمْنَعَهَا وَوَلَوْ لَمَّ نَزْرُجُ دِينَا
تَنَزَّرْكَنَّا دُورَنَا لِلطَّعَامِ عَاكَ وَوَأَنْبَبَطِ الْفُرَى وَوَالْأَشْشَعْرِينَا³¹⁰

Abū Miḥnaf a dit : Sayf b. Bišr al-‘Iglī m’a rapporté, d’après al-Munaḥḥil b. Ḥābis al-‘Abdī qui a dit : Lorsqu’il pénétra dans le désert de Kirmān, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad fut accueilli par ‘Amr b. Laqīṭ al-‘Abdī, qui y était son lieutenant-gouverneur. Il lui prépara un endroit où descendre. Un vieillard de ‘Abd al-Qays, se prénommant Ma’qil, lui dit : Ô Ibn al-Aš’aṭ, par Dieu, il nous parvenu que tu as été un lâche. Celui-ci lui répondit : Par Dieu je ne l’ai pas été. Par Dieu, j’ai affronté les hommes avec des hommes, encerclé les cavaliers par d’autres cavaliers ; j’ai combattu à cheval et à pied, sans fuir, ni délaissé le champ de bataille, jusqu’à ce que je n’aie plus trouvé de combattants pour m’aider. J’ai tenté d’avoir un royaume, mais cela ne s’est pas réalisé pour le moment. Puis il s’en alla, jusqu’à ce qu’il s’enfonce dans le désert de Kirmān.

Abū Miḥnaf a dit : Hišām b. Ayyūb b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī ‘Aqīl m’a rapporté ceci : Lorsqu’Ibn Muḥammad s’engagea dans le désert de Kirmān, poursuivi par les Syriens, l’un de ces derniers, entra dans un palais et y trouva une lettre où était inscrit par l’un des Kufites cet extrait d’un long poème d’Abū Ġilda al-Yaškurī :

Quel malheur ! Quelle tristesse aussi !// Ô cœur affligé pour ce que nous avons subi
Nous avons délaissé la foi et les biens de ce monde // et abandonné femmes et enfants
Nous ne fûmes ni des gens de la foi // qui savent patienter lors d’un malheur
Ni des gens de ce bas-monde // pour en défendre les biens, sans espérer la foi

³¹⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 368-369.

Nous avons laissé nos demeures à la plèbe de 'Akk, // aux Nabathéens des campagnes et aux peuplades aš'arites

Dans la première anecdote, nous retrouvons Ibn al-Aš'at en pleine fuite, après la débâcle de son armée, il erre dans la région de Kirmān à la recherche d'un refuge. De ses anciens lieutenants-gouverneurs, seul 'Amr b. Laqīṭ al-'Abdī le traitera avec loyauté. Deux autres anecdotes nous rapportent le comportement de deux autres lieutenants-gouverneurs dont l'un n'a pas voulu l'accueillir dans sa ville, l'autre l'a emprisonné pour le livrer à al-Ḥaḡḡāḡ et c'est seulement grâce à l'intervention de Rutbīl qu'il a pu être libéré. Le vieillard le traite de lâche.

Or, à suivre le récit d'al-Ṭabarī, la défense d'Ibn al-Aš'at est totalement mensongère. Puisqu'il a été le premier à fuir, laissant ses hommes se faire massacrer par les Syriens. Ce qu'il voulait de toute cette révolte c'est, selon sa propre déclaration, s'emparer du pouvoir, non pas débarrasser les Iraquiens du joug d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'ailleurs, rappelons-nous, à la veille de la bataille d'al-Ġamāḡim, lorsque 'Abd al-Malik proposa de démettre al-Ḥaḡḡāḡ et d'offrir à Ibn al-Aš'at d'être le gouverneur de son choix, celui-ci accepta et tenta de convaincre ses hommes de la pertinence de cette offre. Mais il fut dépassé par leur ferveur. Nous pouvons donc conclure avec cette première anecdote que non seulement le commandement de la révolte n'était pas à la hauteur de sa mission, mais en plus il s'en servait pour ses fins personnelles. Devenir un roi, ce qu'il continue malgré tout à espérer. Le compte-rendu se termine toutefois par ces mots prémonitoires qui en rappellent le début : *fawwaza fī mafāzat Kirmān*, qui sous-entend également la perte, l'errance, et la mort quasi certaine.

Ce sont ces mêmes mots qui ouvrent l'anecdote suivante. Le décret est déjà tombé. Notons déjà la narration quasi mythique de l'introduction, qui nous présente le poème trouvé dans un palais. Le ton dramatique se poursuit avec le poème qui s'ouvre par une lamentation qui équivaldrait à un thrène. Le poète, Abū Ġilda al-Yaškurī, s'en prend dans ses vers à la duplicité des Iraquiens, sans s'exclure lui-même de l'attaque. Ce sont des hommes qui manquent de sincérité : qui ne sont ni des vrais croyants, ni des gens prêts à défendre leurs biens ici-bas jusqu'à la mort. Ils ont pris la fuite, abandonnant les leurs et laissant leurs demeures aux tribus les plus viles de la région. Ces propos du poète nous les retrouvons tout au long des comparutions des prisonniers devant al-Ḥaḡḡāḡ pour se faire pardonner. Ainsi, al-Ṭabarī renvoie-t-il de nouveau dos-à-dos les deux belligérants qui se battaient pour le pouvoir en Iraq.

4. Éléments pour un portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ

Nous cherchions chez al-Ṭabarī les traits caractérisant le personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ qui deviendra par la suite paradigmatique. Or, pour ce long chapitre concerné par le soulèvement des Iraquiens sous le

commandement d'Ibn al-Aš'at, les éléments qui peuvent y contribuer sont surtout présents dans la troisième et dernière partie du récit, en particulier lors des nombreuses séances où les prisonniers comparaissent devant lui et finissent le plus souvent décapités. Deux traits sont particulièrement mis en évidence : son intransigeance et sa violence. Nous en présentons ci-dessous quelques exemples caractéristiques.

4.1- L'intransigeance d'al- Ḥağğāğ

Al-Ḥağğāğ nous avait habitué à un comportement intransigeant, où se mêle également la méfiance vis-à-vis des lieutenant-gouverneurs des provinces qui relevaient de son autorité. C'est ce que nous avons déjà relevé dans son attitude face à al-Muhallab b. Abī Ṣufra tout au long de sa lutte contre les Azraqites.

Mais la patience et le tact d'al-Muhallab, tels qu'ils nous sont décrits par les transmetteurs, sont rares. Al-Ṭabarī ne se prive pas de le signaler à plusieurs reprises. Plus, lors de sa mort, survenue en 82, en même temps que le soulèvement d'Ibn al-Aš'at, il lui consacre une longue notice, qu'il commence par le célèbre testament d'al-Muhallab à ses fils, qui est en même temps une série de conseils pour l'homme d'Etat qui veut gouverner dans la bonne entente et l'intelligence. C'est aussi, d'une certaine manière, l'anti-portrait d'al-Ḥağğāğ.

La deuxième partie de la notice est l'extrait d'un thrène de Nahār b. Tawsi'a al-Tamīmī : il y fait l'éloge de son courage, de sa grande générosité, mais surtout de l'homme rassembleur qu'il était. Sous son étendard, on retrouvera : non seulement les tribus sudistes de Qaḥṭān, mais aussi celles de Bakr, de Tağlib et de Ma'add, qui sont du Nord.

Mais contrairement à al-Muhallab dont la patience semblait être sans limites, Ibn al-Aš'at, lui, réagit violemment à l'attente d'al-Ḥağğāğ, lorsqu'il reçoit ses lettres comminatoires. Or bien qu'al-Ṭabarī souligne la dimension populaire de cette dernière insurrection des Iraquiens, il commence par la lier à la haine profonde entre les deux hommes. Ce qui ne peut que nous amener à poser des questions quant à la dimension d'homme d'Etat d'al-Ḥağğāğ. La première d'entre toutes est bien entendu celle qu'il ait choisi tout particulièrement la personne qu'il haïssait le plus en Iraq. Quand il apprend que son neveu 'Abd al-Raḥmān a été désigné à la tête de l'armée des Paons qui allait combattre Rutbīl, Ismā'īl b. al-Aš'at va voir al-Ḥağğāğ pour le mettre en garde contre une telle désignation et des risques de sédition qu'elle comportait, le gouverneur d'Iraq lui répondra que 'Abd al-Raḥmān avait peur de lui et n'oserait jamais tenter quoi que ce soit contre lui. C'est justement cette attitude présomptueuse de la part d'al-Ḥağğāğ qui a failli mettre non seulement sa carrière en péril, puisque 'Abd al-Malik intervient pour la première fois dans les affaires de la province et décide de le destituer.

En outre, et toujours par opposition à la grande clairvoyance d'al-Muhallab, nous l'avons vu incapable de cerner les contours de cette nouvelle insurrection. Il reste empêtré dans des considérations ethniques qui ne correspondent pas à l'état de la population qu'il gouverne depuis près de six ans. Ses mauvais traitements contre les nouveaux convertis ne sont pas non plus à négliger, puisqu'ils ont poussé les savants à rejoindre en masse le mouvement de la rébellion.

On peut donc déduire de la façon dont al-Ḥaġġāġ a géré cette nouvelle crise qu'il est dépeint comme un piètre homme d'Etat. Non seulement, sa présomption fondée sur sa force a poussé Ibn al-Aš'aṭ à se rebeller contre lui, mais en créant des musulmans de seconde zone qui seraient imposables, comme s'ils étaient toujours des protégés, il s'est aliéné une bonne partie de la population iraquienne.

Par ailleurs, c'est par sa méfiance et sa précipitation continuelle qu'il apparaît finalement comme la cause première de cette rébellion populaire. Rappelons-nous le commentaire relativement long d'al-Ṭabarī placé juste avant l'envoi des lettres à Ibn al-Aš'aṭ, rien dans les actions de ce dernier ne laissait soupçonner une volonté de sédition de sa part. N'oublions pas, en outre, que c'est une attitude comparable de sa part dès son entrée à al-Bašra qui a déclenché la première rébellion contre lui qui fut dirigée par Ibn al-Ġārūd. Quant à la révolte de Muṭarrif, celui-ci la relie directement aux comportements tyranniques d'al-Ḥaġġāġ et de ses maîtres umayyades.

Bref, à suivre le récit d'al-Ṭabarī, nous pouvons conclure que, si l'on excepte les deux révoltes kharijites, dont on ne peut lui imputer la responsabilité, c'est par son comportement suspicieux, ses discriminations continuelles envers les Iraquiens qu'il a été la cause des trois rébellions qui ont secoué la province iraquienne au cours de la première décennie de son gouvernement.

Pour en revenir aux lettres d'al-Ḥaġġāġ, qu'al-Ṭabarī mentionne tout au long de la séquence, nous voudrions revenir sur la fin de la première des trois qu'il envoya à Ibn al-Aš'aṭ :

... فامض لما أمرتك به من الوغول في أرضهم، والهدم لحصونهم، وقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم³¹¹.

... Alors, entreprends ce que je t'ai ordonné : pénètre leur territoire, détruis leurs forteresses, tue leurs combattants et empare-toi de leurs enfants.

Les ordres donnés ici par al-Ḥaġġāġ à Ibn al-Aš'aṭ ne diffèrent pas beaucoup de ceux qu'il avait donnés auparavant à 'Ubaydullāh b. Abī Bakra, lorsqu'il l'avait envoyé en 79 combattre ce même Rutbīl :

فبعث الحجاج إلى عبيد الله بن أبي بكر أن ناجزه بمن معك من المسلمين. فلا ترجع، حتى تستبيح أرضه، وتهدم قلاع، وتقتل مقاتلته، وتسبي ذريته.³¹²

³¹¹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 335.

³¹² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 322.

Al-Ḥağğāğ envoya ‘Ubaydullāh b. Abī Bakra une lettre lui ordonnant d’attaquer Rutbīl avec les musulmans qui t’accompagnent. Ne reviens pas avant que tu aies dévasté ses terres, détruit ses forteresses, tué ses combattant et fait captifs ses enfants.

L’on ne peut que s’étonner de la violence des ordres donnés par al-Ḥağğāğ ‘Ubaydullāh b. Abī Bakra et, bien entendu, à Ibn al-Aš‘at, qui devait venger la défaite. Aucun élément religieux n’est mis en avant pour attirer le nouveau peuple conquis, aucune éthique militaire n’est mentionnée. Ce qui n’est pas sans rappeler ses propos lorsqu’il s’était adressé aux habitants d’al-Kūfa³¹³.

Ce qui intéresse al-Ḥağğāğ, semblent nous dire ces lettres, c’est de dévaster les nouvelles terres conquises, d’humilier ses ennemis, de les mettre à genoux. Une telle attitude, d’où toute trace de modération est absente, tranche de nouveau clairement avec celle d’al-Muhallab b. Abī Šufra, mais également avec celle de Qutayba b. Muslim qui devint le lieutenant-gouverneur d’al-Ḥağğāğ au Ḥurāsān et se chargea des conquêtes à l’est de l’empire, à partir de 86 de l’hégire³¹⁴.

Dans le récit sur le départ à la guerre d’Ibn al-Aš‘at, al-Ṭabarī, fidèle à sa démarche, donne la parole à l’ennemi, en l’occurrence à Rutbīl. Celui-ci s’excuse au commandant musulman pour les dégâts qu’il a fait subir à l’armée musulmane et lui dit :

فكتب إلى عبد الرحمن بن محمد يعتذر إليه من مصاب المسلمين، ويخبره أنه كان لذلك كارها، وأنهم
أجؤوه إلى قتالهم، ويسأله الصلح، ويعرض عليه أن يقبل منه الخراج. فلم يجبه ولم يقبل منه³¹⁵.

Rutbīl écrivit à ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad pour s’excuser de ce qu’avaient subi les musulmans [dans la précédente guerre], et l’informer qu’il avait été contraint, qu’on l’avait obligé à combattre. Il lui proposa de faire la paix et d’accepter le *ḥarāğ*. Mais Ibn al-Aš‘at ne lui répondit pas et n’accepta rien de lui.

Ainsi présentée, l’attitude de Rutbīl envers les musulmans obtient une explication convaincante. Ce sont les directives d’al-Ḥağğāğ à Ibn Abī Bakra qui sont à l’origine de la terrible

³¹³ Nous sommes en effet loin des recommandations données par le premier calife de l’islam, Abū Bakr al-Šiddīq, à Usāma b. Zayd b. Hārīṭa et à ses hommes lorsqu’il les envoya en Syrie. En voici le texte :

Ô gens ! Arrêtez-vous, que je vous donne dix conseils, dont vous devez vous souvenir : Ne trahissez pas, ne soyez pas jaloux ! N’exposez pas [vos victimes après les avoir tuées] ! Ne tuez ni enfant en bas âge, ni vieillard à l’âge avancé, ni femme ! Ne brisez ni ne brûlez de palmier ! Ne coupez pas d’arbre fruitier ! N’égorgez une brebis, une vache ou une chamelle que pour vous en nourrir ! Vous rencontrerez des gens qui ont voué leurs âmes aux minarets, laissez-les et ce à quoi ils ont voué leurs âmes. Vous rencontrerez également des gens qui vous offriront des plateaux chargés de toutes sortes de nourritures ; si vous en mangez, prononcez dessus le nom de Dieu. Et vous rencontrerez des gens qui ont le milieu de leur crâne et ont laissé autour comme des turbans, alors abattez dessus vos épées. Partez, protégés par le nom de Dieu, Dieu vous fasse périr dans le combat ou de la peste.

Tārīḥ, vol. 3, pp. 226-227. L’éditeur ajoute en note : Allusion à un dit du Prophète : « La mort [des membres] de ma communauté sera par les blessures de l’épée ou par la peste. »

³¹⁴ Voir son discours à la veille de la conquête d’Aḥrībūn et de Šūmān, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 424.

³¹⁵ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 328.

défaite des musulmans. La guerre pour laquelle al-Ḥağğāğ prépara une nouvelle armée apparaît donc comme une vendetta, un châtement contre Rutbīl, à propos duquel al-Ṭabarī précise,

... وقد كان مصالحا. وقد كانت العرب قبل ذلك تأخذ منه خراجا، وربما امتنع فلم يفعل³¹⁶.

... alors qu'il était conciliant. Auparavant, les Arabes récoltaient de lui le *ḥarāğ*, parfois il refusait et ne le donnait pas.

On le voit bien, l'attitude de Rutbīl ne nécessitait pas une attaque aussi dévastatrice de la part de l'armée musulmane. D'autant que ce sera lui le vainqueur, non seulement de cette guerre, mais de toute la séquence. D'une part, à la veille du début de la révolte, Ibn al-Aš'at̄ lui proposera un accord selon lequel « s'il gagne, Rutbīl n'aura jamais à payer de *ḥarāğ*, tant qu'Ibn al-Aš'at̄ sera vivant ; s'il est vaincu, il pourra si nécessaire trouver refuge auprès de lui »³¹⁷. De l'autre, pour s'emparer d'Ibn al-Aš'at̄, qui s'était réfugié chez Rutbīl, al-Ḥağğāğ aussi lui propose, en 85 H, de suspendre le *ḥarāğ* pendant sept ans, s'il lui livre Ibn al-Aš'at̄³¹⁸.

On peut déduire de la suite des événements, tels qu'ils sont agencés par al-Ṭabarī, que l'intransigeance d'al-Ḥağğāğ a été mauvaise conseillère, non seulement pour lui, mais pour tout le monde. Les pertes humaines et financières occasionnées par cette guerre ont été faramineuses, mais la cause première qui lui avait donné naissance – humilier Rutbīl – n'avait pas été atteinte.

4.2- La violence d'al-Ḥağğāğ et l'absurdité de son comportement

L'intransigeance d'al-Ḥağğāğ, était accompagnée, comme nous l'avons signalé, d'une violence inouïe. Si les historiens plus tardifs, mettront d'autant plus l'accent sur ce trait de caractère d'al-Ḥağğāğ, qu'ils en feront l'archétype du gouverneur ou du calife injuste, al-Ṭabarī en donne lui aussi de nombreux exemples, placés surtout après la défaite des Iraquiens. Nous commencerons cette revue par une séance, avant de nous arrêter sur les exemples de quelques personnages célèbres, afin de voir comment les comptes-rendus donnés par al-Ṭabarī mettent en évidence ce trait de caractère du gouverneur d'Iraq.

Al-Ṭabarī consacre donc partiellement la troisième partie de son récit aux conséquences de la défaite des Iraquiens à la bataille d'al-Ġamāğim. En fait, la bataille de Maskin qu'ils ont également perdue est vue par al-Ṭabarī comme un prolongement de celle d'al-Ġamāğim, de sorte que la séance de jugement qu'al-Ḥağğāğ établit pour les prisonniers se poursuit temporellement après cette défaite.

³¹⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 322. D'après Hišām, citant Abū Miḥnaf, qui rapporte les propos d'Abū al-Muḥāriq al-Rasibī.

³¹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, 322.

³¹⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, 390-391.

قال أبو مخنف: فحدثني الكلبى محمد بن السائب، أنهم لما هزموا ارتفاع النهار، حين امتد وتمتع، قال: جئت أشد، ومعى الرمح والسيف والترس، حتى بلغت أهلى من يومى. ما ألقيت شيئاً من سلاحى. فقال الحجاج: اتركوهم، فليبتددوا، ولا تتبعوهم. ونادى المنادى: من رجع فهو آمن. ورجع محمد بن مروان إلى الموصل، وعبد الله بن عبد الملك إلى الشام بعد الواقعة، وخلى الحجاج والعراق. وجاء الحجاج حتى دخل الكوفة، وأجلس مصقلة بن كرب بن ربيعة العبدى إلى جنبه، وكان خطيباً، فقال: اشتم كل امرئ بما فيه، ممن كنا أحسننا إليه. فاشتمه بقلة شكره، ولؤم عهده. ومن علمت منه عيباً، فعبه بما فيه، وصغر إليه نفسه. وكان لا يبايعه أحد، إلا قال له: أتشهد أنك قد كفرت. فإذا قال نعم ببايعه، وإلا قتله. فجاأ إليه رجل من خثعم، قد كان معتزلاً للناس جميعاً من وراء الفرات. فسأله عن حاله. فقال: ما زلت معتزلاً وراء هذه النطفة، منتظراً أمر الناس، حتى ظهرت، فأنتيتك لأبايعك مع الناس. قال: أمتربص؟ أتشهد أنك كافر؟ قال: بئس الرجل أنا، إن كنت عبدت الله ثمانين سنة، ثم أشهد على نفسى بالكفر. قال: إذا أقتلك. قال: وإن قتلتنى، فوالله ما بقى من عمرى إلا ظمء حمار، وإنى لأنتظر الموت صباح مساء. وقال: اضربوا عنقه. فضربت عنقه. فزعموا أنه لم يبق حوله قرشى ولا شامى، ولا أحد من الحزبين، إلا رحمه ورثى له من القتل.

ودعا بكميل بن زياد النخعى، فقال له: أنت المقتص من عثمان أمير المؤمنين. قد كنت أحب أن أجد عليك سبيلاً. فقال: والله ما أدري على أينا أنت أشد غضباً، عليه حين أقاد من نفسه، أم على حين عفوت عنه. ثم قال: أيها الرجل من ثقيف، لا تصرف على أنيابك، ولا تهدم على تهدم الكثيب، ولا تكشر كشران الذئب. والله ما بقى من عمرى إلا ظمء الحمار، فإنه يشرب غدوة ويموت عشية، ويشرب عشية ويموت غدوة. اقض ما أنت قاض، فإن الموعد الله، وبعد القتل الحساب. قال الحجاج: فإن الحجة عليك. قال: ذلك إن كان القضاء إليك. قال: بلى، كنت فيمن قتل عثمان. وخلعت أمير المؤمنين. اقتلوه! فقدم، فقتل. قتله أبو الجهم بن كنانة الكلبى، من بني عامر بن عوف، ابن عم منصور بن جمهور.

وأني بأخر من بعده. فقال الحجاج: إنى أرى رجلاً، ما أظنه يشهد على نفسه بالكفر. فقال: أخادعي عن نفسى؟ أنا أكفر أهل الأرض. وأكفر من فرعون ذي الأوتاد. فضحك الحجاج وخلقى سبيله³¹⁹.

Abū Miḥnaf dit : Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī m'informa que, lorsqu'ils furent vaincus, alors que le jour était bien avancé, il dit : Ce jour même, je me suis pressé – avec lance, épée et besace –, jusqu'à arriver chez ma famille, sans abandonner aucune de mes armes. Al-Ḥaġġāġ dit : Laissez-les se disperser, ne les poursuivez pas. Le crieur public annonça : Celui qui revient a la vie sauve. Après la bataille, Muḥammad b. Marwān retourna à al-Mawṣil et 'Abdullāh b. 'Abd al-Malik en Syrie, laissant al-Ḥaġġāġ gérer

³¹⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, 365.

l'Iraq. Al-Ḥağğāğ rentra dans al-Kūfa. Il fit asseoir à ses côtés Masqala b. Raqaba al-'Abdī, qui était d'une grande éloquence. Il lui dit : Insulte chacun des hommes auxquels nous avons fait du bien par ses tares. Insulte-le pour son peu de reconnaissance et l'hypocrisie de son pacte. Quiconque dont tu connais un défaut, insulte-le par ce défaut et humilie-le. A tout homme qui renouvelait son pacte d'allégeance, il disait : Tu reconnais que tu as renié ta foi ? S'il disait oui, il acceptait son allégeance, sinon il le tuait.

Un homme de Ḥaṭ'am qui s'était isolé de tous les gens, au-delà de l'Euphrate se présenta. al-Ḥağğāğ l'interrogea sur sa situation. L'homme dit : Je suis resté à l'écart au-delà de cette région, jusqu'à ce que tu aies gagné. Alors je suis venu te présenter mon allégeance. Il dit : Tu attendais le moment adéquat ! Tu attestes que tu es mécréant ? – Maudit homme je suis, si j'ai prié Dieu pendant quatre-vingts ans, puis j'atteste que je suis mécréant. – Alors je te tuerai, dit al-Ḥağğāğ. – Si tu me tues, par Dieu, il ne reste de ma vie que la soif d'un âne. J'attends la mort matin et soir. – Tranchez-lui le cou !, ordonna al-Ḥağğāğ. On lui trancha le cou. On prétend qu'il n'y avait plus un seul Qurayšite ou Syrien, ni aucun des deux partis qui ne l'ait béni et ne fut affligé par sa mise à mort.

Il fit venir Kumayl b. Ziyād al-Naḥā'ī, et lui dit : Toi qui t'en es pris au commandeur des croyants, 'Uṭmān, comme je désirais trouver le moyen pour t'atteindre. – Par Dieu, je ne sais contre lequel de nous deux tu es le plus en colère, lui répondit Kumayl. Contre lui quand il a reconnu ses erreurs ou contre moi quand je lui ai pardonné. Puis il ajouta : Ô homme de Ṭaqīf, il ne sert à rien de faire grincer tes dents, de t'emballer, comme une colline emportée par le vent, ni de me montrer tes crocs comme un loup. Par Dieu, ce qu'il me reste à vivre est comparable à la soif d'un âne : il boit le matin et meurt le soir, ou boit le soir et meurt le matin. Fais ce que tu as à faire et notre rendez-vous sera devant Dieu. Après la mort, le jugement ! – Mais les preuves sont contre toi, lui rétorqua al-Ḥağğāğ. – Ce serait à toi [d'en juger] si la décision t'appartenait. – En effet, tu étais parmi ceux qui ont assassiné 'Uṭmān et tu as renié l'autorité du commandeur des croyants. Tuez-le ! On le fit avancer et on le tua. Celui qui le tua était Abū al-Ġahm b. Kināna al-Kalbī, de la tribu de 'Āmir b. 'Awf, cousin de Maṣṣūr b. Ġumhūr.

On fit venir un autre. Alors al-Ḥağğāğ dit : Je vois un homme dont je ne crois pas qu'il avoue sa mécréance. – Tu veux m'abuser ? dit-il. Je suis le plus mécréant des habitants

de la terre, plus mécréant que Pharaon, l'homme aux piquets. Al-Ḥaḡḡāḡ rit et le libé-
ra.

Cette longue séance commence par le témoignage du transmetteur Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī qui nous rapporte sa situation lors de la défaite. Al-Ḥaḡḡāḡ retrouve sa situation d'avant la révolte. Il a les coudées franches et peut donc se venger des perdants. D'autant qu'il les trompe en leur faisant croire qu'ils étaient amnistiés, du moins ceux qui se rendaient. Ce qui ne fut pas le cas de notre narrateur. L'amnistie devait donc être suivie par une séance d'humiliation, pour laquelle avait été commissionné un homme de grande éloquence, qui mettra en avant son art de l'insulte. A cette première humiliation s'ajoutait celle autrement plus grave qui consistait à leur demander de reconnaître qu'ils étaient des mécréants, sinon ils étaient décapités. Ce « choix » proposé par al-Ḥaḡḡāḡ aux vaincus rappelle celui que fit Muslim b. 'Uqba al-Murrī aux Médinois, après la bataille d'al-Ḥarra³²⁰. Alors que se dernier leur demandait de reconnaître qu'ils étaient des esclaves du calife pour pouvoir être épargnés, al-Ḥaḡḡāḡ ira plus loin en exigeant qu'ils reconnaissent qu'ils étaient mécréants.

Chacun des trois cas présentés par al-Ṭabarī est différent des deux autres. Nous ne reviendrons pas sur le second, celui de Kumayl b. Ziyād, analysé plus haut. Rappelons seulement que le trait qui y est mis en évidence est l'insistance d'al-Ḥaḡḡāḡ sur le conflit entre Umayyades et 'Alides. Quant au premier, il met en avant son caractère soupçonneux, et surtout l'arbitraire de son jugement. L'homme n'ayant pas voulu prendre part à la révolte, ne fut pas non plus du côté d'al-Ḥaḡḡāḡ. Et c'est ce qui suscite la colère de celui-ci. L'homme qui a toutes les apparences d'un ascète, étant donné sa réponse imagée sur le peu de temps qu'il lui restait à vivre – réponse qui sera reprise aussi par Kumayl b. Zuyad –, ne veut pas renier sa foi et complaire à al-Ḥaḡḡāḡ. La réaction de l'assistance – dont le narrateur précise qu'elle était composée de Syriens et de Qurayšites, donc des alliés d'al-Ḥaḡḡāḡ – à sa mise à mort est très éloquente quant à la piété de cet homme – tout le monde l'a béni – et sur le châtement injuste qui lui fut infligé – tous furent affligés.

Le troisième exemple tranche sur les deux autres par son ton comique. Il nous montre un Ḥaḡḡāḡ badin – fatigué peut-être par l'aplomb des accusés et les châtements qui se sont ensuivis ? Mais l'ironie est ici bien plus profonde. L'allusion à Pharaon ne semble pas fortuite, après le dialogue avec Kumayl b. Ziyād, le compagnon de 'Alī, tout empreint d'éléments religieux. Mais surtout par l'adjonction du qualificatif « *dī al-awtād* » au nom de Pharaon. L'allusion ne concerne donc pas uniquement son incroyance, mais vise aussi sa tyrannie³²¹. Dans son *Tafsīr*, al-Ṭabarī

³²⁰ *Tārīḥ*, vol. 5, p. 493.

³²¹ Pharaon est cité 67 fois dans le Coran, pour son incroyance et sa tyrannie. Trois occurrences le citent comme un tyran :

Va-t'en à Pharaon, il est coupable d'outrance, XX, 24

Allez à Pharaon, il est coupable d'outrance, XX, 43

propose pour ce terme plusieurs explications, qui visent toutes la toute-puissance dont faisait montre le roi d'Égypte.

- Il s'agirait des soldats qui renforçaient son pouvoir ;
- des clous ou des piquets qu'il utilisait pour torturer ces soldats, voir les gens tout simplement. Ainsi en aurait été le cas de sa femme, dont le nom n'est pas donné par al-Ṭabarī ;
- des parasols ou des tentes sous lesquels il assistait à des spectacles (s'agirait-il des pyramides) ?

Al-Ṭabarī cite ces différentes explications, avant d'opter personnellement pour celles qui lui paraissent plus logiques : les « *awtād* » sont des clous, qu'ils soient en bois ou en fer. « On le [Pharaon] qualifiait ainsi, parce qu'il les utilisait pour torturer les gens, comme l'ont dit Rāfi' ou Sa'īd b. Ğubayr, ou qu'on les utilisait lors de spectacles devant lui.³²² »

Le propos de l'anonyme faisant face à al-Ḥaġġāġ devient encore plus puissant, si l'on se rappelle que ce dernier est issu de Ṭaqīf (c'est, d'ailleurs, ce que lui dit Kumayl dans le deuxième exemple : « *Ayyuhā al-raġul min Ṭaqīf* »), dont les habitants sont considérés comme ceux qui auraient réchappé au châtement divin contre les Ṭamūd... Or, l'évocation du peuple de Ṭamūd intervient dans le verset 9, de la sourate de l'Aube (LXXXIX), c'est-à-dire juste avant que soit évoqué le nom de Pharaon³²³. La première partie de cette sourate donne l'exemple de plusieurs peuples ('Ād, Ṭamūd, Pharaon) qui défiaient Dieu, en se croyant tout-puissants. « [Ils] commettaient l'outrance dans le monde, ils n'y faisaient qu'accroître le dégât, alors ton Seigneur sur eux déversa le fouet du supplice. Oui, ton Seigneur est aux aguets³²⁴. »

Al-Ḥaġġāġ doit donc s'attendre à être châtié comme le fut Pharaon, mais aussi comme le furent ses propres ancêtres. Si al-Ṭabarī ne fait pas directement la comparaison, nous la retrouvons plus tard comme l'un des traits de caractère du gouverneur d'Iraq, au point d'en devenir l'archétype du tyran³²⁵.

Après la défaite ultime de l'armée iraquienne à Maskin, al-Ḥaġġāġ tiendra d'autres séances où seront reproduites les humiliations et les tortures. L'une d'elles se termine par ce court *ḥabar* :

Va trouver Pharaon ; il fait preuve d'outrance, LXXXIX, 17.

Les versets sont cités dans la traduction de Jacques Berque. Toutefois, il ne semble pas que la traduction du verbe « *ṭaġā* » par outrance soit très heureuse. Le terme « tyrannie » paraît être plus adéquat.

Voir, Le Coran, essai de traduction, Albin Michel, 1995.

³²² Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-Bayān*, édition al-Turkī, vol 24, p. 373.

وَأُولَىٰ هَذِهِ الْأَقْوَالِ عِنْدِي بِالصَّوَابِ، قَوْلَ مَنْ قَالَ: عَنِي بِذَلِكَ: الْأَوْثَادُ الَّتِي تُؤْتَدُ، مِنْ خَشَبٍ كِبَانَتْ أَوْ حَدِيدٍ، لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَعْرُوفُ مِنْ مَعَانِي الْأَوْثَادِ، وَوُصِفَ بِذَلِكَ، لِأَنَّهُ إِذَا أَنْ يَكُونَ كَانَ يُعَذَّبُ النَّاسَ بِهَا، كَمَا قَالَ أَبُو زَافِعٍ وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ كَانَ يُلْعَبُ لَهُ بِهَا.

³²³ ... envers ceux de Tamūd qui affouillaient la roche dans le val / envers Pharaon, maître des pilastres. Coran, LXXXIX, 9-10, p. 678.

³²⁴ Coran, LXXXIX, 12-14.

³²⁵ Voir chapitre suivant.

وذكر عن ضمرة بن ربيعة، عن الشيباني، قال: قتل الحجاج يوم الزاوية أحد عشر ألفا، ما استحيا منهم إلا واحدا، كان ابنه في كتاب الحجاج. فقال له: أتحب أن نغفو لك عن أبيك؟ قال: نعم. فتركه لابنه. وإنما خدعهم بالأمان، أمر مناديا، فنادى عند الهزيمة: ألا لا أمان لفلان ولا فلان. فسمى رجلا من أولئك الأشراف، ولم يقل: الناس آمنون. فقالت العامة: قد آمن الناس كلهم، إلا هؤلاء النفر. فأقبلوا إلى حجرته. فلما اجتمعوا، أمرهم بوضع أسلحتهم، ثم قال: لأمرن بكم اليوم رجلا ليس بينكم وبينه قرابة. فأمر بهم عمارة بن تميم اللخمي. فقتلهم

وروي عن النضر بن شميل، عن هشام بن حسان، أنه قال: بلغ ما قتل الحجاج صبورا مائة وعشرين أو مائة وثلاثين ألفا³²⁶.

On raconte d'après Ḍamra b. Rabī'a, qu'al-Šaybānī a dit : Lors de la bataille d'al-Zāwiyya, al-Ḥaḡḡāḡ tua onze mille hommes, dont il n'épargna qu'un seul, dont le fils était dans le *kuttāb* d'al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci dit au fils : Aimerais-tu que j'épargne ton père ? – Oui, lui répondit le fils. Il le laissa vivant. En fait, il abusa les gens par l'aman, en ordonnant à son crieur d'annoncer lors de la défaite : Sachez qu'il n'y a pas d'aman pour untel et untel. C'étaient des hommes parmi la noblesse. Mais il n'avait pas dit que tous le monde avait l'aman. Les gens dirent : Tout le monde a reçu l'aman, sauf ce groupe de nobles. Et ils retrouvèrent al-Ḥaḡḡāḡ. Lorsqu'ils furent réunis, il leur ordonna de déposer les armes puis dit : Aujourd'hui, j'enverrai contre vous un homme avec lequel vous n'avez aucun lien de parenté. Il nomma 'Umāra b. Tamīm al-Laḥmī qui les tua.

On raconte – d'après al-Naḍr b. Šumayl, d'après Hišām b. Ḥassān – que le nombre de ceux qui furent exécutés par al-Ḥaḡḡāḡ fut de cent-vingt mille ou cent-trente mille personnes.

Dans ces deux comptes-rendus, nous sont donnés les chiffres des victimes d'al-Ḥaḡḡāḡ. Dans le premier, il ne s'agit pas des combattants tués lors de la bataille d'al-Zāwiyya mais, comme on le comprend du seul cas qui a été épargné, de ceux exécutés après que cette bataille fut terminée. De la même façon, le chiffre cité par le deuxième *ḥabar*, ne concerne pas les morts lors des affrontements, mais ceux qui ont été exécutés *ṣabr^{am}*.

Nous terminons notre analyse par trois autres exemples, concernant trois personnages célèbres : les deux savants al-Ša'bī et Sa'īd b. Ġubayr et le poète A'sā Hamdān.

³²⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 381.

a- Al-Ša'bī

قال أبو مخنف: فحدثني السري بن إسماعيل، عن الشعبي، قال: كنت لابن أبي مسلم صديقا. فلما قدم بي على الحجاج، لقيت ابن أبي مسلم، فقلت: أشر علي؟ قال: ما أدري ما أشير عليك غير أن اعتذر ما استطعت من عذر. وأشار بمثل ذلك علي نصحائي وإخواني. فلما دخلت عليه، رأيت والله غير ما رأوا لي. فسلمت عليه بالإمرة، ثم قلت: أيها الأمير، إن الناس قد أمروني أن أعتذر إليك بغير ما يعلم الله أنه الحق. وأيم الله، لا أقول في هذا المقام إلا حقا. قد والله سودنا عليك وحرصنا، وجهدنا عليك كل الجهد، فما آلونا. فما كنا بالأقوياء الفجرة، ولا الأتقياء البررة. ولقد نصرك الله علينا، وأظفرك بنا. فإن سطوت فبنوبنا، وما جرت إليه أيدينا. وإن عفوت عنا فبظلمك وبعد الحجة لك علينا. فقال له الحجاج: أنت والله أحب إلي قولا ممن يدخل علينا يقطر سيفه من دمائنا، ثم يقول: ما فعلت ولا شهدت. قد أمنت عندنا يا شعبي، فانصرف. قال: فانصرفت. فلما مشيت قليلا، قال: هلم يا شعبي! قال: فوجل لذلك قلبي، ثم ذكرت قوله: قد أمنت يا شعبي، فاطمأنت نفسي. قال: كيف وجدت الناس يا شعبي بعدنا؟ قال: وكان لي مكرما، فقلت: أصلح الله الأمير، اكتحلت والله بعدك السهر، واستوعرت الجناب، واستحلست الخوف، وفقدت صالح الإخوان، ولم أجد من الأمير خلفا، قال: انصرف يا شعبي، فانصرفت³²⁷.

Abū Miḥnaf a dit : Al-Sarī b. Ismā'īl m'a rapporté qu'al-Ša'bī a dit : J'étais ami d'Ibn Abī Muslim. J'allai le voir lorsqu'on dût me présenter devant al-Ḥaġġāġ, et lui dis : Conseille-moi ! – Je ne saurais te conseiller que de t'excuser autant que tu pourras. Ce fut le même conseil que me donnèrent d'autres proches et amis. Quand je fus devant al-Ḥaġġāġ, je décidai d'autre chose. Je le saluai par son titre de gouverneur et dis : Ô gouverneur, les gens m'ont conseillé de m'excuser par des propos dont Dieu sait qu'ils ne sont pas vrais. Mais par Dieu, je ne dirai en cet endroit que la vérité. Par Dieu, nous t'avons agressé, dressé les gens contre toi et fourni tant d'effort en vain. Nous ne fûmes ni des puissants débauchés, ni des pieux fidèles. Dieu t'a donné la victoire sur nous et nous a mis à ta merci. Si tu punis ce sera par nos fautes et ce que nous ont attiré nos propres mains. Et si tu pardones, ce sera par ta clémence et après que tu as établi la preuve contre nous. Al-Ḥaġġāġ lui dit : Par Dieu, je préfère ton propos à celui qui vient nous voir avec son épée imprégnée de notre sang et qui dit : je n'ai ni fait ni vu. Tu es en sécurité, ô Ša'bī. Tu peux t'en aller. Je fis quelques pas pour m'éloigner, quand il m'appela : Reviens Ša'bī ! Mon cœur en fut retourné, puis je me rappelai qu'il avait dit : Tu es en sécurité, ô Ša'bī. Alors je retrouvai mon calme. Il me dit : Comment as-tu trouvé les gens loin de nous ? Il était très généreux envers moi auparavant ; je lui

³²⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 375.

répondis : Dieu protège le gouverneur, après m’être éloigné de toi, l’insomnie a noirci mes yeux, ma demeure m’a paru invivable, la peur est devenue ma compagne, j’ai perdu les meilleurs des amis, et n’ai trouvé personne pour remplacer le gouverneur. – Tu peux partir, ô Ša‘bī, me dit-il. Alors je m’en allai.

Le cas du savant al-Ša‘bī dont nous avons vu qu’il faisait partie des rebelles est assez spécial. C’est lui-même qui nous rapporte son entrevue avec al-Ḥağğāğ. Nous y relevons trois moments. D’abord, il se prépare à affronter sa propre comparution devant al-Ḥağğāğ et cherche à élaborer sa propre défense de la meilleure façon qui soit. Ensuite, contrairement aux autres, il a su trouver les mots qui toucheront ce dernier, en se lançant aussitôt devant lui dans un monologue qui est une véritable apologie du gouverneur, dont on peut imaginer que les termes ne sont pas le fruit d’une improvisation, ce qui lui permettra d’avoir la vie sauve. En fin, troisième et dernier moment, qui est une variation sur le second, alors qu’il s’appête à s’en aller, al-Ḥağğāğ le rappelle, lui causant une grande frayeur, mais comme le gouverneur lui avait garanti la vie sauve, il se détend. Al-Ḥağğāğ voulait savoir comment le savant vivait son exil. C’est alors une nouvelle apologie que lui récite ce dernier, qui a donc réussi à le retourner en sa faveur.

Précisons tout d’abord que cette anecdote fait suite à un long *ḥabar* de Hišām al-Kalbī, d’après Abū Miḥnaf, qui rapporte les mises à morts de plusieurs notables qui furent arrêtés par Yazīd b. al-Muhallab et envoyés à al-Ḥağğāğ. Celui-ci aurait promis la vie sauve à quiconque rejoindrait son lieutenant Qutayba b. Muslim, son lieutenant-gouverneur à al-Rayy³²⁸. Mais il ne tiendra pas sa promesse. Al-Ṭabarī ne nous précisera pas le nombre de victimes de ce revirement d’al-Ḥağğāğ. Mais selon d’autres auteurs, ils se compteraient par milliers. Al-Ša‘bī en faisait partie, et c’est al-Ḥağğāğ qui a demandé nommément à Qutayba de le lui expédier.

La première partie de notre *ḥabar* nous présente al-Ša‘bī qui cherche à savoir quel est la meilleur ligne qu’il devrait suivre dans sa défense. Il demande conseil à plusieurs de ses amis, dont seul le secrétaire personnel d’al-Ḥağğāğ, Yazīd b. Abī Muslim, est nommé. Tous sans exception lui conseillent de faire ses excuses les plus plates. Mais que nous dit-il aussitôt ? Qu’il a décidé à la dernière minute de changer sa ligne de défense et de dire la vérité face à al-Ḥağğāğ ?

En fait, nous avons là l’un des traits qui seront souvent mis en avant dans le comportement d’al-Ša‘bī : sa grande intelligence et son art de dire aux gouvernants ce qu’ils veulent entendre. Connaissant la nature d’al-Ḥağğāğ, réputé pour être un homme qui abhorre le mensonge, il lui dit que ceux qu’il avait consultés lui avaient suggéré de mentir. C’est d’ailleurs la sincérité d’al-Ḥağğāğ qui est soulignée dans la troisième partie du *ḥabar* quand al-Ḥağğāğ l’apostrophe de nouveau, alors qu’il était en train de partir. Il commence par avoir peur, puis se ravise, en se rappelant l’aman qu’il lui avait concédé, et retrouve son calme.

³²⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 373-374.

Or rien dans le propos de Yazīd b. Abī Muslim ne laisse entendre qu’il lui avait conseillé de mentir. Il lui avait simplement dit de s’excuser autant qu’il pouvait. Mais al-Ša‘bī voulant marquer un premier point, ne pouvait rater l’occasion pour flatter l’ego de son interlocuteur. Et c’est là en fait sa nouvelle ligne de défense : la flatterie.

Al-Ša‘bī ne laisse pas le temps à al-Ḥaḡḡāḡ pour l’interroger ou le réprimander. Il se lance donc dans une attaque en règle contre la rébellion, à laquelle il avait pris part contre lui. Rappelons-nous les slogans enflammés des savants encourageant les soldats à se battre contre l’armée d’al-Ḥaḡḡāḡ. Ils sont tous empreints de valeurs religieuses, qui mettent en avant la tyrannie des Umayyades et de leur homme de main al-Ḥaḡḡāḡ. Les insurgés y sont représentés en hommes pieux combattant les mécréants. Or voilà qu’en guise de défense, al-Ša‘bī dit : « Nous ne fûmes ni des puissants débauchés, ni des pieux fidèles. » Ce qui sous-entend l’hypocrisie des rebelles iraqiens, mais pose également une question : si les ces derniers avaient été « des puissants débauchés », auraient-ils remporté la guerre ? Ou alors serait-ce une allusion au camp adverse qui a vaincu par la force et la ruse ?

Mais, nous le savons, dès qu’il s’agit de louange, le mensonge n’est jamais loin. En effet, ou bien al-Ša‘bī mentait maintenant par peur face à al-Ḥaḡḡāḡ, en faisant de la rébellion un tableau des plus noirs ; ou bien ses propos lors de cette même rébellion encourageant les soldats à combattre « ces gens dont il ne connaissait pas plus iniques et plus tyranniques qu’eux »³²⁹ étaient de purs mensonges de circonstance. En outre, al-Ḥaḡḡāḡ, qui lui-même est présenté comme quelqu’un qui aime la sincérité, ne s’est-il pas dédit en jugeant les gens qui s’étaient réfugiés auprès de Qutayba b. Muslim après qu’il leur avait promis sa grâce ?

Si le premier monologue d’al-Ša‘bī est une attaque en règle de la rébellion, où il parle au pluriel, le second qui clôt le *ḥabar* est un pur éloge d’al-Ḥaḡḡāḡ, qu’il donne en son nom propre. L’incise du savant sur le traitement privilégié qu’il recevait de la part du gouverneur – *wa-kāna lī mukrim^{an}* – apparaît après-coup comme l’équivalent de la récompense qu’obtient le poète après avoir récité un panégyrique à la gloire d’une personne.

Pour conclure, nous pouvons dire que cette anecdote met en valeur l’art rhétorique d’al-Ša‘bī, tout en contenant des accusations implicites sur son manque de sincérité. Cette même sincérité conférée au personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ pour souligner que, lorsqu’on lui disait la vérité il pouvait être clément, est également battue en brèche. Parce qu’il a trahi la promesse qu’il avait faite aux prisonniers, en en passant plusieurs à la lame de l’épée.

Mais nous pouvons y lire également l’arbitraire d’un homme qui tue ou préserve à cause des mêmes « erreurs » qui bon lui chante. Ce sera en effet le cas avec un autre personnage tout aussi important, qui n’aura pas eu la chance d’al-Ša‘bī : il s’agit du savant Sa‘īd b. Ğubayr, dont nous

³²⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 357.

évoquons le jugement dans la section suivante. Mais c'est aussi le cas d'Ayyūb b. al-Qirriyya, qui était connu pour sa grande éloquence. Présenté devant al-Ḥaḡḡāḡ, il s'excusa ainsi :

...أصلح الله الأمير، أقلني عثرتي، وأسغني ربي. فإنه ليس جواد إلا له كبوة، ولا شجاع إلا له هفوة. قال الحجاج: كلا، والله لأرينك جهنم. قال: فأرحني، فأني أجد حرها. قال: قدمه يا حربي، فاضرب عنقه. فلما نظر إليه الحجاج يتشطح في دمه، قال: لو كنا تركنا ابن القرية، حتى نسمع من كلامه. ثم أمر به فأخرج فرمي به³³⁰.

... Dieu préserve le gouverneur, pardonne mon faux pas, et préserve ma salive. Car il n'y a pas un cheval qui ne trébuche jamais, ni un brave qui ne frappe dans le vide. – Jamais, lui répondit al-Ḥaḡḡāḡ, Par Dieu, je te montrerai la Géhenne ! – Délivre-moi donc, car j'en sens déjà la chaleur. – Garde !, ordonna al-Ḥaḡḡāḡ, avance-le et tranche-lui le cou ! Lorsqu'il le vit s'agiter dans son sang, al-Ḥaḡḡāḡ dit : Ah ! si nous avions laissé Ibn al-Qirriyya vivant, afin que écoutions ses paroles. Puis il ordonna qu'on jette son cadavre.

L'excuse d'Ibn al-Qirriyya, qui était lui aussi un proche d'al-Ḥaḡḡāḡ, apparaît d'une certaine manière comme une variation sur le thème déjà avancé par al-Ša'bī. Cependant, la métaphore guerrière avec la belle image du cheval qui trébuche, ne semble pas avoir touché al-Ḥaḡḡāḡ, qui regrette après-coup de l'avoir mis à mort. Son jugement arbitraire est ici évident. Alors que les deux hommes ont participé à la rébellion – sachant qu'Ibn al-Qirriyya n'y avait pas joué un rôle aussi important qu'al-Ša'bī –, puis se sont excusés, l'un est préservé, mais pas l'autre.

b. Sa'īd b. Ġubayr

La mise à mort du grand savant et Successeur Sa'īd b. Ġubayr, en 94 de l'hégire, est peut-être la plus emblématique de tout le règne d'al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq : d'abord, en raison de la stature de Sa'īd³³¹ ; ensuite parce qu'elle a lieu plus de dix ans après la rébellion d'Ibn al-Aš'at à laquelle le savant avait pris part ; en fin, al-Ḥaḡḡāḡ décédera moins d'un an après, en 95 H.

Mais alors que de nombreux auteurs dressent de Sa'īd le portrait d'un homme pieux dont Dieu a exaucé la prière de faire en sorte qu'il soit la dernière victime d'al-Ḥaḡḡāḡ, de sorte que ce dernier mourra dans des souffrances épouvantables, al-Ṭabarī semble moins enclin à verser dans ce processus de sanctification que l'on trouve déjà chez al-Balāḍurī et qui prendra des dimensions mythologiques chez des auteurs plus tardives, comme al-Tamīmī ou Ibn A'ṭam al-Kūfī.

³³⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 385-386.

³³¹ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, édition 'Alī Muḥammad 'Umar, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 2001, vol. 8, pp. 374-385.

Toutefois l'auteur considère l'événement important, il lui consacre huit *ahbār* précédés d'un long sommaire personnel :

وفي هذه السنة، قتل الحجاج سعيد بن جبير

ذكر الخبر عن مقتله

وكان سبب قتل الحجاج إياه خروجه عليه مع من خرج عليه مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث. وكان الحجاج جعله على عطاء الجند، حين وجه عبد الرحمن إلى رتبيل لقتاله. فلما خلع عبد الرحمن الحجاج، كان سعيد فيمن خلعه معه. فلما هزم عبد الرحمن، وهرب إلى بلاد رتبيل، هرب سعيد³³².

En cette année, al-Ḥaḡḡāḡ tua Sa'īd b. Ġubayr.

Du récit de sa mise à mort.

La raison pour laquelle al-Ḥaḡḡāḡ le tua est qu'il prit part comme d'autres à la rébellion de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ. Al-Ḥaḡḡāḡ l'avait chargé de la solde de l'armée, quand il avait envoyé 'Abd al-Raḥmān combattre Rutbīl. Lorsque 'Abd al-Raḥmān rejeta l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ, Sa'īd fut parmi ceux qui la rejetèrent aussi. Tout comme il prit la fuite, lorsque 'Abd al-Raḥmān fut vaincu et s'enfuit vers les terres de Rutbīl.

On le voit bien, dès ce sommaire, al-Ṭabarī prend une position différente de la majorité des auteurs que nous avons consultés. Bien qu'il ne rejette pas totalement la dimension pieuse du personnage, il insiste surtout sur le fait qu'il ait trahi la confiance d'al-Ḥaḡḡāḡ. Les adverbes de temps – *hīna, fa-lammā* –, le placent presque au même niveau que le chef de la rébellion. Chacune des actions de ce dernier trouve son équivalent chez Sa'īd : le rejet de l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ, puis la fuite.

Pour mettre en évidence la position d'al-Ṭabarī concernant la mise à mort de Sa'īd, nous montreront comment il décrit cet incident, l'agencement des anecdotes et pour finir nous mentionnerons certains éléments qu'il passe sous silence.

Voici au préalable un résumé de la séquence narrative d'al-Ṭabarī. Après la défaite finale des rebelles Iraquiens, Sa'īd commence par se réfugier en Ispahan, dont le gouverneur lui demande de partir, sans doute par crainte des représailles d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il s'installe ensuite en Aḍrabīḡān. Fatigué par son long exil, il part à la Mekke, où il est arrêté par son gouverneur Ḥālid b. 'Abdullāh al-Qasrī et envoyé avec d'autres prisonniers à al-Ḥaḡḡāḡ. Les deux gardes chargés de le ramener à al-Kūfa ont l'un après l'autre des visions identiques leur intimant l'ordre de le relâcher. Mais ils ne le font pas.

³³² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 487.

Il est ensuite présenté à al-Ḥaḡḡāḡ, qui lui fait des reproches, en lui rappelant les privilèges qu'il lui avait accordés. Sa'īd reconnaît ses erreurs et est sur le point d'être gracié, quand de nouveau il est interrogé par al-Ḥaḡḡāḡ. Et Sa'īd de lui répondre : J'étais lié par une allégeance envers Ibn al-Aš'aṭ. Al-Ḥaḡḡāḡ entre alors dans une grande fureur et décide de le tuer. A peine Sa'īd fut-il exécuté, qu'al-Ḥaḡḡāḡ commence à délirer et à faire des cauchemars où il le voyait accroché à ses vêtements. Selon une deuxième version, il lui survécut quarante jours.

La séquence composée de huit anecdotes peut être découpée en trois parties :

- Sa'īd b. Ġubayr avant son arrestation, puis son voyage de la Mekke à al-Kūfa.
- Sa comparution devant al-Ḥaḡḡāḡ, leur dialogue, puis le châtement.
- Conséquences de la mise à mort de Sa'īd sur ce dernier.

Les trois premiers comptes-rendus rapportent les tribulations de Sa'īd b. Ġubayr après sa fuite, son installation à la Mekke, où il est arrêté par Ḥālid, sur ordre du calife al-Walīd à qui al-Ḥaḡḡāḡ avait écrit pour l'informer que les « séditeux, les hypocrites se sont réfugiés à la Mekke. Si le commandeur des croyants m'autorise à me les faire livrer »³³³. Nous apprenons aussi dans le premier *ḥabar* que Sa'īd, mis en garde par Abū Ḥaṣīn du danger que représentait pour lui Ḥālid al-Qasrī, lui répond : « J'ai tellement fui que j'ai honte de me présenter devant Dieu. J'obtiendrai ce que Dieu a décrété pour moi. »³³⁴ Une fois arrêté, il est envoyé à al-Kūfa accompagné par deux gardes. Voici le *ḥabar* :

حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا أبو بكر، قال: حدثنا الأشجعي، قال: لما أقبل الحرسيان بسعيد بن جبیر، نزل منزلاً قريباً من الریذة. فانطلق أحد الحرسیین في حاجته، وبقي الآخر. فاستيقظ الذي عنده، وقد رأى رؤيا، فقال: يا سعيد، إني أبرأ إلى الله من دمك. إني رأيت في منامي، فقيل لي: وبلك! تبرأ من دم سعيد بن جبیر! اذهب حيث شئت، لا أطلبك أبداً. فقال سعيد: أرجو العافية، وأرجو، وأبى. حتى جاء ذاك، فنزلاً من الغد. فأري مثلها. فقيل أبرأ من دم سعيد! فقال: يا سعيد، اذهب حيث شئت. إني أبرأ إلى الله من دمك، حتى جاء به.

فلما جاء به إلى داره، التي كان فيها سعيد، وهي دارهم هذه، حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا أبو بكر، قال: حدثنا يزيد بن أبي زياد مولى بني هاشم، قال: دخلت عليه في دار سعيد هذه. جيء به مقيداً. فدخل عليه قراء أهل الكوفة. قلت: يا أبا عبد الله، فحدثكم؟ قال: إي والله، ويضحك، وهو يحدثنا. وبنية له في حجره. فنظرت نظرة، فأبصرت القيد، فبكت. فسمعتة يقول: أي بنية، لا تطيري. إياك! وشق والله عليه. فاتبعناه

³³³ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 488.

³³⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 488.

نشيعه. فانتهينا به إلى الجسر. فقال الحرسيان: لا نعبر به أبدا، حتى يعطينا كفيلا. نخاف أن يغرق نفسه.
قال: قلنا: سعيد يغرق نفسه! فما عبروا حتى كفلنا به³³⁵.

Abū Kurayb nous a rapporté, d'après d'Abū Bakr, les propos d'al-Ašġa'ī : Quand les deux gardes ramenant Sa'īd b. Ğubayr arrivèrent, ils l'installèrent à un endroit près d'al-Rabaḡa. L'un des deux partit pour affaire, et l'autre resta avec lui. Ce dernier qui fit un rêve, se réveilla et dit à Sa'īd : Ô Sa'īd, je ne veux pas être comptable de ton sang devant Dieu. J'ai vu en songe qu'on me disait : Malheur à toi, libère-toi du sang de Sa'īd ! Pars où tu veux. Je ne te poursuivrai jamais. Sa'īd refusa en lui disant : Je souhaite avoir la vie sauve, et je souhaite... L'autre garde arriva, le lendemain il fit le même rêve lui disant : Libère-toi du sang de Sa'īd. Il dit à ce dernier : Ô Sa'īd, pars où tu veux. Je ne veux pas être comptable de ton sang devant Dieu. Puis il le ramena à al-Kūfa.

Lorsqu'il fut ramené à sa maison, celle où résidait Sa'īd, c'est cette maison-là, poursuit toujours Abū Kurayb, rapportant cette fois-ci, d'après Abū Bakr, les propos suivants de Yazīd b. Ziyād, le *mawla* des Banū Hāšim : Je rendis visite à Sa'īd dans cette même maison, où il fut ramené enchaîné. Les *qurrā'* d'al-Kūfa vinrent le voir. – Ô Abū 'Abdullāh, interrompis-je Yazīd. Il vous a parlé ? – Eh oui, par Dieu, me répondit-il. Il riait en nous parlant, avec sa petite fille assise dans son giron. Elle jeta un regard, vit ses liens et se mit à pleurer. Je l'entendis lui dire : N'y vois pas de mauvais présage, ma fille ! Mais par Dieu il en fut très affecté. Nous l'accompagnâmes pour lui faire nos adieux. Une fois arrivés à la passerelle, les deux gardes dirent : Nous ne traverserons pas avant d'avoir eu des garanties. Nous craignons qu'il se jette à l'eau pour se noyer. – Sa'īd se noyer ! leur répondîmes-nous. Ils ne traversèrent que lorsque nous donnâmes la garantie.

Ce *ḡabar* est composé en fait de deux comptes-rendus : le premier, rapporté par al-Ašġa'ī, raconte le voyage de Sa'īd de la Mekke jusqu'à al-Kūfa et les rêves des deux gardes qui l'accompagnaient ; le second, dû à Yazīd b. Ziyād, rapporte ses derniers instants dans sa maison et son départ pour affronter al-Ḥaġġāġ. Les deux narrations sont placées du côté de Sa'īd. Elles nous donnent à lire un personnage prêt à accepter son destin. Le rêve identique que font les deux gardes est là pour souligner son statut de *walī*, d'« ami de Dieu ». La voix qui ordonne à l'un puis à l'autre de le libérer n'est pas définie. Est-ce la voix de Dieu ? Celle d'un ange ? Nous ne le saurons pas. Toujours est-il que son impact est si fort sur les deux gardes pour que chacun des deux soit prêt à

³³⁵ *Tārīḡ*, vol. 6, pp. 488-489.

contrevenir aux ordres d'al-Ḥaḡḡāḡ et à s'exposer à son courroux. Sa'īd qui fait confiance à la volonté divine et espère ne pas être tué, refuse la proposition des deux gardes de fuir à nouveau.

La deuxième partie du *ḥabar* nous montre Sa'īd dans un moment d'intimité. Le narrateur qui nous rapporte cette partie en est témoin. C'est un savant, venu comme les autres *qurrā'* d'al-Kūfa, lui rendre visite. Sa'īd est présenté en train de rire, alors qu'il ne riait presque jamais. Notons ici l'omniscience du narrateur qui nous rapporte que Sa'īd fut très affecté par les larmes de sa fille en bas âge qui était assise dans son giron. Les deux gardes sont présents, mais ne sont évoqués qu'à la fin de la scène, lorsqu'ils voulurent amener Sa'īd devant al-Ḥaḡḡāḡ. La traversée de la passerelle d'une rivière inconnue fait très probablement allusion au passage de Sa'īd de vie à trépas. Mais pourquoi les deux gardes s'inquiètent-ils de ce qu'il se jette dans la rivière et leur échappe, alors qu'ils étaient prêts dans la première partie à l'aider à prendre la fuite ? D'une part, cela voudrait dire que leur foi n'est pas si profonde, qu'une fois rattrapés par la réalité – la proximité d'al-Ḥaḡḡāḡ –, ils sont prêts à oublier ce qu'ils avaient proposé à Sa'īd. D'autre part, cela sous-entendrait également que la participation de Sa'īd à la révolte en tant que telle constituait une forme de suicide, qu'il serait prêt à reproduire, pour ne pas avoir à affronter al-Ḥaḡḡāḡ.

Les trois anecdotes suivantes concernent bien évidemment la comparution de Sa'īd b. Ġubayr devant al-Ḥaḡḡāḡ. En voici une :

وذكر أبو بكر الباهلي، قال: سمعت أنس بن أبي شيخ يقول: لما أتى الحجاج بسعيد بن جبير، قال: لعن الله ابن النصرانية! قال: يعني خالدا القسري، وهو الذي أرسل به من مكة. أما كنت أعرف مكانه؟ بلى والله، والبيت الذي هو فيه بمكة. ثم أقبل عليه، فقال: يا سعيد، ما أخرجك علي؟ فقال: أصلح الله الأمير، إنما أنا امرؤ من المسلمين يخطيء مرة ويصيب مرة. قال: فطابت نفس الحجاج، وتطلق وجهه، ورجا أن يتخلص من أمره. قال: فعاوده في شيء، فقال له: إنما كانت له بيعة في عنقي. قال: فغضب وانتفخ، حتى سقط أحد طرفي رداؤه عن منكبه. فقال: يا سعيد، ألم أقدم مكة، فقتلت ابن الزبير، ثم أخذت بيعة أهلها، وأخذت بيعتك لأمير المؤمنين عبد الملك؟ قال: بلى. قال: ثم قدمت الكوفة واليا على العراق، فجددت لأمير المؤمنين البيعة، فأخذت بيعتك له ثانية؟ قال: بلى. قال: فتتكت بيعتين لأمير المؤمنين، وتقي بواحدة للحائك ابن الحائك. اضربا عنقه! قال: فإياه عنى جرير بقوله:

يَا رَبِّ نَاكِثٍ بِيَعْتَيْنِ تَرَكْتَهُ
وَخِضَابٍ لِحْيَتِهِ دَمُ الْأَوْدَاجِ³³⁶

Abū Bakr al-Bāhilī a raconté : J'ai entendu Ibn Abū Ṣayḥ dire : Lorsqu'on présenta Sa'īd b. Ġubayr devant al-Ḥaḡḡāḡ, ce dernier dit : Maudit soit le fils de la Nazaréenne ! C'est-à-dire Ḥālid al-Qasrī qui le lui avait expédié depuis la Mekke. Ne savais-je pas où il se cachait ? Par Dieu si. Et même la maison où il résidait à la Mekke. Puis il commença à

³³⁶ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 489-490.

lui parler. Il lui dit : Eh Sa'īd ! Pourquoi t'es-tu rebellé contre moi ? – Dieu protège le gouverneur, répondit Sa'īd. Je suis comme les autres musulmans, un homme qui se trompe parfois et parfois à raison. Al-Ḥağğāğ fut totalement détendu, son visage se dérida et il souhaita clore cette affaire. Plus tard, il l'interrogea à propos de quelque chose, et Sa'īd de lui répondre : J'étais lié par une allégeance envers lui [Ibn al-Aš'at]. Al-Ḥağğāğ entra dans une telle fureur, que l'un des pans de son manteau lui tomba de l'épaule. Il lui dit : Ne suis-je pas arrivé à la Mekke, tué Ibn al-Zubayr, pris l'allégeance de ses habitants, et la tienne pour le commandeur des croyants, 'Abd al-Malik ? – En effet, répondit Sa'īd. – Puis lorsque je suis arrivé à al-Kūfa en tant que gouverneur d'Iraq, n'ai-je pas fait renouveler l'allégeance pour le commandeur des croyants, et pris la tienne de nouveau ? – En effet. – Ainsi, tu trahis deux allégeances pour le commandeur des croyants et tu tiens à une seule pour le tisserand fils de tisserand ! Tranchez-lui le cou ! C'est à lui que Ğarīr fait allusion dans son vers :
Celui qui a trahi deux fois le serment d'allégeance, tu l'as laissé // la barbe teinte du sang coulant de ses veines jugulaires.

Ce *ḥabar* est de toute évidence favorable à al-Ḥağğāğ. Dès le départ, il maudit Ḥālid al-Qasrī de lui avoir expédié Sa'īd b. Ğubayr. Alors que nous avons vu auparavant que le gouverneur de la Mekke n'a fait que se conformer à l'ordre du calife, suite à la demande d'al-Ḥağğāğ, de lui envoyer les fugitifs iraqiens cachés à la Mekke. N'oublions pas que nous sommes en 94, soit plus de dix ans après la fin de la révolte d'Ibn al-Aš'at. Selon ses dires, al-Ḥağğāğ savait où se cachait Sa'īd, mais ne voulait pas le poursuivre ni, encore moins, le voir comparaître devant lui. Mais, puisque celui-ci était maintenant devant lui, il ne pouvait pas ne pas l'interroger sur sa participation à la révolte. Il s'agit en fait d'une seule et unique question, introduite par une interjection qui exprime de nouveau les regrets d'al-Ḥağğāğ. La réponse de Sa'īd qui s'approche dans sa formulation de celle de l'autre savant al-Ša'bī paraît satisfaire le gouverneur. Celui-ci, nous dit le narrateur, « en fut tout aise, son visage se dérida, et souhaita clore cette affaire ». C'est qu'al-Ḥağğāğ ne semble trouver aucun plaisir à interroger Sa'īd. Cela ressemblerait pour lui plutôt à un fardeau dont il veut se débarrasser. Puisqu'il a été mis devant le fait accompli par « ce fils de Nazaréenne » !

Dans la première anecdote rapportant également la comparution de Sa'īd, nous retrouvons cette volonté d'al-Ḥağğāğ d'en finir avec cette histoire de manière non violente. Le narrateur et témoin de la scène, al-Faḍl b. Suwayd – dont al-Ṭabarī ne précise pas qu'il avait été élevé par al-Ḥağğāğ³³⁷ –, nous dit qu'al-Ḥağğāğ lui demanda :

³³⁷ La même anecdote est rapportée par Ibn Sa'd qui, lui, précise le lien entre le narrateur et al-Ḥağğāğ. Voir *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 8, p. 383.

يا سعيد، ألم أشركك في أمانتي؟ ألم أستعملك؟ ألم أفعل؟ حتى ظننت أنه يخلى سبيله³³⁸.

Ne t'ai-je pas associé à mes secrets ? Ne t'ai-je pas attribué des charges importantes ?

N'ai-je pas fait ? A tel point que je crus qu'il allait le libérer.

Notons que si dans l'anecdote précédente, Sa'īd se limitait à répondre à la question d'al-Ḥaḡḡāḡ par *balā* « en effet », dans celle-ci nous n'avons même pas cette réponse. Seul al-Ḥaḡḡāḡ a la parole. La dernière question – *a-lam af'al* ? « n'ai-je pas fait ? » – équivaudrait à un *etcetera.*, c'est-à-dire à une suite de questions du même genre, qui s'apparenteraient à de simple reproches.

Pour en revenir au *ḥabar* d'al-Bāhili, qui veut décharger al-Ḥaḡḡāḡ de la responsabilité de la mort de Sa'īd, sa deuxième partie semble à tout le moins énigmatique. Quelle est cette chose, ce *ṣay'* à propos duquel al-Ḥaḡḡāḡ interrogea de nouveau Sa'īd, pour que celui-ci réponde en évoquant l'allégeance qu'il devait à Ibn al-Aš'at ? Nous ne le saurons jamais. Toujours est-il que c'est là où réside l'énigme de tout le *ḥabar*. Car, de quoi avaient-ils parlé dans la première partie, sinon de la rupture par Sa'īd de son allégeance envers 'Abd al-Malik. Or Al-Ḥaḡḡāḡ semblait satisfait par la réponse qui lui fut donnée.

Cette volonté de blanchir al-Ḥaḡḡāḡ de la mort de Sa'īd s'illustre par le vers du poète Ğarīr qui insiste sur la trahison du pacte d'allégeance. Nous ne saurons ici si la citation est celle du narrateur, du transmetteur ou d'al-Ṭabarī lui-même. Or, selon toute vraisemblance, ce vers, qui fait partie de l'un de ses panégyriques à la gloire d'al-Ḥaḡḡāḡ, aurait été déclamé par Ğarīr devant le calife 'Abd al-Malik, lorsqu'il lui rendit visite en compagnie de Muḥammad, le fils d'al-Ḥaḡḡāḡ, donc au plus tard en 86, année de la mort de 'Abd al-Malik. Ce qui contredit la version de notre *ḥabar*, selon laquelle le vers aurait été composé en 94, c'est-à-dire la date de la mort de Sa'īd b. Ğubayr.

Nous ne pouvons ici conjecturer sur ce *ṣay'* qui a amené al-Ḥaḡḡāḡ à changer sa décision et à mettre à mort Sa'īd. La seule possibilité que nous ayons ce sont les nombreuses recensions données par les différents auteurs de la comparution de Sa'īd devant al-Ḥaḡḡāḡ. Toutes insistent sur la détermination d'al-Ḥaḡḡāḡ à vouloir le décapiter et sur les répliques défiantes de Sa'īd, qui était conscient que son heure était arrivée et qu'il n'avait donc aucune prévention à avoir dans la formulation de ses réponses³³⁹.

C'est ce que nous pouvons entrevoir d'ailleurs de l'avant-dernière anecdote de la séquence narrative d'al-Ṭabarī :

وذكر عتاب بن بشر، عن سالم الأفتس، قال: أتى الحجاج بسعيد بن جبير، وهو يريد الركوب، وقد وضع إحدى رجله في الغرز، أو الركاب. فقال: والله لا أركب حتى تبوء مقعدك من النار. اضربوا عنقه!

³³⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 489.

³³⁹ Voir plus loin notre analyse du récit de cette comparution chez al-Balāḡūrī, puis chez al-Tamīmī.

فصرت عنقه، فالتبس مكانه. فجعل يقول: قيودنا! قيودنا! فظنوا أنه قال: القيود التي على سعيد بن جبير. فقطعوا رجليه من أنصاف ساقيه، وأخذوا القيود³⁴⁰.

Selon 'Attāb b. Bišr, d'après Sālim al-Afṭas : On présenta Sa'īd b. Ğubayr à al-Ḥaġġāġ qui était sur le point de chevaucher sa monture – il avait déjà un pied à l'étrier. Il dit : Par Dieu, je ne monterai pas avant que tu aies pris ta place en enfer. Tranchez-lui le cou ! Ce qui fut fait. Aussitôt al-Ḥaġġāġ commença à délirer et se mit à crier : Nos liens ! Nos liens ! Ses hommes, croyant qu'il parlait des liens qui attachaient Sa'īd b. Ğubayr, coupèrent alors à celui-ci les membres inférieurs à mi-jambes et prirent les liens.

Cette anecdote qui fait également l'impasse sur l'échange musclé entre al-Ḥaġġāġ et Sa'īd, pour introduire les conséquences de la mise à mort de ce dernier sur le gouverneur, contredit la version précédente. Al-Ḥaġġāġ y apparaît décidé – il avait le pied à l'étrier – et pressé – il ne chevaucherait sa monture qu'une fois qu'il aura tué Sa'īd. Cette version ne mentionne pas non plus l'imprécation lancée par Sa'īd contre al-Ḥaġġāġ, priant Dieu de lui faire subir ce que lui-même allait subir de sa part. Nous verrons là encore que d'autres auteurs composent leurs récits de sorte que les relations de cause à effet apparaissent clairement entre la mort de Sa'īd et celle d'al-Ḥaġġāġ.

La même remarque s'applique à la dernière anecdote de la séquence, qui rapporte les souffrances d'al-Ḥaġġāġ après la mort de Sa'īd :

قال محمد بن حاتم: حدثنا عبد الملك بن عبد الله بن هلال بن خباب، قال: جيء بسعيد بن جبير إلى الحجاج. فقال: أكتب إلى مصعب بن الزبير؟ قال: بل كتب إلي مصعب. قال: والله لأقتلنك! قال: إني إذا لسعيد، كما سمتي أُمي. قال: فقتله، فلم يلبث بعده إلا نحوًا من أربعين يومًا. فكان إذا نام يراه في منامه، يأخذ بمجامع ثوبه، فيقول: يا عدو الله، لم قتلنتي؟ فيقول: ما لي ولسعيد بن جبير! ما لي ولسعيد بن جبير!³⁴¹

Muḥammad b. Ḥātim a dit : 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh b. Hilāl b. Ḥubāb nous a rapporté ceci : On amena Sa'īd b. Ğubayr devant al-Ḥaġġāġ qui lui dit : As-tu écrit à Muṣ'ab b. al-Zubayr ? – Non, c'est lui qui m'a écrit. – Par Dieu, je te tuerai ! – Je serai donc bienheureux, comme ma mère m'a nommé. Al-Hajjaj le tua. Mais il ne lui survécut que près de quarante jours, pendant lesquels il le voyait dans ses rêves qui s'accrochait aux pans de ses vêtements et disait : Ô ennemi de Dieu, pourquoi m'as-tu tué ? Et al-Ḥaġġāġ de s'écrier : Qu'ai-je à voir avec Sa'īd b. Ğubayr ? Qu'ai-je à voir avec Sa'īd b. Ğubayr ?

Nous le voyons encore, le *ḥabar* paraît ici incomplet. Nous ne sommes pas parvenu à comprendre l'évocation de Muṣ'ab b. al-Zubayr dans ce contexte. La question d'al-Ḥaġġāġ voudrait-elle dire :

³⁴⁰ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 490.

³⁴¹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 490-491.

As-tu servi de secrétaire à Muṣ‘ab ?, dans le but d’amoindrir Sa‘īd ou encore de souligner qu’il appartenait au parti zubayride, donc qu’il haïssait les Umayyades. La réponse de Sa‘īd serait dans ce cas une sorte de jeu de mots jouant sur l’ambiguïté entre « écrire à » et « écrire pour ». En tout cas, la décision d’al-Ḥağğāğ de le tuer paraît incompréhensible, parce qu’elle n’est pas liée à la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ. De plus, leur entretien est tronqué, puisque dans toutes les autres recensions, quand Sa‘īd évoque la signification de son nom, al-Ḥağğāğ l’inverse et lui répond qu’il est « malheureux ».

La deuxième partie du *ḥabar* qui souligne le châtement subi par al-Ḥağğāğ une fois qu’il a tué Sa‘īd est construite de la même façon que le *ḥabar* précédent. Bien sûr, les souffrances d’al-Ḥağğāğ soulignent les vertus de Sa‘īd, mais notre remarque précédente s’applique de nouveau ici. C’est-à-dire que nous n’avons pas la prière adressée à Dieu par Sa‘īd b. Ğubayr, où il Lui demande de faire en sorte que Sa‘īd soit le dernier homme à mourir des mains d’al-Ḥağğāğ.

Bref, al-Ṭabarī consacre une longue séquence narrative à la mise à mort de Sa‘īd b. Ğubayr. S’il relie dans sa conclusion la fin d’al-Ḥağğāğ à celle de Sa‘īd, l’auteur sélectionne des récits tronqués, passe sous silence les échanges musclés entre les deux hommes, de sorte qu’il nous présente un récit qui dédouane au moins partiellement al-Ḥağğāğ de la mort du savant iraquien.

c- Le cas d’A‘šā Hamdān et le rôle de la poésie dans le récit d’al-Ṭabarī

Terminons l’analyse des jugements par al-Ḥağğāğ des prisonniers de guerre avec celui du poète A‘šā Hamdān, l’oncle de ‘Abd al-Raḥmān b. al-Aš‘aṭ. Mais, auparavant, soulignons que, dans les récits des précédents conflits par al-Ṭabarī, la poésie est peu présente. Nous y relevons surtout des thrènes à la mémoire des commandants ‘Abd al-Raḥmān b. al-Aḥnaf, le long éloge d’al-Muhallab b. Abī Ṣufra après sa victoire contre les Azraqites, puis des thrènes à sa mémoire et à la mémoire de son fils al-Muğīra. Lors de la révolte de ‘Abdullāh b. al-Zubayr, ce dernier déclame quelques vers d’autres poètes qui chantent le courage et la solitude. Quant aux révoltes kharijites, là non plus al-Ṭabarī se montre peu prolix en exemples poétiques.

C’est surtout lors de la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ que la poésie requiert quelque importance en comparaison avec les conflits passés. Mais, même dans ce cas, nous verrons que l’auteur présente des anecdotes assez courtes, tout comme les extraits poétiques qu’il y donne. La seule exception se situe justement lors du jugement d’al-A‘šā qui pour se faire pardonner, chante un long panégyrique à la gloire d’al-Ḥağğāğ. Ajoutons, en fin, que ces poèmes nous permettront de revenir à notre recherche sur les traits du personnage d’al-Ḥağğāğ. Nous nous arrêterons ici sur deux moments concernés par la relation du poète avec le gouverneur : le premier a lieu en 81, à la veille de la bataille d’al-Ġamāğim ; le second, en 83, lors de la sa comparution et de sa mise à mort.

Le poète à la veille de la bataille

قال أبو مخنف: حدثني خشينة بن الوليد العبيسي أن عبد الرحمن، لما خرج من سجستان، مقبلا إلى العراق،
سار بين يديه الأعشى على فرس، وهو يقول:

شَطَّتْ نَوَى مَنْ دَارُهُ بِالْإِيوَانِ	إِيوَانَ كِسْرَى ذِي الْقُرَى وَالرَّيْحَانَ
فَالْبَنْدِيجِينَ إِلَى طَرْدِسْتَانَ	فَالجِسْرِ فَالْكُوفَةَ فَالغَرِيَانَ
مِنْ عَاشِقِ أَمْسَى بِرَأَيْلِسْتَانَ	إِنَّ تَقِيْفًا مِنْهُمْ الكَذَّابَانَ
كَذَّابُهَا الْمَاضِي وَكَذَّابُ نَانَ	أَمْكَنَ رَبِّي مِنْ تَقِيْفٍ هَمْدَانَ
يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ يُسَلِّي مَا كَانَ	إِنَّا سَمَوْنَا لِلْكَفُورِ الْفَتَانَ
حِينَ طَعَى فِي الْكُفْرِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ	بِالسَّيِّدِ الْغَطْرِيفِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
سَارَ بِجَمْعِ كَالدَّبِيِّ مِنْ قَحْطَانَ	وَمِنْ مَعَدٍّ قَدْ أَتَى ابْنُ عَدْنَانَ
بِجَحْفَلٍ جَمٍّ شَدِيدِ الْإِرْتِنَانِ	فَقُلْ لِحَجَّاجٍ وَلِيِّ الشَّيْطَانِ
يَنْبُتُ لِحَمْعٍ مَذْحِجٍ وَهَمْدَانَ	وَالْحَيِّ مِنْ بَكْرِ وَقَيْسِ عَيْلَانَ
فَإِنَّهُمْ سَافُوهُ كَأَسِ الدِّيْفَانَ	وَمُلْحِفُوهُ بِقُرَى ابْنِ مَرَوَانَ

قال: وبعث على مقدمته عطية بن عمرو العنبري. وبعث الحجاج إليه الخيل، فجعل لا يلقى خيلا إلا هزماها،
فقال الحجاج: من هذا؟ فقبل له: عطية، فذلك قول الأعشى:

فَإِذَا جَعَلْتَ دُرُوبَ فَا	رَسَ خَلْفَهُمْ دَرَبًا قَدْرَبَا
فَابْعَثْ عَطِيَّةً فِي الْخَبِو	لِ يُكْبَهُنَّ عَلَيْهِ كَبَا ³⁴²

Abū Miḥnaf a dit : Ḥuṣayna b. al-Walīd al-'Absī m'a rapporté que : Lorsque 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ quitta Siġistān en direction de l'Iraq, al-A'sā marchait devant lui sur un cheval en déclamant :

Eloigné est le cheminement de celui dont la demeure était un palais // le palais de Chosroës aux belles cités et aux myrtes

Un amant qui s'est retrouvé éloigné au Zābulistān // De Ṭaqīf sont issus deux imposteurs

Le premier imposteur d'autrefois, puis le second [d'aujourd'hui] // Le Seigneur à livré Ṭaqīf à Hamdān

Du matin à la nuit, nos peines ont été allégées // Nous nous sommes dressés face à l'impie, au fomenteur de troubles

³⁴² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 337.

Lorsqu'il dépassa les mesures de l'impiété, et abandonna la foi // grâce au seigneur, au majestueux 'Abd al-Raḥmān

qui marcha sur lui avec une alliance aussi innombrable que des sauterelles, de Qaḥṭān // Et de Ma'add est venu Ibn 'Adnān

Avec des hordes sans nombre, aux bruits inquiétants // Dis alors à Ḥaḡḡāḡ, l'allié de Satan De tenir tête à la réunion de Maḍḥiḡ et Hamdān // qui lui feront boire la coupe empoisonnée de la mort

Et le poursuivront jusqu'aux cités d'Ibn Marwān

Ibn al-Aš'aṭ envoya à la tête de son avant-garde 'Aṭiyya b. 'Amr al-'Anbarī. Al-Ḥaḡḡāḡ lui envoya la cavalerie. Mais il défaisait chaque détachement qui lui parvenait. Al-Ḥaḡḡāḡ demanda : Qui est-ce ? – C'est 'Aṭiyya, lui répondit-on. D'où les vers d'al-A'sā.

Et lorsque les sentiers de Fāris // seront derrière eux, l'un après l'autre

Expédie 'Aṭiyya avec ses cavaliers // qu'il les déverse sur eux avec promptitude

Comme nous le précisons plus haut, les citations poétiques d'al-Ṭabarī sont souvent très courtes. C'est pourquoi nous n'analyserons ici que le premier poème auquel manquent trois hémistiches, que nous avons rajoutés ici³⁴³. Les deux vers donnés dans la seconde partie du *ḥabar*, où ils servent à illustrer le nom du commandant de l'avant-garde de l'armée d'Ibn al-Aš'aṭ, proviennent d'un long poème de neuf vers sur lequel nous reviendrons dans le chapitre consacré à la poésie.

Le poème commence par ce qui ressemble à un *nasīb*. L'amoureux, descendant de rois, a été jeté par le destin loin des palais et des jardins où il avait l'habitude de vivre. Il est passé au cours de sa longue errance par de nombreux lieux, dont l'existence est attestés dans *Mu'ḡam al-buldān* de Yāqūt al-Ḥamawī, sauf en ce qui concerne le Ṭardistān, dont la racine *T-R-D* évoque la fuite : s'agit-il de celle de l'amoureux, où est-ce déjà une allusion à l'armée rebelle pourchassant al-Ḥaḡḡāḡ ? Car très vite, et sans transition, celui-ci est pris pour cible. L'attaque mettra en jeu deux éléments que nous avons déjà rencontrés ailleurs et qui constitueront des piliers des satires contre lui : son appartenance tribale et sa mécréance.

En effet, dès le départ, le poète lui rappelle son origine *ṭaqafīte* et sa parenté avec al-Muḥṭār b. 'Ubayd al-Ṭaqafī : ce sont tous les deux des imposteurs. Les récits des impostures d'al-Muḥṭār sont nombreux. Ainsi, prétendait-il qu'il recevait l'aide des anges lors de ses batailles contre les Umayyades ou qu'il avait en sa possession la chaise de 'Alī b. Abī Ṭālib³⁴⁴, dont il comparait le rôle magique à celui du *tābūt* de Banū Isrā'īl. Al-A'sā a d'ailleurs composé des vers où il s'en prend aux

³⁴³ Il s'agit du deuxième vers du poème et du second hémistiché de l'avant dernier.

³⁴⁴ *Tārīḥ*, vol. 6, 82-85.

gens qui croient aux faux prodiges liés à cette chaise. Quant à l'imposture d'al-Ḥaḡḡāḡ, elle fait clairement référence au célèbre hadith attribué au Prophète par Asmā' bint Abī Bakr, lorsqu'elle rencontre al-Ḥaḡḡāḡ, dont nous avons parlé plus haut, mais qu'al-Ṭabarī ne mentionne pas. Ce n'est pas parce qu'il a vaincu 'Abdullāh b. al-Zubayr qu'il peut se prévaloir de l'aide de Dieu, comme il l'a prétendu. Il ne s'agit pas d'un mensonge, d'une imposture, mais d'une épithète qui lui est consubstantielle, d'où l'utilisation de la forme intensive « *kaḏḏāb* ».

L'apparente transparence du poème est peut-être trompeuse, en visant d'une part l'extraction d'al-Ḥaḡḡāḡ et de l'autre la mise en valeur de la supériorité des tribus du Sud, auxquelles appartenaient aussi bien al-A'sā que son neveu, Ibn al-Aš'aṭ. Car, bien que le poème insiste sur l'origine sudiste de 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Aš'aṭ – désigné comme le seigneur, le noble – et des tribus du Sud – par opposition à celle de son rival du Nord, nous retrouvons en fait dans l'alliance contre le gouverneur aussi bien des tribus du Sud – Qaḥṭān, Hamdān, Maḏḥiḡ – que des tribus du Nord – Ma'add, 'Adnān, Bakr et Qays 'Aylān. Et c'est à cette dernière qu'appartient Ṭaqīf, la tribu même d'al-Ḥaḡḡāḡ. Plus, cette alliance est composée d'armées innombrables, que le poète compare à des sauterelles « *dabā* » et à des hordes sans nombre « *ḡaḥfal ḡamm* ». Ce qui montre l'unanimité du soulèvement contre lui.

Ce sont les dimensions religieuses du poème qui en donnent toute la valeur. Les prétentions d'al-Ḥaḡḡāḡ à représenter la légitimité et la loi divine sont ici battues en brèche. Au contraire, il est l'apostat, le fomenteur de la discorde. Les formes intensives de « *kafūr* » et de « *fattān* » reviennent de nouveau, pour souligner ses excès. Et ce sont justement ces excès qui sont rappelés par le verbe « *ṭaḡā* », qui signifie tout aussi bien dépasser la mesure qu'opprimer, se comporter en tyran. C'est d'ailleurs le verbe plusieurs fois attribué à Pharaon dans le Coran, lorsque Moïse se soulève contre sa tyrannie et parvient à le vaincre avec le soutien de Dieu :

³⁴⁵ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ

Va-t-en à Pharaon, il est coupable d'outrance.

Al-Ḥaḡḡāḡ est dessiné comme quelqu'un qui avait la foi, mais qui a apostasié. Son apostasie est outrancière. Si sa proximité avec Pharaon est suggérée, sans être mentionnée, sa fidélité à Satan est par contre clairement nommée : il est son homme-lige, son partisan inconditionnel. N'est-il pas aussi semeur de *fitna* comme lui ? Le combat contre al-Ḥaḡḡāḡ est un combat contre Satan, pour éviter la scission entre musulmans, et pour protéger la vraie foi. Le poème retourne les propos mêmes d'al-Ḥaḡḡāḡ contre lui. N'est-ce pas en effet l'accusation qu'il avait lancée contre les Iraquiens, dans son fameux discours, en les traitant de « *ahl al-ṣiqāq* »³⁴⁶ ?

³⁴⁵ Coran, XX-24. Voir aussi XX-43, VII-17.

³⁴⁶ Voir également le verset XXII, 52-53, où les trois termes : *Ṣaytān* « Satan », *fitna* « sédition » ou « tentation » et *Ṣiqāq* « scission » sont cités ensemble.

L'errance de l'amant du prologue amoureux loin de ses palais et de ses jardins ferait-elle alors référence à la sortie d'Adam et d'Eve du Paradis, parce qu'ils se sont laissé séduire par Satan, comme le suggère cet autre verset, où nous retrouvons les trois termes présents dans le poème : F-T-N, Satan, Awliyā' ?

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَبَوَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ³⁴⁷

Ô fils d'Adam ! Que ne vous séduise le Satan, de même qu'il fit sortir vos parents du Paradis, en leur ôtant leur vêtue leur découvrir leur honte. Car il vous voit, lui et sa gent, par où vous ne les voyez point. Nous avons donné les satans comme protecteurs aux incroyants.

Cette multiplicité de réminiscences coraniques dans le poème ne laisse pas d'étonner par sa proximité avec les discours mobilisateurs prononcés peu avant la bataille d'al-Ġamāġim par les savants iraqiens – 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, Abū al-Baḥtarī, al-Ša'bī et Sa'īd b. Ġubayr³⁴⁸ – à l'adresse de l'armée des insurgés, pour l'encourager à s'opposer à l'iniquité de ceux qui sont en train « de faire mourir la foi, et qui exercent leur tyrannie contre le peuple ». Il ne faut pas oublier qu'al-A'sā, lui-même, « faisait partie des *fuqahā'* et des *qurrā'*, avant de délaissé tout cela et de s'adonner à la poésie »³⁴⁹.

Le souffle épique du poème, qui célèbre la grandeur de l'alliance, est donc une exhortation à l'armée à maintenir son unanimité, afin d'être secourue par Dieu, de faire subir aux mécréants la pire mort qui soit et de les pourchasser jusqu'au repaire de leur chef suprême : Ibn Marwān. Or, à aucun moment l'armée ennemie n'est désignée. Le poète joue avec la synecdoque, en faisant en sorte qu'al-Ḥaġġāġ soit le seul représentant de celle-ci. Ce qui offre, du coup, une opposition stimulante entre une armée nombreuse qui est dans le vrai – toute la population ? – et une autre dans l'erreur, totalement absente, figurée uniquement par le gouverneur usurpateur. On comprend dès lors pourquoi al-Ṭabarī a placé le poème avant le début des hostilités.

La mise à mort du poète

Le compte rendu de la comparution et de la mise à mort d'A'sā Hamdān est donné par al-Ṭabarī dans les événements de l'année 83. Les trois pages qu'il occupe reproduisent l'échange entre al-Ḥaġġāġ et le poète avant et après un long panégyrique de 36 vers dédié par celui-ci à la gloire du

³⁴⁷ Coran, VII, 27.

³⁴⁸ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 357-358.

³⁴⁹ *Al-Aġānī*, vol. 6, p 27. Voir également Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, édition 'Umar al-'Amrawī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1997, vol. 34, p 478.

gouverneur vainqueur. Nous ne citerons pas le poème en entier, mais seulement quelques vers, qui permettront de rendre le texte intelligible³⁵⁰. Nous commencerons notre analyse par le poème, avant de revenir à l'anecdote :

قال أبو مخنف: قال خالد بن قطن الحارثي: أتى الحجاج بالأعشى، أعشى همدان، فقال: إيه يا عدو الله! أنشدني قولك: بين الأشج وبين قيس. أنفذ بينك. قال: بل أنشدك ما قلت لك. قال: بل أنشدني هذه. فأنشده:

- | | | |
|----|---|--|
| 1 | أَبَى اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُنَمَّ نُورُهُ | وَيُطْفِئُ نُورَ الْفَاسِقِينَ فَيَحْمُدَا |
| 2 | وَيُظْهِرُ أَهْلَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ | وَيَعْدِلُ وَقَعَ السِّيفِ مَنْ كَانَ أُصَيْدَا |
| 3 | وَيُنْزِلُ دُلًّا بِالْعِرَاقِ وَأَهْلِهِ | لِمَا تَقْضُوا الْعَهْدَ الْوَثِيقَ الْمُؤَكَّدَا |
| 4 | وَمَا أَحَدْتُمَا مِنْ بِدْعَةٍ وَعَظِيمَةٍ | مِنَ الْقَوْلِ لَمْ تَصْعَدَ إِلَى اللَّهِ مَصْعَدَا |
| 5 | وَمَا نَكَلْتُمَا مِنْ بَيْعَةٍ بَعْدَ بَيْعَةٍ | إِذَا ضَمِنْتُمَا الْيَوْمَ خَاسُوا بِهَا غَدَا |
| 6 | وَجُبْنَا حَسَاهُ رَبُّهُمْ فِي قُلُوبِهِمْ | فَمَا يَقْرَبُونَ النَّاسَ إِلَّا تَهْدُدَا |
| 9 | فَقَتَلَاهُمْ قَتْلَى ضَلَالٍ وَفِتْنَةٍ | وَحِيَّهُمْ أَمْسَى ذَلِيلًا مُطْرَدَا |
| 10 | وَلَمَّا رَحْنَا لِابْنِ يَوْسُفَ غُدُوَّةً | وَأَبْرَقَ مِنَّا الْعَارِضَانِ وَأَرْعَدَا |
| 11 | قَطَعْنَا إِلَيْهِ الْخَنْدَقَيْنِ وَإِنَّمَا | قَطَعْنَا وَأَفْضَيْنَا إِلَى الْمَوْتِ مُرْصِدَا |
| 12 | فَكَافَحْنَا الْحَجَّاجَ دُونَ صُفُوفِنَا | كِفَاحًا وَلَمْ يَضْرِبْ لِذَلِكَ مَوْعِدَا |
| 13 | بِصَفِّ كَأَنَّ الْبَرْقَ فِي حَجْرَاتِهِ | إِذَا مَا تَجَلَّى بَيضُهُ وَتَوَقَّدَا |
| 15 | فَمَا لَبِثَ الْحَجَّاجُ أَنْ سَلَ سَيْفَهُ | عَلَيْنَا فَوَلَّى جَمْعَنَا وَتَبَدَّدَا |
| 16 | وَمَا زَاخَفَ الْحَجَّاجُ إِلَّا رَأَيْتَهُ | مُعَانًا مَلَقَى لِلْفَتْوحِ مُعَوَّدَا |
| 28 | إِذَا مَا تَدَبَّرْنَا عَوَاقِبَ أَمْرِهِ | وَجَدْنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مُسَدَّدَا |
| 29 | سَيُغْلِبُ قَوْمٌ غَالِبُوا اللَّهَ جَهْرَةً | وَإِنْ كَايَدُوهُ كَانَ أَقْوَى وَأَكِيدَا |
| 30 | كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ كَانَ قَلْبُهُ | مَرِيضًا وَمَنْ وَالَى النِّفَاقَ وَالْحَدَا |
| 34 | أَنْكَنَّا وَعِصْيَانًا وَعَدْرًا وَذِلَّةً | أَهَانَ إِلَاهَهُ مَنْ أَهَانَ وَأَبْعَدَا |
| 37 | لَقَدْ شَأَمَ الْمِصْرِينَ فَرُخَ مَحَمَدٍ | بِحَقِّ وَمَا لَأَقَى مِنَ الطَّيْرِ أَسْعُدَا |
| 38 | كَمَا شَأَمَ اللَّهُ النُّجَيْرَ وَأَهْلَهُ | بِحَدِّ لَهُ قَدْ كَانَ أَشَقَى وَأَنْكَدَا |

فقال أهل الشام: أحسن، أصلح الله الأمير! فقال الحجاج: لا، لم يحسن. إنكم لا تدرون ما أراد بها. ثم

قال: يا عدو الله، إنا لسنا نحمدك على هذا القول، إنما قلت: تأسف ألا يكون ظهر وظفر، وتحريضا

لأصحابك علينا، وليس عن هذا سألناك. أنفذ لنا قولك:

بَيْنَ الْأَشَجِّ وَبَيْنَ قَيْسٍ بَادِخٌ.

³⁵⁰ Dans le dīwān du poète, ce panégyrique se compose en fait de 38 vers.

فأنفذها، فلما قال: بَخْ بَخْ لَوَالِدِهِ وَلِلْمَوْلُودِ

قال الحجاج: لا والله لا تبخبن بعدها لأحد أبدا. فقدمه فضرب عنقه³⁵¹.

Abū Miḥnaf a dit : Ḥālid b. Qaṭan al-Ḥārīṭī m'a rapporté ceci : Lorsqu'on présenta al-A'sā, A'sā Hamdān devant al-Ḥaḡḡāḡ, celui-ci lui dit : Eh bien ennemi de Dieu ! récite-moi ton propos « Entre l'homme à la cicatrice et Qays ». Vas-y, déclame ton vers ! – Je te déclamerai plutôt ce que j'ai dit à ta gloire, lui répondit le poète. – Non récite-moi l'autre. Mais A'sā lui déclama :

- 1- Rien ne plut à Dieu d'autre que de répandre toute sa lumière // et d'éteindre, d'éradiquer la lumière des dépravés
- 2- De donner la victoire aux hommes de la vérité dans tous les champs de bataille // que les coups d'épée égalisent celui qui était orgueilleux
- 3- D'abattre l'humiliation sur l'Iraq et ses habitants // puisqu'ils ont trahi le pacte légitime, garanti
- 4- Pour toutes les innovations qu'ils ont fait naître, pour toute vilenie // dans leurs propos qui n'ont pas eu l'heur d'accéder à Dieu
- 5- Pour les allégeances violées l'une après l'autre // S'ils la garantissent aujourd'hui, ils s'en dédisent le lendemain
- 6- Pour la lâcheté dont Dieu a rempli leurs cœurs ; // ils n'approchent les gens qu'en gesticulant
- 9- Leurs morts sont les morts de l'égarement et de la scission // les vivants sont devenus humiliés, pourchassés
- 10- Lorsqu'un matin nous marchâmes sur Ibn Yūsuf // et que nos deux armées produisirent éclair et tonnerre
- 11- Nous traversâmes les deux tranchées, allant à sa rencontre // Mais nous traversâmes pour rencontrer une mort qui nous guettait
- 12- Alors al-Ḥaḡḡāḡ nous combattit au-delà de nos rangs // vaillamment, sans nous en prévenir
- 13- Avec des rangs, on dirait l'éclair dans leurs flancs // lorsque leurs casques apparaissent et étincellent
- 15- Très vite al-Ḥaḡḡāḡ dégaina son sabre // face à nous, alors notre groupe recula et se dispersa
- 16- Chaque fois qu'il marche sur l'ennemi, tu le vois // aidé [par Dieu], prêt pour les conquêtes, habitué à les remporter

³⁵¹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 375-378.

28- Si nous méditons les conséquences de ses décisions // nous réalisons que le commandeur des croyants est le plus clairvoyant

29- Il vaincra des hommes qui ont défié en Dieu ceux qui étaient avant lui // s'ils complotent contre lui, il est plus fort et plus intrigant

30- Ainsi Dieu égarera celui dont le cœur // est malade, celui qui s'adonne à l'hypocrisie et s'écarte de la bonne voie

31- Parjure, désobéissance, trahison, et abjection // que Dieu humilie qui Il veut, qu'Il l'éloigne !

37- Le fils de Muḥammad a attiré le malheur sur les deux provinces // pour de vrai, et il n'a rencontré aucun oiseau de bon augure

38- Tout comme Dieu a envoyé le malheur à al-Nuḡayr et ses habitants, à cause de son grand-père, qui portait plus de poisse et de malheur

Les Syriens qui étaient présents dirent : Il a bien fait, que Dieu protège le gouverneur !
– Non, leur répliqua ce dernier, il n'a pas bien fait. Vous ne savez pas ce qu'il voulait dire. Puis il ajouta à l'adresse du poète : Ô ennemi de Dieu, nous ne te louons pas pour ces propos. Car tu y exprimais tes regrets qu'Ibn al-Aš'at n'ait pas vaincu, et excitais tes compagnons contre nous. Or ce n'est pas là ce que nous vous avons demandé. Vas-y accouche de ton vers : « Entre l'homme à la cicatrice et Qays il y a un tel passé majestueux ». Ce qui fit A'sā Hamdān. Et lorsqu'il arriva à « Gloire au géniteur et à son fils », al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Non par Dieu, tu ne féliciteras plus personne. Et il ordonna qu'on lui tranche le cou.

Le poème d'al-A'sā peut être découpé en cinq parties :

- la première (vers 1-9) s'en prend à la lâcheté des Iraquiens et à leurs vices, qui ont entraîné leur défaite ;
- la deuxième (10-22) décrit leur défaite, lors de la bataille contre al-Ḥaḡḡāḡ à qui il est rendu hommage pour son courage et sa foi ;
- la troisième (23-28) est un panégyrique de 'Abd al-Malik ;
- la quatrième (29-36) est une supplique à 'Abd al-Malik pour pardonner aux Iraquiens ;
- la dernière (37-38) est une attaque contre Ibn al-Aš'at en personne.

Le poème commence donc par instaurer une opposition claire et nette entre les gens de la foi et les dépravés, en recourant à un *taḍmīn* « citation » du verset coranique suivant :

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِمْ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ³⁵².

Ils veulent éteindre de leurs bouches la lumière de Dieu, alors que Dieu se refuse à ce qui n'est point accomplissement de Sa lumière.

A la seule différence que le verbe *abā* « refuser » est conjugué dans le vers à l'accompli. Le décret divin a été accompli. Et c'est ce verbe qui donnera le ton à tout le poème. La sourate dont il est issu s'intitule « Le Repentir ». Et c'est justement à un exercice de repentir que va s'atteler le poète, dont il faut rappeler de nouveau qu'il fut un *qāri*³⁵³, avant de se consacrer à la poésie. Pour ce faire, il convoquera intensément le lexique coranique, pour s'en prendre aux Iraquiens, coupables de scélératessse, non seulement envers al-Ḥaḡḡāḡ et le calife, mais surtout envers Dieu. Face à eux, il y a *ahl al-ḥaqq* « les gens du Vrai », à qui Dieu donnera naturellement la victoire dans toutes les batailles. Dans la première partie du poème, cette scélératessse iraquienne se manifeste à deux niveaux : d'une part, dans leur rapport à Dieu et à Ses représentants sur terre, de l'autre, dans leur nature profonde.

Pour ce qui est de leur rapport à Dieu, ils ont rompu le pacte sacré. C'est d'ailleurs, ce qu'ils ont fait une fois après l'autre. A chaque fois ils promettent de le respecter, mais le lendemain ils le trahissent. Les combattre est donc légitime pour les musulmans³⁵⁴. Ce sont des innovateurs, qui commettent des péchés inavouables et tiennent des propos devant lesquels les portes du Ciel restent fermées³⁵⁵.

Pour ce qui est de leur nature, bien entendu, c'est Dieu qui la leur a attribuée. Mais cette fois-ci elle a à voir avec les affaires ici-bas, en particulier la guerre. Ce sont des poltrons, de simples fanfarons, dont l'attaque s'arrête aux gestuelles, ils ne connaissent ni sincérité, ni endurance. Leur arrogance est sans limite. Leur défaite était tout naturellement prévisible. Dieu les a dispersés partout. Leurs morts sont morts dans le *ḍalāl* « égarement » et la *fitna* « sédition ». Quant à ceux qui ont réchappé, ils vivent *ḍalīl* « humiliés », *muṭarrad* « pourchassés ». Et il va sans dire que les quatre mots proviennent également du lexique coranique.

³⁵² Coran, IX, 32.

³⁵³ C'est ce que dit al-Aṣḡahānī dans la notice d'al-A 'šā. Voir également al-Ġāḡiz, *Al-bayān wa-l-tabyīn*, vol. 1, p. 48.

ومن الخطباء الشعراء العلماء ومن تنافر إليه الأشراف: أَعْشَى همدان.

³⁵⁴ Coran, IX, 12. Le verset est extrait également de la Sourate du « Repentir » :

وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ.

« Si après un pacte ils violent leurs serments et dénigrent votre religion, alors combattez les meneurs de la dénégation, pour qui les serments ne comptent pas, dans l'espoir qu'ils en finissent. »

³⁵⁵ Coran XXXV, 10.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا. إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ.

« Qui veut la puissance, c'est à Dieu la puissance, en totalité. Vers Lui monte la parole bonne ; l'action salutaire, c'est Lui qui l'élève. A ceux qui machinent les choses mauvaises revient un dur châtimeent. »

En ce sens, nous pourrions dire avec al-Ḥaḡḡāḡ qu'il ne s'agit pas d'un simple repentir, que le poète bouillonne de colère et dénonce non seulement l'incompétence des siens, leur fourberie et leur insincérité. Et c'est tout naturellement que la transition se fait vers la deuxième partie du poème, où le poète décrit cette incompétence et cette lâcheté au jour le jour, face aux armées d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Ce sont les armées rebelles qui ont attaqué en premier. Al-Ḥaḡḡāḡ n'est pas l'agresseur, il n'a fait que se défendre – notons l'utilisation de verbes de la troisième forme : *kāfaḥa* ou encore *zāḥafa* indiquant la résistant face à un agresseur. Alors que les armées rebelles se présentent dans un tintamarre assourdissant, en rangs compacts tels les montagnes de Šarawrā, il a suffi qu'al-Ḥaḡḡāḡ dégaine seul pour que toute cette armée se débande et recule. Car en fait le gouverneur est soutenu, par Dieu, mais aussi par des lieutenants et par une armée fidèle, qui est cette fois-ci composée uniquement des gens du Nord, les Quḏā'a. Ce sont des gens obéissants qui répondent tous d'une même voix à l'appel de leur lieutenant, Sufyān [Ibn al-Abrad al-Kalbī]. Face à eux le lieutenant d'Ibn al-Aš'aṭ, Ibn 'Abbās ['Abd al-Raḥmān b. 'Abbās b. Rabī'a b. al-Ḥārīṭ b. 'Abd al-Muṭṭalib al-Hašimī, l'un des cousins du Prophète], se trouve dans une impasse, que le poète compare à un pan de nuit obscure. Là encore l'allusion coranique est présente.

Une fois la bataille terminée et l'armée séditeuse défaite, il faut féliciter le commandeur des croyants pour cette victoire, qui est en fait la sienne. De nouveau les nombreuses allusions au Coran sont évidentes. Car 'Abd al-Malik, fils de Marwān, est le meilleur des hommes, le plus noble de Qurayš – excepté le Prophète. Il est *mu'ayyad* : Dieu a choisi de l'aider³⁵⁶. Sa victoire ne peut être que naturelle, face à un peuple de *bugāt* et de *ḥussād*³⁵⁷. Ainsi sont donc les Iraquiens, selon al-A'shā.

Et de nouveau, nous ne pouvons que suivre l'interprétation qu'al-Ḥaḡḡāḡ a donnée de son poème. Ce chapelet d'insultes (vers 29 et 30) semble être de nouveau une imprécation contre des hommes qui ont rompu leur pacte, non pas avec le calife, à proprement parler, mais avec Dieu. Ce sont des hommes au cœur malade, qui ne connaissent que la trahison³⁵⁸.

³⁵⁶ Coran, VXI, 14.

فَأَيُّدُنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عُدُوهُمْ فَاصْبَحُوا ظَاهِرِينَ.

« Nous appuyâmes ceux qui croyaient contre leurs ennemis : les premiers se trouvèrent l'emporter. »

³⁵⁷ Coran, IV, 54.

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا.

« ou est-ce qu'ils envient aux humains ce que Dieu leur accorda de Sa grâce ? Eh oui ! Nous avons donné à la famille d'Abraham l'écriture, la sagesse, Nous leur avons donné un royaume grandiose. »

³⁵⁸ Coran, II, 8-10.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ، فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ.

Il s'en trouve parmi les gens pour dire : « Nous croyons en Dieu et au Jour dernier », sans être pour cela des croyants. Trahissant Dieu et ceux qui croient, ils ne trahissent qu'eux-mêmes, et n'en ont pas conscience. Il y avait une maladie dans leur cœur : Dieu les grandit en maladie ; il leur revient un châtement douloureux, à la mesure de leur mensonge.

Pourtant, le poète demandera au calife, par l'intermédiaire de son gouverneur, l'intercession pour ces hommes qui peut-être reviendront vers des sentiments meilleurs et lui prodigueront de bons conseils. C'est là le sujet principal des vers de la quatrième partie (29-36). Mais le poète ne peut s'empêcher d'insister de nouveau sur leur profonde nature de traîtres, de séditeux, dont l'humiliation a été un châtement divin.

Le poème ne pouvait se terminer sans mentionner l'homme qui était la cause de tous ces malheurs, celui qu'al-A'šā ne cessait de louer pendant les préparatifs de la guerre. Dans le dīwān et la recension d'al-Ṭabarī, celui-ci n'est pas nommé directement, il est surnommé fils de Muḥammad qui a attiré la malédiction sur les provinces des deux cités : al-Kūfa et al-Baṣra. En cela il ne pouvait que reproduire les mêmes actions de son grand-père : al-Aš'at, qui lui aussi avait attiré le malheur aux habitants d'al-Nuḡayr.

Al-A'šā ne pouvait être plus mal-à-l'aise. Conscient de cette rencontre fatidique, il a voulu se racheter en louant les exploits du tout-puissant gouverneur d'Iraq. Reniant ses anciens poèmes à la gloire de son proche al-Aš'at, auquel il s'en prend dans les deux derniers vers, il élève le calife et son gouverneur à une hauteur jamais égalée par un homme, excepté le Prophète. Son appel à leur miséricorde pour les hommes vivant loin des leurs dans l'errance et l'humiliation peut-être entendu comme un appel à en bénéficier lui-même.

Fin connaisseur du texte coranique, il sème dans son poème nombre d'allusions et de citations pour flatter son juge, lui aussi fin connaisseur du Coran et de la rhétorique arabe. Malheureusement pour lui, en dépit de ses nombreux emprunts à la sourate du « Repentir », sa tentative finit dans l'échec. Car cette sourate s'appelle aussi la « Dénonciation ». Or sa colère contre les siens ne cesse d'affleurer tout au long de son texte. Preuve en est le nombre d'injures qu'il déverse sur eux. Cette colère, comme le dit si bien al-Ḥaḡḡāḡ exprime plus le regret que le repentir.

Cette thématique du repentir reprend sous forme versifiée les mêmes propos développés par tous ceux qui se sont présentés devant al-Ḥaḡḡāḡ et ont pu sauver leur vie, et dont nous avons étudié quelques exemples plus haut. C'est en particulier le cas d'al-Ša'bī, beau-frère d'al-A'šā, qui lui aussi reconnaît qu'il n'a pas été écrit à cette rébellion de réussir, parce que ceux qui l'ont déclenchée n'étaient pas sincères. Ils sont les perdants en ce monde et dans l'au-delà³⁵⁹.

Le compte-rendu du jugement d'al-A'šā est rapporté par de nombreux auteurs, avec des variations très importantes³⁶⁰. Ce qui laisse supposer un travail de réécriture très important, sur lequel nous reviendrons plus tard. Nous constatons qu'al-Ṭabarī qui, pour sa part, cite le poème presque entièrement, reste très allusif quant à l'extrait de l'autre poème qu'al-Ḥaḡḡāḡ demande à al-

³⁵⁹ Pour la comparaison d'al-Ša'bī devant al-Ḥaḡḡāḡ, voir *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 374-375.

³⁶⁰ Voir, entre autres, Al-Balāḡurī, *Ansāb al-ašraf*, p. 3109 ; al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-ḡahab*, pp. 362-363; al-Aṣfahānī, *Al-Aḡānī*, vol. 6, p. 46-48.

A‘šā de lui réciter. Il s’agit en fait d’un autre poème de douze vers³⁶¹ à la gloire d’Ibn al-Aš‘at, où l’attaque contre al-Ḥaḡḡāḡ est concentrée dans un seul vers très violent. Pour comprendre l’insistance de ce dernier à entendre le poème de la bouche du poète, nous en citerons uniquement les cinq premiers vers :

يَأْبَى الْإِلَٰهَ وَعِزَّةُ ابْنِ مُحَمَّدٍ وَجُنُودِ مَلِكٍ قَبْلَ آلِ تَمُودِ
 أَنْ تَأْتَسُوا بِمُدْمَمِينَ عُرُوقُهُمْ فِي النَّاسِ إِنَّ نُسَبُوا عُرُوقَ عَبِيدِ
 كَمْ مِنْ أَبِي لَكَ كَانَ يَعْقِدُ تَاجَهُ بِجَبِينِ أْبَلَجٍ مَقُولِ صِنْدِيدِ
 وَإِذَا سَأَلْتَ الْمَجْدُ أَيْنَ مَحَلُّهُ فَالْمَجْدُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَسَعِيدِ
 بَيْنَ الْأَشْجِ وَبَيْنَ قَيْسِ بَادِخٍ بَخِ بَخِ لَوَالِدِهِ وَلِلْمَوْلُودِ

Dieu et l’honneur d’Ibn Muḥammad // et les ancêtres d’un royaume plus ancien que la famille de Tamūd refusent

Que vous acceptiez [l’autorité] de gens vils, dont les racines // se rattachent à ceux des esclaves

Que d’ancêtres tu as eus qui portaient couronne // sur leurs fronts rayonnants, braves rois himyarites

Si tu demandes : où se situe la gloire ? // alors la gloire est entre Muḥammad et Sa‘īd

Entre l’homme à la cicatrice et Qays il y a un tel passé majestueux // Gloire au géniteur et à son fils

Nous pouvons maintenant nous poser quelques questions sur notre anecdote : Pourquoi al-Ḥaḡḡāḡ tenait-il tellement à réentendre ce poème ? Connaissant l’impatience d’al-Ḥaḡḡāḡ, comment a-t-il pu attendre pendant plusieurs minutes qu’al-A‘šā ait fini de déclamer les trente-huit vers de son apologie, pour lui redemander de nouveau de réciter le poème en question, et ce, d’autant que plusieurs indices laissent entendre qu’il était courroucé ? D’abord, il l’interpelle dès le début en tant qu’« ennemi de Dieu », qui est en même temps son insulte habituelle à Ibn al-Aš‘at, dont il inversait la signification du nom. Ensuite, en le pressant de réciter le poème en question par la formule : *Anfiḍ baytak !* « Récite tout de suite ton vers ! », qui sous-entend : Finissons-en au plus vite ! La même formule est répétée, après que le poète a récité ses trente-huit vers, et après un commentaire critique très judicieux d’al-Ḥaḡḡāḡ, dont la colère contre le chantre des insurgés ne semble pas s’être dissipée.

On ne peut en effet que comprendre le courroux du gouverneur à cause de ce poème en particulier. Le portrait qui y est dressé de son ennemi le plus abhorré d’Iraq est celui d’un roi

361

Dīwān, p. 323. *Kitāb al-ṣubḥ al-munīr fī šī‘r Abī Baṣīr*, Maymun b. Qays b. Ġandā al-A‘šā wa-l-a‘šayayn al-āḥarayn, édition Adolf Holzhausen, 1927, réédition Dār Ibn Qutayba, Koweït, 1993.

enraciné dans la noblesse. Il ne s'agit pas de quelqu'un qui vient d'accéder à la gloire, comme cet esclave issu de Tamūd dont les Iraquiens ne pourraient longtemps subir le joug. On pourrait même suggérer ici qu'al-Ḥaǧǧāǧ qui a répété « *Anfīd baytak !* » voulait jouir du moment du châtement qui renverse le poème d'al-A'sā. C'est sa *gloire* finalement qui a été chantée en fin du compte par le poète malgré lui. Et le poète ne pourra plus chanter la gloire de personne d'autre après al-Ḥaǧǧāǧ.

Reste un dernier élément intéressant : celui de la critique pertinente d'al-Ḥaǧǧāǧ quant à la signification cachée du poème. En effet, le panégyrique supposément à la gloire d'al-Ḥaǧǧāǧ ne lui consacre que cinq vers sur les trente-huit. C'est surtout à l'hypocrisie et à la lâcheté des Iraquiens qu'il s'en prend, tout comme il s'en était pris à leurs notables qui, en 72 de l'hégire, s'étaient ralliés à 'Abd al-Malik et avaient trahi Muṣ'ab b. al-Zubayr³⁶².

Le procès d'al-A'sā intervient chez al-Ṭabarī juste après l'entrevue d'al-Ḥaǧǧāǧ avec al-Ša'bī, qui n'est autre que le beau-frère du poète, mais qui, lui, a bénéficié de la grâce du gouverneur. Cela sous-entend-il que la poésie a un effet plus durable ?

En conclusion de cette section autour du poète al-A'sā, nous pouvons dire que, bien qu'al-Ṭabarī offre des comptes rendus tronqués, nous avons pu mettre en évidence la récurrence de deux traits du personnage d'al-Ḥaǧǧāǧ que nous avons déjà rencontrés dans le conflit avec les Šufriyya ; à savoir l'impiété et la tyrannie. En comparant le procès du poète avec celui de son beau-frère al-Ša'bī, nous pouvons y adjoindre l'arbitraire.

D'autre part, nous avons pu mettre en évidence l'une de ses « rares » qualités, à savoir sa profonde connaissance de la littérature arabe dans ses multiples manifestations. Et en cela tous les auteurs qui ont parlé de lui, en bien ou en mal, ont relevé sa maîtrise de l'art rhétorique, visible dans ses multiples discours et ses aphorismes, mais aussi sa profonde intelligence des textes.

5. Conclusion

A partir de cette analyse de la dernière révolte iraquienne contre al-Ḥaǧǧāǧ, nous pouvons dire que, selon Al-Ṭabarī, il s'agissait bien d'un soulèvement populaire, qui s'est déclenché suite au comportement agressif d'al-Ḥaǧǧāǧ envers Ibn al-A'sā. L'opposition entre Umayyades et 'Alides apparaît également comme un élément de lecture de ce mouvement. Par contre l'auteur semble rejeter la lecture tribale qu'en fait al-Ḥaǧǧāǧ lui-même.

Plus important, en s'arrêtant longuement sur les conséquences de l'échec de ce soulèvement, l'auteur poursuit sa lecture sceptique de l'histoire, qui n'est pas sans rappeler sa présentation du conflit des Šufriyya. En outre, il donne à voir un Ḥaǧǧāǧ piètre gouverneur, emporté par ses passions : colère, suspicion, précipitation, mêlées à la volonté de puissance. Le chef de la rébellion

³⁶² Al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, vol 7, p. 2828.

n'est pas non plus exempt de critique. Il est représenté en homme lâche, mû par ses seuls intérêts : son objectif était de s'emparer du pouvoir pour son propre bénéfice.

Nous avons noté également l'importance de la poésie dans cette séquence avec le chantre de la rébellion, A'sā Hamdān, qui souligne d'une part les traits de caractère d'al-Ḥaġġāġ mis en avant dans ses satires, ainsi que la critique de cette rébellion par le poète, comme de nombreux autres, dont le savant al-Ša'bī.

Quant à la position d'al-Ṭabarī sur l'exécution de Sa'īd b. Ġubayr, bien qu'il mette en évidence la violence d'al-Ḥaġġāġ, en passant sous silence certaines données, il apparaît moins sévère contre le gouverneur que d'autres auteurs que nous étudierons par la suite.

Dans la troisième et dernière partie de son récit, l'auteur revient toutefois sur les humiliations et les jugements expéditifs d'al-Ḥaġġāġ, ainsi que sur le nombre de ses victimes, ce qui contribue à renforcer son image tyrannique et son arbitraire.

Troisième partie : Al-Ḥağğāğ dans l'œuvre d'al-Balāḍurī

Quelle place al-Ḥağğāğ occupe-t-il dans *Ansāb al-ašrāf* d'al-Balāḍurī ? Comment est-il dépeint par lui ? Quelles différences y a-t-il au plan de l'écriture historique avec al-Ṭabarī ? Pour répondre à ces questions, il convient avant tout de préciser qu'al-Ḥağğāğ est traité de deux façons différentes par al-Balāḍurī. Il y a, d'une part, une partie que l'on nommera chronologique, située sous le règne de 'Abd al-Malik, qui relate les nombreuses révoltes qui ont secoué le califat umayyade durant les dix premières années du gouvernement d'al-Ḥağğāğ ; de l'autre, l'auteur lui consacre une notice biographique dans le chapitre sur les *ašrāf* de Ṭaqīf.

Présentation d'*Ansāb al-ašrāf*

Rappelons au préalable que l'œuvre d'al-Balāḍurī se présente comme un livre généalogique. L'édition que nous avons utilisée est celle de Suhayl Zakkār et Riyāḍ Ziriklī³⁶³. Elle se compose de treize volumes. Le premier et une partie du second sont consacrés au prophète Muḥammad. Les oncles du Prophète et leur descendance sont traités dans la seconde partie du second volume en plus des volumes 3 et 4. Alors que les 'Abbasides ne sont décrits que dans un seul volume, tout comme les 'Alides, les Umayyades occupent cinq volumes. La dernière partie du volume 13 est consacrée à la généalogie de Ṭaqīf, où la notice d'al-Ḥağğāğ est la plus importante. Quant au mot *ašrāf* dans le titre, il renvoie aux notables, non au sens restrictif qui lui a été accolé plus tard, pour désigner les descendants du Prophète. Ainsi, nous retrouvons des notices consacrées à des poètes (al-Ṭirimmāḥ Umayya b. Abī al-Ṣalt, etc.), ou même à des personnages considérés comme douteux, mais qui furent célèbres en leur temps, tels entre autres al-Muḥṭār b. Abī 'Ubayd al-Ṭaqafī, Abū Muslim al-Ḥurāsānī ou encore 'Abd al-'Uzzā b. 'Abd al-Muṭṭalib, dit Abū Lahab.

Les événements rapportés dans l'ordre chronologique par al-Ṭabarī que nous avons analysés auparavant, sont donnés dans le désordre par al-Balāḍurī. Ainsi commence-t-il par la fitna d'Ibn al-

³⁶³ Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḍurī, *Kitāb ġumal min Ansāb al-ašrāf*, édition Suhayl Zakkār et Riyāḍ Ziriklī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996.

Zubayr et il termine par la révolte de Šabīb et des Šufriyya. Ces événements sont donnés dans l'ordre suivant³⁶⁴ :

- Révolte d'Ibn al-Zubayr (1) ;
- Révolte d'Ibn al-Ġārūd (2) ;
- Révolte d'Ibn al-Aš'at (6) ;
- Révolte de Muṭarrif b. al-Muġīra b. Šu'ba (5) ;
- Révolte azraqite de Qaṭarī (3) ;
- Révolte des Šufriyya (4).

Ceci étant, bien que le livre se veuille un traité d'*ansāb*, il s'en écarte beaucoup, et peut être considéré comme une véritable œuvre historique, en dépit de son désordre chronologique³⁶⁵. C'est peut-être pour cette raison que le livre n'a pas été suffisamment étudié. L'autre élément important qui distingue l'œuvre d'al-Balāḍurī de celle d'al-Ṭabarī est sans aucun doute la forte présence de la poésie et de nombreuses anecdotes au contenu leste, pour ne pas dire franchement sexuel, qui introduit l'élément comique et par là-même lui donne une coloration proche d'une œuvre d'*adab*.

Pour mettre en évidence le travail d'al-Balāḍurī, nous avons pris le parti de le traiter en deux temps. D'abord on s'attachera à étudier la partie que nous avons désignée comme chronologique, située principalement dans les volumes 6, 7 et 8. Ce qui nous permettra de procéder à sa comparaison avec al-Ṭabarī, mais aussi de voir comment al-Ḥaġġāġ y est présenté. Pour faciliter notre lecture, nous y suivrons l'ordre chronologique des événements, tel que proposés par al-Ṭabarī.

La seconde s'appuiera principalement sur la notice que l'auteur consacre à al-Ḥaġġāġ (vol. 13), ainsi qu'à celle de 'Abd al-Malik b. Marwān (vol. 7), où il est également fortement présent.

³⁶⁴ Nous avons précisé entre parenthèse l'ordre de leur déroulement chronologique, sachant que les révoltes kharijites, ainsi que celle de Muṭarrif se sont chevauchées dans le temps.

³⁶⁵ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, p. 58.

Chapitre 1 : L'opposition d'Ibn al-Zubayr

Al-Ṭabarī présentait le siège de la Mekke par al-Ḥaḡḡāḡ et la mise à mort d'Ibn al-Zubayr du point de vue de ce dernier. En outre, étant assez laconique, son récit passe sous silence un certain nombre d'informations qui le mettraient en cause. Al-Balāḍurī, lui, adopte une position au moins partiellement opposée. De plus, il fournit un grand nombre d'*aḥbār*, dont ceux d'al-Wāqidī, d'al-Madā'inī, de 'Awāna. Pour lui, al-Ḥaḡḡāḡ est bien entendu présenté de manière très négative, ne serait-ce que par le fait qu'il ait bombardé la Ka'ba avec des catapultes, mais 'Abdullāh b. al-Zubayr l'est tout autant, par son avarice, ses mauvais jugements, son manque de stratégie, bref par son incompétence en tant que calife autoproclamé. Outre le chapitre que l'auteur de *Ansāb al-ašrāf* consacre dans le volume 7 à la guerre d'Ibn al-Zubayr contre al-Ḥaḡḡāḡ, intitulé « La question de 'Abdullāh b. al-Zubayr et sa mort à l'époque de 'Abd al-Malik »³⁶⁶, il lui en dédie d'autres dans les volumes 5 et 6, qui rapportent son opposition à Yazīd b. Mu'āwiya. Quant à sa notice généalogique à proprement parler, qui intervient dans la section du volume 9, consacrée à la descendance de 'Abd al-'Uzzā b. Quṣay, elle se résume en quelques lignes :

وأما عبد الله بن الزبير، فكان يُكنى أبا بكر وأبا خبيب. وكان من أشد الناس قلبا ولسانا. وهو أول مولود ولد بالمدينة في الإسلام من أبناء المهاجرين، فكبر المسلمون لمولده، وكان بخيلا، قال الشاعر:

رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَرَبُّكَ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ يَرْجُو الْخِلَافَةَ بِالتَّمَرِ

وقتل وهو ابن ثلاث وسبعين سنة، وقد كتبنا أخباره فيما تقدم من كتابنا هذا، فولد ³⁶⁷...

Quant à 'Abdullāh b. al-Zubayr, surnommé Abū Bakr et Abū Ḥubayb, c'était un homme au coeur dur et à la langue acérée. Il fut le premier enfant né à Médine en Islam parmi les descendants des Emigrés ; à sa naissance, les musulmans glorifièrent Dieu. Il était avare. Un poète a dit à son propos :

**Par Dieu j'ai vu Abū Bakr, alors que Dieu l'avait mis dans une situation critique, //
vouloir s'emparer du pouvoir avec des dattes**

³⁶⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 2837.

³⁶⁷ *Ansāb*, vol. 9, 4062-4063.

Il avait soixante-treize ans, lorsqu'il fut assassiné. Nous avons déjà écrit ses nouvelles dans notre livre. Il eut comme fils...

Cette courte notice résume parfaitement le parti-pris d'al-Balāḍurī quant à Ibn al-Zubayr. Insistons-y encore : en dépit de cette véhémence envers lui, il ne dédouane pas pour autant al-Ḥaḡḡāḡ. Bien au contraire, nous verrons que ce dernier est lui aussi attaqué pour son impiété et pour la violence avec laquelle il traite la mère d'Ibn al-Zubayr, mais aussi plusieurs symboles religieux de l'islam.

Dans notre lecture de ce conflit, nous nous arrêterons d'abord sur le portrait d'Ibn al-Zubayr, avant d'analyser celui d'al-Ḥaḡḡāḡ, ce qui nous permettra de mettre en évidence la différence de son traitement par al-Balāḍurī.

1. Mise en intrigue d'al-Balāḍurī

Le récit d'al-Balāḍurī peut être également découpé en trois parties : départ d'al-Ḥaḡḡāḡ pour al-Ṭā'if où il stationnera quelque temps avant de prendre la direction de la Mekke ; siège de la Mekke et bombardement de la Ka'ba ; conséquences du conflit. Bien que ces trois éléments soient présents dans le récit, celui-ci ne suit pas le même ordre chronologique strict que chez al-Ṭabarī. En outre les autres chapitres consacrés auparavant à l'opposition d'Ibn al-Zubayr, et ce, depuis le règne de Yazīd b. Mu'āwiya, contiennent de nombreuses anecdotes qui renvoient à cet événement. Ainsi, comme nous le verrons, lorsqu'il rapporte les détails du premier siège, al-Balāḍurī fait directement le parallèle avec le second.

Par ailleurs, nous avons vu qu'al-Ṭabarī suit rigoureusement l'ordre chronologique dans la composition de son récit, en commençant par un sommaire, qu'il fait suivre de son fameux *wa-l-sabab fi dālik*, qui inscrit la causalité des événements dans leur succession chronologique. Al-Balāḍurī, par contre, en proposant des anecdotes plus brèves, souvent sans la moindre indication temporelle, laisse ce travail de réorganisation du récit à son lecteur. Il paraît ainsi plus intéressé par les attitudes des personnages impliqués, par leurs traits de caractère, voire par leur psychologie.

Ainsi, l'élément le plus notable dans le récit du présent conflit demeure son parti-pris contre Ibn al-Zubayr, auquel il impute la responsabilité totale de sa défaite face à al-Ḥaḡḡāḡ. Alors que dans les récits des autres événements, al-Balāḍurī les considère plutôt sous l'angle de la comédie, sa narration ici est gouvernée par la satire : il renvoie dos-à-dos les deux belligérants, en les attaquant tous les deux. Al-Ḥaḡḡāḡ à son tour est vilipendé pour son attaque abominable de la Ka'ba et son mépris pour les symboles sacrés de l'islam.

Notons en fin que, pour ce qui est du conflit ayant précédé celui-ci, c'est-à-dire celui qui a opposé Muṣ'ab b. al-Zubayr, gouverneur d'Iraq pour le compte de son frère 'Abdullāh, à 'Abd al-Ma-

lik, la narration d'al-Balāqūrī s'approche beaucoup de celle d'al-Ṭabarī, en mettant l'accent sur la trahison des Iraquiens comme cause principale de la défaite de Muṣ'ab, présenté comme un exemple de bravoure et de pugnacité.

Ceci étant, 'Abd al-Malik, bien que n'étant pas entièrement déchargé de la responsabilité du conflit est présenté par contre comme quelqu'un qui recherche la réconciliation avec ses opposants.

2. Le début de la campagne contre 'Abdullāh b. al-Zubayr

A suivre le récit d'al-Balāqūrī, c'est parce que Ibn al-Zubayr essayait de comploter avec certains de ses alliés iraqiens, en vue de récupérer la province perdue après la mort de son frère Muṣ'ab, que 'Abd al-Malik finit par envoyer al-Ḥaġġāġ contre lui. En effet, sur près de trois pages, un long *ḥabar* d'al-Wāqidī et d'autres³⁶⁸ nous apprend que 'Abd al-Malik avait commencé par envoyer plusieurs lieutenants dans la région de Médine, avec pour ordre de ne pas pénétrer dans la ville. L'objectif étant de créer une zone tampon :

... وأمره أن ينزل بين أيلة ووادي القرى، فيمنع عمال ابن الزبير من الانتشار، ويحفظ ما بينه وبين الشام،
ويسد خلا إن ظهر له...³⁶⁹

... 'Abd al-Malik ordonna à Ṭāriq b. 'Amr de s'installer entre Ayla et Wādī al-Qurā, pour empêcher les lieutenants d'Ibn al-Zubayr de se déployer, et de servir de protection entre lui et la Syrie et de combler toute défaillance qui lui apparaîtrait...

Dans le reste du *ḥabar*, nous apprenons aussi qu'il y a eu plusieurs escarmouches entre l'armée umayyade et celle d'Ibn al-Zubayr, sans plus. C'est vers la fin du récit consacré au conflit que l'auteur, revenant sur la nomination d'al-Ḥaġġāġ, précise dans un *ḥabar* anonyme qu'après la mort de Muṣ'ab, Ibn al-Zubayr envoya un émissaire issu des Auxiliaires, dont le nom n'est pas précisé, afin de rallier de nouveau les Iraquiens à sa cause. Dénoncé, l'émissaire est mis à mort par Biṣr b. Marwān qui

... وبعث بشر بالكتاب الذي كتبه ابن الزبير إلى عبد الملك، فكتب إلى الحجاج، والحجاج بالطائف أن
سر إلى ابن الزبير فانزل معه وأشغله، فقدم مكة وحصره ورماه بالمنجنيق³⁷⁰.

... envoya la lettre [secrète] d'Ibn al-Zubayr à 'Abd al-Malik. Celui-ci envoya un courrier à al-Ḥaġġāġ, qui était alors à al-Ṭā'if, lui ordonnant d'aller affronter et occuper Ibn al-Zubayr. Al-Ḥaġġāġ se dirigea alors vers la Mekke, l'assiégea et la bombardait avec les catapultes.

³⁶⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 2837-2839.

³⁶⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2838.

³⁷⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 2862.

Ces informations donnent au récit d'al-Balāḍurī une coloration moins pro-zubayride que chez al-Ṭabarī qui ne les mentionnent pas. Ceci étant, sa position demeure plus ambiguë qu'il n'y paraît. Car, bien que l'initiative du siège, comme le sous-entend ce *ḥabar*, vienne d'al-Ḥaḡḡāḡ, 'Abd al-Malik n'est pas totalement déchargé de la responsabilité du bombardement de la Mekke, en dépit de ses tentatives à la fin du siège de se présenter comme un réconciliateur de la communauté.

Nous avons déjà vu qu'al-Ṭabarī se limite à mentionner que 'Abd al-Malik désigne al-Ḥaḡḡāḡ à la tête de l'armée qui partira combattre, sans préciser pourquoi il l'a choisi lui et pas quelqu'un d'autre. Al-Balāḍurī, après avoir mentionné que le calife umayyade l'a envoyé depuis al-Kūfa³⁷¹, donne la précision suivante :

وقال المدائني: لما قتل الحجاج ابن الزبير دخل المسجد فصلى ركعتين، ثم وقف على ابن الزبير فرآه صريعا فأمر به فصلب منكسا. قال: وكان الحجاج رأى كأنه أخذ ابن الزبير فسلخه. ويقال: بل رأى أنه نكحه. فذلك كان سبب تولية عبد الملك الحجاج حربه³⁷².

Al-Madā'inī a dit : Après avoir tué Ibn al-Zubayr, Al-Ḥaḡḡāḡ entra dans la mosquée et effectua deux génuflexions. Puis il s'arrêta devant Ibn al-Zubayr qui était décédé. Il ordonna qu'on le crucifie à l'envers. Or il avait vu en songe qu'il s'était emparé d'Ibn al-Zubayr et l'avait dépecé. On raconte aussi qu'il avait vu qu'il l'avait sodomisé. C'est là la raison pour laquelle 'Abd al-Malik le désigna à la tête de l'armée pour le combattre.

On peut s'étonner de prime abord de l'« obscénité » du *ḥabar* d'al-Madā'inī, et du fait qu'al-Balāḍurī l'ait rapporté sans le censurer. Notons que, de toutes les sources que nous avons consultées, il s'agit là de la seule qui donne cette information. En outre, comme nous le signalerons plus loin, les anecdotes à connotations sexuelles sont très nombreuses dans *Ansāb al-ašraf*³⁷³. Nous pourrions même avancer que c'est là l'une des marques de fabrique de l'auteur, qui rapproche son livre d'une œuvre d'*adab* en lui conférant une tonalité comique, différente en cela du pessimisme d'al-Ṭabarī.

Ce *ḥabar* placé par al-Balāḍurī après la mort d'Ibn al-Zubayr rapporte deux événements inscrits dans deux temporalités différentes. D'une part la victoire d'al-Ḥaḡḡāḡ ; de l'autre la raison

³⁷¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2833.

³⁷² *Ansāb*, vol. 7, p. 2860.

³⁷³ Voir, par exemple cette courte anecdote, rapportée quelques pages auparavant, après la prise de l'Iraq par 'Abd al-Malik. *Ansāb*, vol. 7, p. p. 2824.

وقال المدائني: أتى عبد الملك بجيفة مصعب، فجعل ينظر إلى جسده، ويقول: متى تغذو النساء مثلك، على نفاقك! وكانت على رأسه جارية تذب عنه، فبدا لها ذكره - وأول ما يعظم من الميت ويستمد جردانه. فقالت: يا سيدي، ما أغلظ أيور المنافقين! فقال: اغربي قبحك لله.

Al-Madā'inī a dit : On apporta à 'Abd al-Malik la dépouille de Muṣ'ab. Il se mit à la contempler et dit : Ah ! quand les femmes donneront-elles naissances à tes semblables, en dépit de ton hypocrisie ! Derrière le calife se tenait une esclave qui l'éventait pour chasser les mouches. Le membre de Muṣ'ab lui apparut. Or la première chose qui grossit et s'allonge chez un mort est son sexe. Alors elle dit : Seigneur, Qu'ils sont énormes, les pénis des hypocrites ! – Dégage, lui répondit 'Abd al-Malik, Dieu te maudisse.

pour laquelle il a pris la tête de l'armée, plusieurs mois auparavant. Quelle peut être en effet la nécessité de lier les deux ? La première réponse, la plus évidente, est que le rêve d'al-Ḥaḡḡāḡ qui apparaît ici comme une analepse, s'est donc réalisé. Mais uniquement en partie. D'où, nous semble-t-il, la mise en scène qui vise justement à la réaliser dans son entièreté. Al-Ḥaḡḡāḡ est debout, tandis qu'Ibn al-Zubayr est étendu, signe bien entendu de sa domination. En outre, il ordonne qu'on le pendre à l'envers, pour ajouter à son humiliation.

3. Portrait d'Ibn al-Zubayr

Les interrogations que l'on pouvait soulever en creux dans le récit d'al-Ṭabarī, sont détaillées chez al-Balāḡurī quant à la responsabilité d'Ibn al-Zubayr dans sa propre défaite face aux armées umayyades commandées par al-Ḥaḡḡāḡ. En effet, en dehors de la dernière journée de sa vie, où l'on retrouve un Ibn al-Zubayr d'un grand courage, tout au long de sa narration, al-Balāḡurī accumule contre lui de nombreuses charges. Aucun des chapitres qui lui sont dédiés dans l'ouvrage ne le présente sous un jour heureux.

Déjà, dans celui consacré à sa revendication du titre de commandeur des croyants après la mort de Yazīd b. Mu'āwiya, intitulé « La question de 'Abdullāh b. al-Zubayr à l'époque de Marwān et de 'Abd al-Malik b. Marwān et les événements émaillant sa *fitna* »³⁷⁴, al-Balāḡurī le dépeint en homme avare, dépourvu de toute intelligence militaire et dont la dévotion est pour le moins discutable. Le chapitre, composé majoritairement de courts comptes-rendus et de pièces poétiques, sans indications chronologiques, peut être considéré comme une véritable satire contre Ibn al-Zubayr. Certaines anecdotes seront répétées dans le chapitre sur le conflit armé avec al-Ḥaḡḡāḡ. Nous ne pourrions les rapporter toutes ici. En voici les grands thèmes :

a- Mauvaise gestion des gouverneurs

Dès le début du chapitre, al-Balāḡurī cite plusieurs anecdotes qui attaquent Ibn al-Zubayr pour la corruption des gouverneurs dont il s'est entouré. Il rappelle bien sûr l'épisode où il désigne son fils Ġa'far à la place de Muṣ'ab, pour impressionner les Umayyades, puis se ravise et rétablit Muṣ'ab. Parmi ses gouverneurs, il cite dans un long *ḥabar* d'al-Madā'inī, un certain Abū Qays :

فقال الناس: كان ليزيد أبو قيس لا يضر ولا ينفع، يعنون قرد يزيد البذي كان يكنيه أبا قيس، ولا بن الزبير
أبو قيس يضر ولا ينفع³⁷⁵.

³⁷⁴ *Ansāb*, vol. 6, p. 2609.

³⁷⁵ *Ansāb*, vol. 6, pp. 2610-2611.

... Les gens dirent : Yazīd b. Mu‘āwiya avait son Abū Qays qui ne faisait ni mal ni bien, faisant allusion à son singe qu’il nommait Abū Qays. Mais Ibn al-Zubayr a un Abū Qays qui fait du mal mais pas de bien.

Al-Balāḍurī s’arrête ensuite sur près de deux pages sur le cas de ‘Āmir b. Mas‘ūd, que les habitants d’al-Kūfa avaient choisi pour les diriger après la fuite de ‘Ubaydullāh b. Ziyād et qui fut confirmé par Ibn al-Zubayr, quand l’Iraq devint sous son autorité. Plusieurs anecdotes rappellent qu’il aimait à boire du vin³⁷⁶, que c’était un homme à femmes et qu’il détournait l’argent de l’impôt³⁷⁷. Les pièces poétiques insérées par l’auteur sont toutes du poète ‘Abdullāh b. Hammām al-Salūlī, dont il cite également un long poème de vingt-sept vers, où il s’en prend à plusieurs lieutenants-gouverneurs d’Ibn al-Zubayr (18 en tout), qu’il accuse de s’emparer du *harāğ* pour leur propre bénéfice, et dont il exclue Muṣ‘ab, présenté comme le contraire de son frère ‘Abdullāh. En voici trois vers :

يَا بْنَ الرُّبَيْرِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَلَمْ يَبْلُغَكَ مَا فَعَلَ الْعُمَّالُ بِالْعَمَلِ
 بَاعُوا التِّجَارَ طَعَامَ الْأَرْضِ وَأَقْتَسَمُوا صُلْبَ الْخَرَاجِ شِحَاحًا قِسْمَةَ النَّقْلِ
 كَانُوا أَتُونَنَا رِجَالًا لَا رِكَابَ لَهُمْ فَأَصْبَحُوا الْيَوْمَ أَهْلَ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ³⁷⁸

Ô Ibn al-Zubayr, commandeur des croyants, ne t’est-il // parvenu ce qu’ont fait les gouverneurs dans leurs fonctions ?
 Ils ont vendus aux commerçants les fruits de la terre et partagé entre eux // l’impôt, comme si c’était leur propre butin
 C’étaient des hommes venus chez nous sans montures // Les voilà aujourd’hui propriétaires de troupeau de chevaux et de chameaux

b- La dévotion douteuse d’Ibn al-Zubayr

Tout au long de sa révolte, Ibn al-Zubayr se veut le défenseur de la foi véritable contre ses corrupteurs umayyades. C’est du moins ainsi que nous le dépeint al-Ṭabarī. Rappelons-nous en effet son apologie lors de sa dernière rencontre avec sa mère. Al-Balāḍurī opte là encore pour une voie différente : il cite de nombreux propos, en particulier ceux de ‘Abdullāh b. ‘Abbās et de ‘Abdullāh b. ‘Umar qui remettent en cause cette image rayonnante. En voici quelques exemples :

³⁷⁶ *Ansāb*, vol. 6, p 2612.

³⁷⁷ *Ansāb*, vol. 6, p 2613.

³⁷⁸ *Ansāb*, vol. 6, pp. 2613-2616.

المدائني، عن المثنى بن عبد الله، عن عوف، قال: قال ابن عمر: كنت أتمنى ألا أموت، حتى أعلم إلى ما يصير أمر ابن الزبير. فيرحم الله أبا بكر، طلب دراهم العراق، ورحم الله مروان طلب، دراهم الشام³⁷⁹. وقال علي بن زيد: كان عبد الله طويل الصلاة، كثير الصيام، شديد البأس، كريم الجدات والأمهات والخالات، وكانت فيه خلال مباينة لما حاول من الخلافة، بخل وضيق وسوء خلق ولجاج. المدائني، عن أبي زكرياء العجلاني، عن ابن نجیح، عن مجاهد، عن ابن عباس، أنه قال: إن هذا الأمر بدأ بنبوة ورحمة وخلافة. وإنه اليوم ملك عقيم. فمن سمع مقالتي، فليهرب من بني أمية وآل الزبير، فإنهم يدعون إلى النار³⁸⁰.

Al-Madā'inī, d'après al-Muṭannā b. 'Abdullāh, d'après 'Awf, a rapporté ceci : Ibn 'Umar dit : Je souhaitais ne pas mourir avant de savoir ce qu'il adviendrait d'Ibn al-Zubayr. Eh bien, Dieu ait en Sa miséricorde Abū Bakr qui a couru après l'argent de l'Iraq ; Dieu ait en Sa miséricorde Marwān qui a couru après l'argent de la Syrie.

'Alī b. Zayd a dit : 'Abdullāh priait longuement, jeûnait beaucoup, était très courageux ; ses aïeules, mères et tantes maternelles étaient d'une grande dignité. Mais il avait des attributs contraires à sa volonté d'avoir le califat : avarice, impatience, mauvais comportement et entêtement.

Al-Madā'inī a rapporté, d'après Abū Zakariyyā' al-'Iḡlānī, d'après Ibn Nuḡayḥ, d'après Muḡāhid, qu'Ibn 'Abbās a dit : Cette affaire a commencé par la prophétie, la miséricorde et le califat. Mais voici qu'aujourd'hui elle est devenue une royauté stérile. Celui qui a saisi mon propos doit fuir les familles d'Umayya et d'al-Zubayr, car elles mènent à l'enfer.

Nous le voyons bien dans ces trois anecdotes : nous sommes bien loin de l'image que nous avons lue chez al-Ṭabarī. Si dans le second *ḥabar*, 'Alī b. Zayd, lui reconnaît certaines qualités, en particulier les prières prolongées et le jeûne, ainsi que les qualités de ses parentes toutes féminines. Nous n'avons ici ni le nom de son grand père, le premier compagnon du Prophète, Abū Bakr al-Ṣiddīq, ni celui de son père al-Zubayr b. al-'Awwām, ni la moindre mention de sa parenté avec le Prophète lui-même. Pire : ce sont ses défauts qui l'emportent et qui ne cadrent pas avec sa volonté d'être calife.

Mais, étant donné leur statut religieux, ce sont bien entendu les propos d'Ibn 'Umar et d'Ibn 'Abbās qui ont le plus d'impact. Ils sont les plus défavorables, parce qu'ils le mettent sur le même plan que ses adversaires Umayyades, dont il voulait justement se distinguer par la pureté de sa foi. Tout ce qui l'animait, selon le premier était l'argent. Notons ici qu'Ibn 'Umar utilise la même

³⁷⁹ *Ansāb*, vol. 6, p 2618.

³⁸⁰ *Ansāb*, vol. 6, p 2619.

phrase pour décrire les ambitions d'Ibn al-Zubayr et de Marwān b. al-Ḥakam. Précisons ici que tous les auteurs que nous avons consultés insistent sur la grande piété d'Ibn 'Umar et sur l'absence chez lui de toute ambition politique. Dans un court *ḥabar* situé juste après la mort de Yazīd b. Mu'āwiya, al-Balāḍurī rapporte que le commandant de l'armée umayyade, al-Ḥuṣayn b. Numayr, qui venait de se fâcher avec Ibn al-Zubayr, proposa également à Ibn 'Umar de prendre le poste de calife. Ce dernier lui dit : « Je n'ai rien à voir avec cette affaire. »³⁸¹

Sur les trois autres propos d'Ibn 'Umar rapportés après la mort d'Ibn al-Zubayr, un seul est positif, qui rappelle qu'il était le premier enfant né parmi les enfants des Emigrés après la Hiġra³⁸². Dans le premier, il est assez critique, déclarant qu'il « aurait pu se passer de cette affaire » – *la-qad kāna 'an ḥadā ġaniyy*^{an383}. Dans le dernier, par contre, il reprend ses critiques quant à ses ambitions toutes mondaines :

وقال عوانة بن الحكم: مر عبد الله بن عمر، حين أخبر بصلب ابن الزبير. فجعلت ناقته تحتك بخشيبته، أو قال: بجذعه، ورائحة المسك تسطع منه. فقال: رحمك الله أبا خبيب! رحمك الله أبا خبيب! والله لقد كنت صواما قواما، ولكنك رفعت الدنيا فوق قدرها وأعظمتها، ولم تكن لذلك بأهل. وإن قوما أنت من شرارهم لقوم صدق أخيار³⁸⁴.

'Awāna b. al-Ḥakam dit : Lorsqu'il apprit la crucifixion d'Ibn al-Zubayr, 'Abdullāh b. 'Umar alla le voir. Sa chamelle se mit à se frotter contre la planche où il était accroché ou, aurait-il dit, contre sa dépouille, tandis que l'odeur du musc s'en répandait. Ibn 'Umar dit : Dieu t'ait en Sa miséricorde, ô Abū Ḥubayb ! Dieu t'ait en Sa miséricorde, ô Abū Ḥubayb ! Tu étais un grand jeûneur et tu priais beaucoup, mais tu as placé la vie ici-bas au-dessus du niveau qu'elle mérite et tu l'as glorifiée. Et tu n'avais pas les compétences pour cela. Je jure que des gens dont tu ferais partie de leurs mauvais sont des gens sincères et bons !

Nous retrouvons ici le même argument que nous avons vu plus haut. A la différence que le texte ici nous montre la grande tendresse d'Ibn 'Umar envers Ibn al-Zubayr. Il évoque sa mémoire, en l'interpellant par sa *kunya*. Sa chamelle qui se frotte contre la dépouille crucifiée de celui-ci est également une indication claire sur la proximité entre les deux hommes. Les reproches qui sont émis par Ibn 'Umar sont plus teintés de regrets que de stigmatisation. Ils n'en sont par conséquent que plus percutants, puisqu'il ne semble pas avoir d'animosité envers lui. Ainsi à la suite du rappel de ses prières prolongées et de ses jeûnes tout aussi nombreux, ce sont de nouveau ses ambitions

³⁸¹ *Ansāb*, vol. 5, p 2208.

³⁸² *Ansāb*, vol. 7, p 2854.

³⁸³ *Ansāb*, vol. 7, p 2853.

³⁸⁴ *Ansāb*, vol. 7, p 2853.

mondaines démesurées qui sont mises en avant, alors qu'il n'avait pas les compétences pour les atteindre.

Quant à Ibn 'Abbās, il évoque à son sujet le *mulk*, et non plus le califat, pour déclarer finalement que les deux familles d'Umayya et d'al-Zubayr conduisaient en enfer. Bien entendu, on peut soupçonner Ibn 'Abbās de partialité, étant donné les rivalités entre Ibn al-Zubayr et les Hāšimites, et les mauvais traitements qu'il leur fit subir une fois qu'il s'est déclaré commandeur des croyants. Il y a pourtant un court *ḥabar* qui le montre sous un jour des plus irrespectueux :

وحدثني هشام بن عمار، قال: حدثت عن الزبير، عن الزهري، أنه قال: كان من أعظم ما أنكر على عبد الله بن الزبير تركه ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبته، وقوله حين كلم في ذلك: إن له أهيل سوء، إذا ذكر، استطالوا ومدوا أعناقهم لذكره³⁸⁵.

Hišām b. 'Ammār a dit : on m'a rapporté qu'al-Zubayrī d'après al-Zuhrī a dit : Parmi les pires critiques faites à 'Abdullāh b. al-Zubayr : le fait qu'il ait cessé d'évoquer le Prophète, sur Lui la prière et la paix de Dieu, dans ses discours, et d'avoir déclaré, lorsqu'on lui fit la remarque : Il a des parents détestables, qui allongeront leurs cous d'infatuation, dès qu'il sera évoqué.

Rapportée dans un autre endroit de l'ouvrage³⁸⁶, cette anecdote nous montre un Ibn al-Zubayr obsédé par le pouvoir et désireux de faire taire toute opposition, en particulier de la part des Hāšimites. Il va jusqu'à l'extrémité de ne plus mentionner le Prophète, de peur que cela soit considéré par eux comme un éloge qui leur est fait. Nous noterons les mots qu'il utilise pour les qualifier : *uḥayl sū'*, qui ne peuvent être lus que comme une insulte du Prophète lui-même.

Quant à l'ambiguïté de sa position, en voici un exemple :

المدائني قال: كان عبد الله بن الزبير يشمر إزاره، ويحمل الدرة، يتشبه بعمر بن الخطاب، رضي الله عنه. فقال أبو حرة :

لَمْ تَرَ مِنْ سَبِيْرَةِ الْفَارُوقِ عِنْدَكُمْ غَيْرَ الْإِزَارِ وَغَيْرِ الدَّرَةِ الْخَلْقِ³⁸⁷

Al-Madā'inī a dit : 'Abdullāh b. al-Zubayr retroussait son pagne, et portait le fouet, pour imiter 'Umar b. al-Ḥaṭṭab, Dieu soit satisfait de lui. Alors Abū Ḥurra a dit :

Du comportement d'al-Fārūq, nous n'avons vu chez toi // que le pagne élimé et le fouet

Cette piété douteuse d'Ibn al-Zubayr est soulignée par de nombreuses citations poétiques. En voici un exemple :

³⁸⁵ *Ansāb*, vol. 7, p 2858.

³⁸⁶ *Ansāb*, vol. 5, p 2177.

³⁸⁷ *Ansāb*, vol. 6, p 2611.

قال: وقدّم عبد الله بن دراج، مولى معاوية مكة، فاتهمه ابن الزبير، فقتله. فقال ابن الزبير الأسدي:

أَيُّهَا الْعَائِدُ فِي مَكَّةَ كَمْ مِنْ دَمٍ أَجْرَيْتُهُ فِي غَيْرِ دَمٍ
أَيْدٍ عَائِدَةٌ مُعْصِمَةٌ وَيَدٌ تَقْتُلُ مَنْ جَاءَ الْحَرَمَ³⁸⁸

On rapporte que ‘Abdullāh b. Darrāġ, le mawlā de Mu‘āwiya vint à la Mekke. Il fut accusé [et arrêté] par Ibn al-Zubayr qui le mit à mort. Alors Ibn al-Zabīr al-Asadī dit :

Toi qui as cherché refuge à la Mekke, Que // de sang innocent tu as fait couler
L’une de tes mains est retranchée, se veut pieuse, // mais de l’autre tu tues qui vient à
l’enceinte sacrée

Avec ces deux vers, nous avons en effet cette image contradictoire d’Ibn al-Zubayr. Sous les apparences de la piété excessive, se cache un homme qui n’a rien à envier à ses adversaires en matière de cruauté. Pour accentuer ce double jeu, le poète – dont nous notons au passage la proximité de son nom avec celui d’Ibn al-Zubayr, puisqu’il se prénomme lui aussi ‘Abdullāh –, joue dans le deuxième vers avec la synecdoque : ce n’est plus Ibn al-Zubayr qui s’est réfugié dans l’enceinte sacrée, c’est sa main, qui veut donner l’illusion de la pureté – *mu‘šima* –, tandis que l’autre commet des exécutions contre ceux-là mêmes qui viennent à cette enceinte sacrée.

c- L’avarice d’Ibn al-Zubayr

Mais c’est surtout l’avarice d’Ibn al-Zubayr qui occupe la plus grande place dans les attaques rapportées dans le récit. Car non seulement il s’agit là d’un défaut qui n’est pas digne d’un homme qui a la prétention de gouverner l’ensemble de la communauté musulmane, mais c’est ce même défaut qui causera principalement sa défaite, en poussant ses soldats à l’abandonner et à rejoindre le camp adverse. Or cette question était restée inexplicée chez al-Ṭabarī.

De plus, comme nous le verrons, ce thème de la cupidité, tout comme celui du sexe, apparaît comme l’un des préférés de l’auteur, qui confère à son écriture son aspect comique. Puisqu’il fait partie de ces traits qui dévoilent la nature profonde de ses personnages. D’où la multiplication également des pièces poétiques satirisant Ibn al-Zubayr.

Le vers que vous avons mentionné plus haut et qui est inclus dans la notice généalogique d’Ibn al-Zubayr est repris dans le chapitre sur la *fitna* d’Ibn al-Zubayr, suivi par plusieurs autres anecdotes qui soulignent sa cupidité. Nous en présentons ici quelques-uns :

1- وقال لعامله على وادي القرى: أكلت تمرى وعصيت أمري، وجعل يضربه.

2- وقال لأعراب أئوه: إن سلاحكم لرت، وإن حديثكم لغث، وإنكم لعيال في الجذب، وأعداء في الخصب.

³⁸⁸ *Ansāb*, vol. 7, p 2848.

3- وأناه أعرابي يستقرضه، فقال: افرضوا له. فقال: أعطني. قال: قاتل أولاً. فقال الأعرابي: دمي نقد، ودراهمك نسيئة.

4- قالوا: ولما طال الحصار على ابن الزبير، حبس الطعام، وقال: إن أخرجته، فني. ولكنكم تنتظرون إليه، فتقوى قلوبكم، وتطيب أنفسكم. ومتى أكلتموه نفذ، ولا يأتيكم ميرة، فتلقون بأيديكم. [...]

5- قالوا: وقال صحير بن أبي الجهم: دخلت على ابن مطيع، وهو عاتب على ابن الزبير، وعلي سيفي. فقال ضع سيفك، وأرح نفسك، فما عند ابن الزبير خير لدين ولا دنيا. قال: فأتيت الحجاج فأعطاني الأمان. [...]

6- المدائني قال: كان مصعب بن الزبير جواداً. كتب إلى أخيه عبد الله: من سألك شيئاً، فاكتب إلي له. فإن أعطيته كان حمده لك، وإن منعه كان ذمه علي. فلم يكتب لأحد إليه إلا أعطاه. فأمسك عن الكتاب لأحد إليه.³⁸⁹

1- Ibn al-Zubayr dit à son lieutenant-gouverneur de Wādī al-Qurā : Tu as dévoré mes dattes et enfreint mes ordres, puis il se mit à le frapper.

2- Il dit à des Bédouins qui vinrent le rejoindre : Vos armes sont piteuses et vos propos sont vulgaires. Vous êtes un fardeau lors de la sécheresse, mais des ennemis lors des saisons fertiles.

3- Un Bédouin vint lui demander de l'inscrire dans le registre de l'armée. Celui-ci donna l'ordre qu'on l'y inscrive. Alors le Bédouin lui dit : Donne-moi ma solde ! – Commence d'abord par combattre ! lui répondit Ibn al-Zubayr. – Mon sang est monnayable mais tes sous se feront attendre ! lui rétorqua le Bédouin.

4- On raconte que, comme le siège contre Ibn al-Zubayr se prolongea, il interdit de distribuer de la nourriture et dit : Si je la distribue, elle sera épuisée. Mais tant que vous la verrez, vos cœurs seront raffermis et vous serez d'humeur agréable. Mais si vous la mangez, et que vous ne recevez plus de solde, vous déserterez. [...]

5- On raconte que Ṣuḥayr b. Abī al-Ġahm a dit : Je suis allé, portant mon épée, voir Ibn Muṭī', qui était en froid avec Ibn al-Zubayr. Il me dit : Enlève ton épée et reste tranquille. Tu ne trouveras chez Ibn al-Zubayr du bien ni pour la religion ni pour ce bas-monde. Alors je partis chez al-Ḥaġġāġ qui m'offrit l'aman. [...]

6- Al-Madā'inī a dit : Muṣ'ab était généreux. Il écrivit à son frère 'Abdullāh : Quiconque te demande quelque chose, envoie-le-moi. Si je le rétribue, tu récolteras sa louange ; dans le cas contraire, c'est moi qui serais insulté. Or, chaque fois qu'il lui envoyait

³⁸⁹ *Ansāb*, vol. 6, p 2617-2618.

quelqu'un, Muṣ'ab lui donnait une récompense. Alors il a cessé de lui écrire au sujet des demandeurs.

Ces exemples ne sont que quelques échantillons parmi tant d'autres qui critiquent l'avarice d'Ibn al-Zubayr. Nous pouvons en fait les classer en deux catégories. La première vise à montrer que cette avarice est consubstantielle à la nature même d'Ibn al-Zubayr. C'est le cas du premier et du dernier. La seconde a pour objectif de relier sa défaite à son avarice.

Commençons par le dernier *ḥabar*. Nous y retrouvons l'opposition que font de nombreux auteurs, dont al-Balāḍurī, entre Ibn al-Zubayr et son frère Muṣ'ab. Ce dernier est loué pour son courage, sa générosité et son intelligence politique. C'est ce dernier trait qui est mis en évidence ici. Puisque Muṣ'ab est prêt à sacrifier sa propre réputation, pour protéger celle de son frère. La proposition qu'il lui fait est encore un témoignage clair, qui devrait être considéré comme digne de foi, puisqu'il est prononcé par le frère même d'Ibn al-Zubayr. Or le comique de cet exemple, c'est que ce dernier ne peut vaincre longtemps sa propre avarice. S'il a commencé par envoyer les demandeurs auprès de Muṣ'ab, comme il a appris que ce dernier ne refusait jamais de rétribution pour personne, il a fini par ne plus lui en envoyer.

Le premier exemple est un peu plus problématique. Dans cette recension, Ibn al-Zubayr frappe son lieutenant-gouverneur pour avoir « mangé » les dattes, qu'il considère comme sa propriété. Or cette anecdote est citée ailleurs avec plus de détails³⁹⁰. On y apprend que ce lieutenant qui se nomme al-Ḥārīt b. al-Ḥuṣayn b. Qays al-Ġu'fī avait en fait distribué la récolte autour de lui – *fī man ma'ah* –, alors qu'il avait pour ordre de la conserver. La troisième recension nous amène à classer cet exemple dans la seconde catégorie. La voici :

وقال ابن الكلبي: أصابت الناس مجاعة في أيام ابن الزبير، وكان عامله على وادي القرى الجراح بن الحصين بن الحارث الجعفي. وكان لابن الزبير بها تمر كثير من تمر الصدقة، فأنهبه. فلما قدم عليه، جعل يضربه بدرته، ويقول: أكلت تمرى وعصيت أمري! فلما كان حصار الحجاج إياه، دعا الحجاج الجراح بن الحصين، فقال له: حدثني المحدث وحديثك. فدعا وجوه من معه، فقال: اسمعوا! أهذا ممن يرجى لخير؟³⁹¹

Ibn al-Kalbī a dit : Les gens ont souffert de famine pendant le règne d'Ibn al-Zubayr. Son lieutenant gouverneur de Wādī al-Qurā était al-Ġarrāḥ b. al-Ḥuṣayn b. al-Ḥārīt al-Ġu'fī. Ibn al-Zubayr y avait une grande quantité de dattes destinée à l'aumône. Al-Ḥārīt dilapida la récolte. Quand il vint le voir, Ibn al-Zubayr se mit à le frapper de son fouet, en disant : Tu as dévoré mes dattes et enfreint mes ordres ! Plus tard, quand il assiégea

³⁹⁰ *Ansāb*, vol. 5, p 2178. Cette recension est due à al-'Umarī, d'après al-Hayṭam b. 'Adī, d'après 'Abdullāh b. 'Ayyāš al-Hamdānī.

³⁹¹ *Ansāb*, vol. 7, pp. 2846-2847.

la Mekke, al-Ḥaġġāġ convoqua al-Ġarrāḥ b. al-Ḥuṣayn et lui dit : Raconte-moi ton histoire avec le *mulhid* ! Puis il invita les notables qui étaient avec lui et leur dit : Ecoutez ça ! Est-là quelqu'un dont on peut espérer du bien ?

Dans cette version, l'anecdote est organisée en deux temps. Le premier, avant le siège. Nous y apprenons que c'est à cause de la famine que le lieutenant-gouverneur – dont nous notons qu'il est ici prénommé al-Ġarrāḥ et non plus al-Ḥārīṭ – a dilapidé la récolte de dattes et contrevenu aux ordres d'Ibn al-Zubayr. Le second se situe en plein siège. Al-Ġarrāḥ, ou al-Ḥārīṭ, a rallié le camp d'al-Ḥaġġāġ. Ce dernier peut donc ridiculiser son ennemi, en montrant son incompetence. Il souligne surtout que c'est parce qu'il est avare que les gens l'ont déserté. Et comme l'on ne peut attendre de lui rien de bon, son combat est en quelque sorte légitimé.

Les quatre autres exemples sont, si l'on peut dire, tout aussi importants, puisqu'ils sont directement reliés au siège de la Mekke. Ibn al-Zubayr est en effet prêt à rejeter l'aide des Bédouins, avant même qu'ils ne lui aient fait la moindre demande. S'ils ont voulu se mettre à son service, c'est parce qu'ils ont des vues sur les richesses emmagasinées par lui. Il préfère donc céder à son avarice profonde, plutôt que de faire des concessions pour avoir plus de combattants à ses côtés, alors qu'il en a le plus grand besoin. C'est ce qu'il déclare au Bédouin de la troisième anecdote, qu'il ne veut payer, qu'une fois qu'il aura combattu. Or ce dernier n'est mu lui aussi que par la solde qu'il pourrait tirer de son travail de soldat. C'est pourquoi il s'en va, en lui précisant qu'il est prêt à mourir pour gagner de l'argent, mais que cet argent ne doit pas être *nasī'*, comme ce mois que les mécréants considéraient non sacré une année, puis sacré l'année suivante, pour ne pas avoir à combattre. L'allusion est bien entendu faite au verset coranique IX, 37. Le Bédouin a donc peur qu'Ibn al-Zubayr le paie à sa convenance, sous-entendu qu'il oublie plus souvent qu'il ne s'en rappelle.

Le quatrième exemple est encore une variation sur ce même thème. Nous nous retrouvons ici en plein siège. Ce qui implique que les Mekkois ne pouvaient plus compter que sur les ressources disponibles dans leur ville, à savoir celles qui se trouvaient dans les réserves d'Ibn al-Zubayr – « qui étaient remplies de blé, d'orge, de maïs et de dattes », selon un *ḥabar* d'al-Wāqidi³⁹² –, alors que les soldats syriens recevaient des renforts et de la nourriture régulièrement. De nouveau, Ibn al-Zubayr est dominé par son avarice, il préfère que ses soldats soient affamés, plutôt que de leur distribuer de la nourriture, de peur qu'ils ne désertent une fois ses ressources épuisées. Or c'est justement ce qui se passera, bien avant que ces réserves ne soient consommées. L'argument d'Ibn al-Zubayr apparaît ici comme un expédient avec lequel il tente de masquer sa nature profonde, plutôt qu'un jugement pertinent. Car la majorité de ses hommes finiront par le quitter pour cette raison, comme c'est précisé dans le cinquième exemple, où de nouveau le témoignage d'un proche d'Ibn al-Zubayr est

³⁹² *Ansāb*, vol. 7, p. 2845.

censé apporter plus de poids à cet argument. Il s'agit de 'Abdullāh b. Muṭīr al-'Adawī, l'un de ses derniers fidèles, mort lors de la dernière bataille.

4. Bombardement de la Mekke par al-Ḥaḡḡāḡ

Tout comme al-Ṭabarī, al-Balāḍurī considère le second siège et le bombardement de la Mekke par al-Ḥaḡḡāḡ comme une abomination. Cependant, il en présente une narration assez différente : d'abord, il en multiplie les *aḥbār*, alors qu'al-Ṭabarī n'en donne qu'un seul ; ensuite il les relie directement au siège et au bombardement qui eurent lieu moins de dix ans auparavant. Mais avant d'analyser ces *aḥbār*, nous voudrions nous arrêter un moment sur la comparaison entre les deux événements.

a. La comparaison du 2^e siège de la Mekke avec la bataille d'al-Ḥarra et le premier siège

Nous avons vu en effet qu'al-Ṭabarī est plutôt allusif quant au rapprochement du second siège de la Mekke avec celui qui eut lieu sous Yazīd b. Mu'āwiya, et laisse à son lecteur le soin de l'établir. Par contre, al-Balāḍurī ne cesse de faire la comparaison entre les deux événements, aussi bien lorsqu'il rapporte le premier que le second, comme pour en souligner la gravité symbolique et, donc, la responsabilité première d'al-Ḥaḡḡāḡ. Toutefois, les deux auteurs s'accordent pour considérer le premier bombardement dirigé par al-Ḥuṣayn b. Numayr comme le prolongement de la bataille d'al-Ḥarra remportée, pour le compte de Yazīd b. Mu'āwiya, par Muslim b. 'Uqba contre les habitants de Médine, auxquels il fit subir de nombreux dégâts et qu'il humilia en exigeant d'eux qu'ils se reconnaissent comme les esclaves du calife umayyade, sinon il les décapitait.

Les récits respectifs des deux auteurs laissent entendre que Muslim b. 'Uqba et Yazīd b. Mu'āwiya furent punis ici-bas pour leur forfaits au Ḥiḡāz, puisque le premier est mort aussitôt après la bataille d'al-Ḥarra, tandis que le second décéda peu de temps après, pendant le premier siège de la Mekke. Cependant al-Balāḍurī se distingue d'al-Ṭabarī, en rapportant plusieurs anecdotes désignant Muslim b. 'Uqba sous le sobriquet : *Musrif*, autrement dit celui dont les assassinats ont dépassé toute mesure³⁹³.

Déjà dans le chapitre sur le premier siège, évoquant la mort d'al-Munḍir b. al-Zubayr qui selon certains aurait eu lieu lors du premier siège, ou le second selon d'autres, al-Balāḍurī rapporte le *ḥabar* suivant :

وقال لي مصعب بن عبد الله الزبيري: الرواة تدخل من خبر هذا الحصار في هذا، وخبر هذا في هذا³⁹⁴.

³⁹³ *Ansāb*, vol. 5, p. 2196, p. 2197, p. 2198 et p. 2198.

³⁹⁴ *Ansāb*, vol. 5, p. 2202.

Muṣ'ab b. 'Abdullāh al-Zubayrī m'a dit : Les transmetteurs incluent des parties du récit de ce siège [le premier] dans le récit de l'autre, et inversement.

De même, les soldats syriens répétaient lors du second siège les mêmes *rağaz*³⁹⁵ et les mêmes insultes à l'encontre d'Ibn al-Zubayr que lors du premier³⁹⁶. Voici encore un exemple qui montre clairement l'interpénétration des deux événements dans le récit d'al-Balāḍurī :

قالوا: وقاتل ابن مطيع حتى قتل وهو يقول:
أَنَا الَّذِي فَرَزْتُ يَوْمَ الْحَرَّةِ وَالْحُرُّ لَا يَفِرُّ إِلَّا مَرَّةً
فَالْيَوْمَ أُجْزِي فَرَّةً بَكْرَةً³⁹⁷

On raconte que 'Abdullāh b. Muṭī' s'est battu jusqu'à la mort, en répétant :

C'est moi qui ai fui lors de la bataille d'al-Ḥarra // Or l'homme libre ne fuit qu'une seule fois
Aujourd'hui je compense par l'attaque ma fuite passée

'Abdullāh b. Muṭī' al-'Adawī étant l'un des derniers lieutenants d'Ibn al-Zubayr à lui être resté fidèles lors du deuxième siège.

En outre, tandis qu'al-Ṭabarī ne fait pas directement le parallèle entre les orages qui se sont déclenchés à la suite du bombardement de la Ka'ba par les Syriens, et le laisse à l'appréciation du lecteur, al-Balāḍurī rapporte un *ḥabar* qui relie l'un à l'autre :

وحدثني حفص بن عمر، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش والمجالد، عن الشعبي، قال: نصب ابن
نمير المنجنيق على الكعبة، فارتفعت سحابة، فاستدارت على أبي قبيس. ثم رعدت، وأصعقت، فأحرقت
المنجنيق ومن تحتها. فلم يعيدوا الرمي. فقال أعشى همدان:

وَرَمَى الْبَيْتَ بِالْحِجَارَةِ حَتَّى
أَحْرَقَ اللَّهُ مَنْجَنِيْقَ الزُّبَيْرِ

³⁹⁸ يعني الزبير بن خزيمه الخنعمي ، وكان صاحب الرمي مع حصين بن نمير

Ḥafṣ b. 'Umar m'a rapporté ceci, d'après al-Hayṭam b. 'Adī, d'après Ibn 'Ayyāš et al-Muğālīd d'après al-Ša'bī : Al-Ḥuṣayn b. Numayr dressa la catapulte pour bombarder la Ka'ba, alors un nuage s'éleva et enveloppa le mont Abū Qubays, Puis il y eut le tonnerre et la foudre, qui brûla la catapulte et ceux qui se trouvaient autour. Plus personne n'osa recommencer à tirer. Alors A'šā Hamdān a dit :

Il bombarda de pierres l'Enceinte jusqu'à ce que // Dieu brûle la catapulte d'al-Zubayr
C'est-à-dire al-Zubayr b. Ḥuzayma al-Ḥaṭ'amī qui était chargé du bombardement auprès d'al-Ḥuṣayn b. Numayr.

³⁹⁵ *Ansāb*, vol. 5, p. 2203.

³⁹⁶ *Ansāb*, vol. 5, p. 2211.

³⁹⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 2851.

³⁹⁸ *Ansāb*, vol. 5, p. 2204.

Le lien de cause à effet est ici fait entre le bombardement de la Ka‘ba et l’orage qui se déclencha aussitôt, aussi bien dans la partie narrative que dans le vers poétique. Notons en outre la description de la gradation du danger qui commença par un simple nuage et se transforma en bourrasque. Le vers d’A‘šā Hamdān est encore plus explicite quant à la foudre qui tomba sur la catapulte. C’est parce que l’Enceinte sacrée a été bombardée de pierres que Dieu a brûlé la catapulte d’al-Zubayr, qui en avait la charge.

b. Le second bombardement de la Mekke

Revenons maintenant au siège établi par al-Ḥaḡḡāḡ et au bombardement qui s’est ensuivi. Al-Balādurī suit en apparence le même fil narratif qu’al-Ṭabarī. Cependant, comme son récit n’obéit pas à un ordre chronologique aussi rigoureux, il mentionne le siège et le bombardement de la Ka‘ba, dès le départ d’al-Ḥaḡḡāḡ pour al-Ṭā’if, c’est-à-dire bien avant qu’il ne prenne la direction de la Mekke. Ensuite, nous avons six *ahbār* qui rapportent les scènes du bombardement, ainsi que plusieurs exemples poétiques, qui soulignent l’irrespect d’al-Ḥaḡḡāḡ pour la Ka‘ba. En voici quelques exemples :

1- وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن ابن أبي الزناد، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: رأيت حجارة المنجنيق يرمى بها الكعبة، حتى كأنها جيوب النساء. ولقد رميت بكلب، فكفأ قدرا لنا فيها جشيشة. فأخذناه، فوجدناه كثير الشحم. فكان أشد إشباعا لنا من الجشيشة.

2- وقال عوانة: رميت الكعبة، حتى ارتجت، ووهت. فارتفعت سحابة ذات برق ورعد، فسقطت صاعقة على المنجنيق، فأحرقتها، وقتلت من أصحابها اثني عشر رجلا، فذعر أهل الشام من ذلك، وكفوا عن القتال. فقال الحجاج: إنها تهامة، وهي بلاد كثيرة الصواعق. فلا يرو عنكم ما ترون. فإن من قبلكم كانوا إذا قربوا قربانا بعثت نار فأكلته. فيكون ذلك علامة تقبل ذلك القربان، فأني بمنجنيق أخرى وعاود الرمي.

3- المدائني، عن مسلمة، عن أشياخ له، قال: رمى الحجاج البيت، فسقطت على المنجنيق صاعقة في يوم مطير. فقال: لا يرو عنكم فإنها صواعق تهامة.

قال: وجعل أهل الشام يقولون، وهم يرمون:

يَا بَنَ الرُّبَيْرِ طَالَ مَا عَصَيْكََا وَطَالَ مَا عَنَيْتَنَا إِلَيْكََا

لَتُجْزَىَنَّ بِالَّذِي أَنْيَكََا قَضَوْنَ بَسِيفِنَا قَفَيْكََا

وجعلوا يقولون كقولهم في أيام حصار حصين بن نمير:

كَيْفَ تَرَى صَنِيعَ أُمَّ فَرْوَهْ تَقْتُلُهُمْ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَهْ

1- Muḥammad b. Sa'd m'a rapporté d'après al-Wāqidī, d'après Ibn Abī al-Zinād, d'après Hišām b. 'Urwa, que son père a dit : j'ai vu les pierres de la catapulte bombarder la Ka'ba, au point que l'on eut dit les poches des femmes. On lança même un chien, qui renversa la marmite où nous préparions le froment concassé. Nous le ramassâmes et trouvâmes qu'il était bien gras. Il nous fut plus nourrissant que notre froment.

2- 'Awāna a dit : On bombardait la Ka'ba, jusqu'à ce qu'elle trembla et fût fragilisée. Des nuages chargés d'éclair et de tonnerre se levèrent ; un orage tomba sur la catapulte, la brûla et tua douze hommes parmi les préposés à la catapulte. Les Syriens en furent effrayés et cessèrent le combat. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit : Ici c'est Tihāma, région aux orages fréquents. N'en concevez aucune crainte ! Car les anciens, quand ils égorgaient une offrande et que le feu la dévorait, y voyaient le signe que leur offrande a été acceptée. Puis il fit venir une autre catapulte et recommença le bombardement.

3- Al-Madā'inī, d'après Maslama, d'après ses maîtres a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ bombardait l'Enceinte avec des pierres. Alors un orage tomba sur la catapulte par un jour pluvieux. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit à ses hommes : N'en concevez aucune crainte ! Ce sont les orages de Tihāma.

Les Syriens se mirent à déclamer, en bombardant l'Enceinte :

Ô Ibn al-Zubayr, longtemps tu t'es rebellé ! // Longtemps tu nous as préoccupés

Tu seras puni pour ce que tu as fait // Nous frapperons ta nuque avec notre épée

Puis ils se mirent à répéter les propos qu'ils tenaient lors du siège d'al-Ḥuṣayn b. Numayr :

Que dis-tu de l'exploit d'Abū Farwa // qui les tue entre al-Ṣafā et al-Marwā

Parmi les hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ, il y en avait qui étaient déjà avec al-Ḥuṣayn b. Numayr.

Nous retrouvons bien entendu ici les images évoquées par le récit d'al-Ṭabarī. C'est-à-dire, l'orage qui apparaît comme un châtement divin contre les Syriens, qui ont bombardé la Ka'ba. Al-Ḥaḡḡāḡ qui apparaît plein de ressources et remobilise ses troupes. Ceci étant, quelques différences entre les deux auteurs sont à relever :

- Al-Balāḍurī donne plusieurs comptes-rendus relativement courts du bombardement, là où al-Ṭabarī n'en donne qu'un seul assez long.

³⁹⁹ *Ansāb*, vol. 7, pp. 2845-2846.

- Contrairement à al-Ṭabarī, qui parle dans son récit d'un deuxième orage qui a causé des pertes humaines du côté d'Ibn al-Zubayr, les anecdotes d'al-Balāḍurī ne mentionnent que celles subies par l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ.

- La première anecdote a ceci de particulier qu'elle nous donne le point de vue des assiégés. Elle souligne l'irrévérence des Syriens et donc d'al-Ḥaḡḡāḡ pour la Ka'ba, qu'ils ont bombardée avec un chien – dont, soit dit en passant, on ne saura s'il était mort ou vivant. Or on sait la dimension impure qu'il a en islam. En même temps, nous sommes renseignés sur l'état de délabrement où se trouvaient les soldats d'Ibn al-Zubayr, qui en temps normal ne mangeaient que de la purée de froment concassé. Mais qui considèrent l'arrivée de ce chien comme un festin, plus nourrissant que leur pitance habituelle. D'où l'effet comique imprévu qui se dégage de l'anecdote, tout aussi irrévérencieux que le bombardement. D'autant que le narrateur, recourt à une image tout aussi inattendue pour évoquer l'intensité du bombardement, qu'il compare aux poches des femmes, sous-entendant sans doute, que les femmes avaient les poches percées, à cause de leur nature dépensière.

- La troisième anecdote ajoute au comportement insolent des Syriens, par les *raḡaz* qu'ils entonnaient à l'encontre d'Ibn al-Zubayr. Le premier qui s'en prend directement à celui-ci, est intéressant par ses hypercorrections imposées par la rime en *aykā*. Le second est plus outrancier, en désignant les noms des lieux où tombent leurs victimes : al-Ṣafā et al-Marwā. Il s'agit bien entendu de deux lieux tout aussi sacrés, parce qu'ils sont inscrits dans le parcours du pèlerinage. En outre le surnom donné à la catapulte – Umm Farwa – qui désignerait un animal imposant à fourrure, est également le nom de la sœur d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, donc la tante d'Ibn al-Zubayr.

- La deuxième anecdote nous décrit les dégâts subis par la Ka'ba, accentuant de nouveau l'acte sacrilège des assiégeants. D'où la réponse du ciel, qui fut à la mesure d'un tel acte : la catapulte a été brûlée par la foudre, qui tua également les hommes qui en avaient la charge. Si dans d'autres anecdotes nous avons al-Ḥaḡḡāḡ encourageant ses troupes en évoquant les orages de Tihāma et en glorifiant auprès d'eux la question du califat et l'obéissance aux califes⁴⁰⁰, ici il fait appel à la mémoire jahilite, en parlant d'offrande dont la consommation est signe qu'elle a été acceptée. Par qui ? L'acte d'al-Ḥaḡḡāḡ et ses hommes s'apparente-t-il alors à un acte polythéiste ?

Terminons cette section par la réaction d'Ibn 'Umar face aux bombardements :

وكان عبد الملك ينكر رمي البيت في أيام يزيد بن معاوية، ثم أمر بذلك، فكان الناس يتعجبون منه ويقولون خذل في دينه. وحج عبد الله بن عمر في تلك السنة، فأرسل إلى الحجاج أن اتق الله واكف هذه

⁴⁰⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 2846.

الحجارة عن الناس. فإنك في شهر حرام، وبلد حرام. وقد قدمت وفود الله من أقطار الأرض يضربون أبواب الإبل، ويمشون على أقدامهم، ليؤدوا فريضة أو يزدادوا مزداد خير. فإن المنجنيق قد منعهم من الطواف. فكف عن الرمي، حتى قضوا ما يجب عليهم بمكة⁴⁰¹.

'Abd al-Malik désapprouvait le bombardement de l'Enceinte à l'époque de Yazīd b. Mu'āwiya, puis il l'ordonna lui-même. Les gens s'en étonnaient et disaient qu'il avait été abusé dans sa foi. 'Abdullāh b. 'Umar fit le pèlerinage cette année-là et envoya dire à al-Ḥaḡḡāḡ : Crains Dieu, et cesse de bombarder les gens de pierres. Tu es dans un mois sacré et en un lieu sacré. Les délégations de Dieu sont venues de tous les coins de la terre excitant leur chamelles ou à pieds, pour accomplir une obligation ou pour obtenir des mérites supplémentaires. Or la catapulte leur interdit de circumambuler. Alors al-Ḥaḡḡāḡ cessa le bombardement jusqu'à ce que les gens aient accomplis leurs devoirs religieux à la Mekke...

Cette anecdote commence par nous présenter le changement de position de 'Abd al-Malik sur le bombardement. Mais comme pour le dédouaner, il est dit qu'il a été abusé. Par qui ? Fort probablement par al-Ḥaḡḡāḡ qui lui en a fait la proposition. Ensuite nous avons la position du grand ascète, 'Abdullāh b. 'Umar. Sa réaction apparaît comme un *nahy 'an al-munkar*, une condamnation de ce qui est répréhensible. Bien entendu, celui-ci n'a pas pris part au conflit, préférant garder sa neutralité, mais ici il se dresse contre un acte sacrilège, qui ne concerne pas uniquement les Lieux saints, mais surtout les pèlerins, qui constituent des victimes collatérales du conflit.

Ainsi, en ayant proposé à 'Abd al-Malik de bombarder le premier lieu saint de l'islam, en soumettant les habitants de la Mekke à un terrible siège de plusieurs mois, al-Ḥaḡḡāḡ atteint un grand degré de cruauté, doublé d'un acte profanateur, qui est le signe de sa mécréance.

5. La rencontre avec Asmā' bint Abū Bakr

Après sa mort, Ibn al-Zubayr fut décapité. Al-Ḥaḡḡāḡ ordonna qu'on le crucifie à l'envers. Selon une anecdote de 'Awāna, pour ajouter à son humiliation, al-Ḥaḡḡāḡ « attacha à sa dépouille une chatte morte ou une chienne morte. Mais le parfum du musc couvrait l'odeur de l'animal mort »⁴⁰². Selon une autre anecdote, rapportée par Ibn Sa'd, d'après al-Wāqidī :

لما أحس ابن الزبير بالقتل تمسك. وكانت له سجادة كركبة العنز. فلما قتله الحجاج، صلبه على الثنية اليمنى بالحجون. فأرسلت أسماء إليه: قاتلك الله على ماذا صلبته؟ فقال: إني استبقت أنا وهو إلى هذه

⁴⁰¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2843.

⁴⁰² *Ansāb*, vol. 7, p. 2853.

الخشبة، فكانت اللبجة به، فسبقني إليها. فاستأذنته في تكفينه ودفنه، فأبى، ووكل بجثته من يحرسها. وكتب إلى عبد الملك بصلبه إياه. فكتب إليه عبد الملك يلومه على صلبه، ويقول: ألا خليت بينه وبين أمه! فأذن لها الحجاج، فوارته بمقبرة الحجون، وصلى عليه عروة بن الزبير، ويقال غيره⁴⁰³.

Quand il sentit qu'il allait être tué, Ibn al-Zubayr se parfuma au musc. Il avait au front une marque de prière aussi grosse que le genou d'une chèvre. Quand al-Ḥaḡḡāḡ le tua, il le crucifia sur le flanc droit d'al-Ḥaḡūn. Asmā' fit dire à ce dernier : Dieu te fasse périr ! Pourquoi l'as-tu crucifié ? – Nous avons fait la course pour atteindre cette planche, lui répondit-il. C'est lui qui m'y a devancé et qui fut harponné. Elle lui demanda l'autorisation de l'ensevelir et de l'enterrer. Mais il refusa et plaça quelqu'un pour garder la dépouille. Puis il informa 'Abd al-Malik de la crucifixion d'Ibn al-Zubayr. Celui-ci lui répondit, en lui reprochant de l'avoir fait et ajouta : Et si tu le restituais à sa mère ? Al-Ḥaḡḡāḡ autorisa alors sa mère qui le fit enterrer dans le cimetière d'al-Ḥaḡūn. Ce fut 'Urwa qui pria sur lui, ou quelqu'un d'autre, selon des dires.

Le *ḥabar* met en avant trois éléments : d'abord, la volonté d'al-Ḥaḡḡāḡ d'humilier Ibn al-Zubayr ; ensuite son échange indirect avec Asmā' bint Abī Bakr sur la légitimité de ce qu'il a fait ; enfin, l'intervention réconciliatrice de 'Abd al-Malik, également indirecte. Concernant le premier point, al-Balāḡūrī multiplie les exemples sur la volonté de puissance d'al-Ḥaḡḡāḡ, fût-elle, ou plutôt surtout quand elle est, contraire aux préceptes de la religion. Il s'agit ici en l'occurrence de la *muṭla* ou *al-tamīl*, c'est-à-dire aussi bien exposer que mutiler le cadavre d'une personne après l'avoir tuée, acte répréhensible en islam. C'est ce que condamnent les propos du Prophète, même dans le cas des mécréants⁴⁰⁴. Notons ici qu'Ibn al-Zubayr prévoyait déjà qu'il allait être défiguré et s'y était préparé. Pour accentuer la réprobation, ce dernier est présenté comme quelqu'un qui a une énorme marque de prosternation au front : « aussi grosse que le genou d'une chèvre ». En outre, Al-Ḥaḡḡāḡ choisit un endroit très exposé pour crucifier la dépouille étêtée d'Ibn al-Zubayr : c'est une colline toute proche de la grande mosquée. Elle aurait été accrochée longtemps, jusqu'à ce que les chairs partent en lambeaux⁴⁰⁵.

La réponse d'al-Ḥaḡḡāḡ à la requête de la mère à valeur de preuve contre al-Ḥaḡḡāḡ lui-même : puisqu'il lui fait répondre que le seul objectif de la guerre était de savoir lequel des deux

⁴⁰³ *Ansāb*, vol. 7, p. 2853.

⁴⁰⁴ Al-Ṭirmidī, *Sunan*, édition Ibrāhīm 'Aṭwa 'Awaḍ, Ṣarikat maktabat wa-maṭba'at Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1962, vol. 4, pp. 22-23.

Voir également le commentaire du verset XVI, 126 par al-Ṭabarī, dans *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āy al-Qur'ān*, éditon 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Ḥaḡar, Le Caire, 2001, vol. 14, pp. 401-407.

⁴⁰⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 2855.

resterait vivant, non de défendre tel ou tel idéal. Sa réponse sous-entend bien sûr que son adversaire lui aurait fait subir le même traitement.

Enfin, nous avons l'intervention écrite de 'Abd al-Malik, où ce dernier se présente comme un réconciliateur de la communauté, rejetant toute la responsabilité des événements sur le commandant de son armée.

Mais al-Balāduṛī nous donne à lire dans une anecdote indépendante l'échange le plus emblématique entre al-Ḥaḡḡāḡ et Asmā' bint Abī Bakr :

وقال عوانة وغيره: لما قتل الحجاج ابن الزبير وصلبه بعث إلى أمه أسماء بنت أبي بكر ذات النطاقين لتأتيه، فأبت أن تفعل، فبعث إليها لتقبلن أو لأبعثن إليك من يجرك بقرونك فقالت لرسوله: قل لابن أبي رغال: لست أفعل، أو تبعث إلي من يجرنني بقروني. فلبس سبته، وجعل يتوذف في مشيته، حتى دخل عليها، فقال: كيف رأيت ما صنعت بطاغيتك؟ قالت: من عنيت؟ قال: عبد الله، قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه، وأفسد عليك آخرتك. وإن أعجب مما فعلت تعبيرك إياي بالنطاقين. فليت شعري بأي نطاقي عبرتني: أبالذي كنت أحمل به الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو في الغار؟ أم بنطاق الذي تنتطق الحرة بمثله في بيتها؟ أما إنني سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: يكون في ثيف مبير وكذاب. فأما الكذاب، فقد رأيناه. وأما المبير، فأنت هو. فانصرف، وهو يقول: مبير المنافقين! مبير المنافقين! قالت: بل عمودهم!⁴⁰⁶

'Awāna et d'autres ont dit : Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ tua et crucifia Ibn al-Zubayr, il convoqua sa mère Asmā' bint Abū Bakr, Dāt al-niṭāqayn, mais elle refusa de se présenter. Il la convoqua de nouveau en disant : Ou tu te présentes devant moi, ou je t'envoie quelqu'un qui te traînera par tes tresses. – Dis à Abū Riḡāl, répondit-elle, que je n'en ferai rien jusqu'à ce que tu envoies quelqu'un me traîner par les tresses. Al-Ḥaḡḡāḡ mit ses sandales, et partit d'une démarche pressée mais hautaine, jusqu'à pénétrer chez elle et lui dit : Que penses-tu de ce que j'ai fait de ton tyran ? – De qui parles-tu ? – De 'Abdullāh, lui répondit-il. – Je pense que tu lui as gâché sa vie ici-bas, tout comme il t'a gâché celle de l'au-delà. Plus étonnant encore est que tu m'aies insultée, en me traitant de femme aux deux ceintures ! Je me demande laquelle des deux est selon toi insultante : celle avec quoi je portais la nourriture au messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, lorsqu'il était dans la grotte ? Ou celle par laquelle toute femme digne se ceint quant elle est chez elle ? En effet, j'ai entendu le messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, dire : Il y aura dans Ṭaqīf un imposteur et un exterminateur. Pour ce qui est de l'imposteur, nous l'avons connu. Quant à

⁴⁰⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 2854.

l'exterminateur, eh bien, c'est toi. Al-Ḥaḡḡāḡ s'en alla, en répétant : Extermineur des hypocrites ! Extermineur des hypocrites ! – Leur pilier, plutôt, lui rétorqua-t-elle.

Ce *ḥabar*, qui n'est pas là encore rapporté par al-Ṭabarī, mais que l'on retrouve dans de nombreuses sources historiques et littéraires⁴⁰⁷, est une attaque contre al-Ḥaḡḡāḡ qui s'appuie sur un propos du Prophète. Notons d'abord que ce n'est pas Asmā' qui demande à voir al-Ḥaḡḡāḡ pour l'autoriser à enterrer son fils. C'est al-Ḥaḡḡāḡ qui la convoque, mais on ne saura pas pour quelle raison. Est-ce, dans un désir de volonté de puissance gratuit, pour l'humilier comme il avait humilié son fils ? C'est ce que laisserait suggérer la première partie du *ḥabar* où, comme elle a refusé de consentir à son injonction, il la menace de lui « envoyer quelqu'un qui la traînerait par les tresses ».

Ce que l'on peut déduire également d'une telle menace, c'est le mépris de la personne du Prophète, par l'intermédiaire d'Asmā', et ce par l'introduction dès le début du *ḥabar* de son surnom, qui est aussi son titre de gloire : *Dāt al-niṭāqayn*, la « femme aux deux ceintures ». C'est d'ailleurs ce qu'elle lui rappelle quand il se rend chez elle. Or, à aucun moment, al-Ḥaḡḡāḡ ne semble l'avoir désignée par ce surnom. Al-Balāḍurī mentionne dans le récit du conflit que ce sont les soldats syriens qui, pour humilier Ibn al-Zubayr, le traitaient de fils de *Dāt al-niṭāqayn*⁴⁰⁸. En se présentant sous son surnom, et en s'abritant sous l'autorité du Prophète, Asmā' amène al-Ḥaḡḡāḡ sur le terrain où elle peut renverser l'insulte et l'humilier à son tour.

Si la roue a tourné – et nous reprenons ici l'image utilisée par Asmā' elle-même lorsqu'elle se renseignait sur celui qui gagnait lors des affrontements en disant : *li-man kānat al-dawla al-yawm* ?⁴⁰⁹ –, et que la noblesse de la Mekke sera dorénavant rabaissée par un homme de Ṭaqīf, eh bien de même qu'Asmā' s'était montrée intraitable devant son fils lors de leur rencontre ultime, elle le sera devant al-Ḥaḡḡāḡ : en le défiant de lui faire appliquer la menace qu'il lui avait promise, et en l'obligeant à se déplacer lui-même jusqu'à chez elle. Le *ḥabar* nous dit qu'il s'y est rendu *yatawaddaf fi mašyatih*, pour souligner d'une part sa détermination et sa supériorité. En outre, une fois arrivé, il ne demande pas, comme le voudrait la bienséance, lorsqu'un homme doit voir une femme, l'autorisation de la voir, mais *ḥattā dahāla 'alayhā*. Par ces quelques indications, le *ḥabar* installe le personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ du « mauvais côté de la barrière ». S'il a violé la sacralité des lieux saints, en bombardant la Ka'ba, il peut bien entendu s'affranchir des règles de pudeur imposées à tout musulman.

Comme pour se prémunir contre toute attaque de la part d'Asmā', il la devance en traitant son fils de *ṭāḡiyya*. L'ajout du pronom affixe – *ṭāḡiyyatik* – n'a rien d'innocent, puisqu'Ibn al-Zubayr apparaît ici incapable de l'être dans l'absolu. Il n'est que le petit tyran cher à sa mère. Asmā', qui a

⁴⁰⁷ Déjà Ibn Sa'd en propose plusieurs variantes dans la notice de Asmā' bint Abī Bakr. Voir : *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 10, pp. 241-242.

⁴⁰⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 2850.

⁴⁰⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2850.

bien entendu compris l'allusion méprisante à son fils, fait semblant de ne pas la saisir. Al-Ḥaḡḡāḡ est donc obligé de nommer Ibn al-Zubayr et de se laisser de nouveau ramener sur le terrain religieux, où il se fera battre. Puisque le fils est désigné nommément, la mère peut alors prendre sa défense et établir l'opposition entre les deux hommes : l'un n'aurait d'objectif que l'au-delà, a eu la vie gâchée par l'autre, tandis que l'autre, qui ne vise que l'ici-bas, aurait son au-delà gâché, parce que, selon elle, il a commis un crime impardonnable en le tuant.

Pour asséner le coup définitif, Asmā' recourt à un hadith du Prophète, où Il prédisait l'apparition de deux des personnages les plus controversés du premier siècle de l'islam : al-Muḥtār b. Abī 'Ubayd et al-Ḥaḡḡāḡ, tous deux issus de Ṭaqīf⁴¹⁰. Le premier est dépeint comme un imposteur, puisque sous couvert de soutien aux 'Alides contre les Umayyades, il ne visait que ses propres intérêts. Quant au second, al-Ḥaḡḡāḡ, il est le *mubīr*, c'est-à-dire, celui qui causera d'énormes ravages au sein de la communauté musulmane. L'argument d'Asmā' semble inattaquable, puisqu'elle n'a fait que citer un propos du Prophète. Cependant, al-Ḥaḡḡāḡ tentera de répondre, en choisissant la signification la moins négative de l'épithète qu'elle lui a accolée et en la renversant à son profit : il est le destructeur des hypocrites. C'est ce qu'il répète à deux reprises en s'en allant. Mais Asmā' ne lui laissera pas le dernier mot et, puisqu'il sous-entend que son fils était un hypocrite, elle lui retournera l'insulte, en déclarant que c'est lui, al-Ḥaḡḡāḡ, qui est le pilier des hypocrites.

Vaincu par une femme, al-Ḥaḡḡāḡ est avant tout maudit préemptivement par le Prophète, pour les innombrables crimes qu'il allait commettre et donc pour sa tyrannie.

6. La vindicte d'al-Ḥaḡḡāḡ

Al-Balāḍurī rapporte également la désignation par 'Abd al-Malik d'al-Ḥaḡḡāḡ comme gouverneur de l'ensemble du Ḥiḡāz, les humiliations que celui-ci fit subir aux habitants de Médine, parce qu'ils étaient, selon ses dires, « les assassins du commandeur des croyants 'Uṭmān »⁴¹¹, en particulier à certains compagnons du Prophète auxquels il imposa le port d'un sceau de plomb, « comme l'on faisait avec les Protégés »⁴¹².

⁴¹⁰ Dans la version légèrement différente d'al-Tirmidī, rapportée par 'Abdullāh b. 'Umar, il est mentionné que lorsque le Prophète tint ce propos, Asmā' se tenait à la porte. Ce qui n'est pas sans rappeler les règles de bienséance enfreintes par al-Ḥaḡḡāḡ. Voir : al-Tirmidī, *Sunan*, édition Ibrāhīm 'Aṭwa 'Awaḍ, Maktabat wa-maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, le Caire 1962, vol. 5, p. 499.

⁴¹¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2859.

⁴¹² *Ansāb*, vol. 7, p. 2859.

L'auteur évoque également deux cas non rapportés par al-Ṭabarī : 'Urwa, le frère de 'Abdullāh b. al-Zubayr, qu'il poursuivit longtemps de sa vindicte, et 'Abdullāh b. 'Umar qui mourut à cause de la blessure causée par la pointe de la lance d'un soldat syrien.

a. Le cas de 'Abdullāh b. 'Umar

Ainsi lisons-nous dans un *ḥabar* énigmatique :

قالوا: وأخر الحجاج الصلاة يوماً، فقال ابن عمر: إن الشمس لا تنتظرك. ووطيء ابن عمر زج رمح، فكان ذلك سبب موته. فقال الحجاج: من بك؟ قال: أنت قتلتني وأصحابك⁴¹³.

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ retarda un jour la prière, alors Ibn 'Umar lui dit : Le soleil ne t'attend pas. Ibn 'Umar marcha sur la pointe d'une lance, ce fut la cause de sa mort. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Qui t'as fait ça ? – Toi et tes hommes m'avez tué.

Nous reviendrons plus loin sur ces critiques envers al-Ḥaḡḡāḡ dans notre analyse de la notice consacrée par al-Balāḍurī à ce dernier, où nous verrons qu'elles sont plus explicites. Précisons toutefois que ce *ḥabar* est repris lui aussi, dans la notice biographique d'Ibn 'Umar, dans deux autres recensions bien plus détaillées, qui sous-entendent que c'est al-Ḥaḡḡāḡ qui l'a fait tuer sciemment. En voici une⁴¹⁴ :

قال: وبقي عبد الله بن عمر إلى زمن عبد الملك. فيزعمون أن الحجاج دس له رجلاً، فسم زج رمحه، وجعله في طريقه، فطعنه في ظهر قدمه. فدخل عليه الحجاج يعوده، فقال: يا أبا عبد الرحمن، من أصابك؟ قال: أنت أصبتني. قال: لا تقل هذا رحمك الله. قال: حملت السلاح في بلد لم يحمل فيه قبلك. فمات، فصلي عليه عند الردم.⁴¹⁵

Il a dit⁴¹⁶ : Ibn 'Umar vécut jusqu'au règne de 'Abd al-Malik. Certains prétendent qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui envoya un homme qui empoisonna la pointe de sa lance et la plaça sur son chemin, le blessant au talon. Venu lui rendre visite, al-Ḥaḡḡāḡ lui demanda : Ô Abū 'Abd al-Raḥmān, qui t'a blessé ? – C'est toi qui m'as blessé, lui répondit-il. – Ne dis pas cela, Dieu t'aie en Sa miséricorde. – Tu as porté les armes dans un pays où personne ne l'avait fait avant toi. Il mourut et on l'enterra dans al-Radm.

La notice d'Ibn 'Umar qui, fait rare chez al-Balāḍurī, se présente comme une hagiographie, le définit comme un homme aux « grandes vertus, à l'ascétisme exceptionnel. 'Alī voulut lui attribuer

⁴¹³ *Ansāb*, vol. 7, p. 2861.

⁴¹⁴ La seconde, légèrement différente, est due à al-Wāqidī. *Ansāb*, vol. 10, p. 4531.

⁴¹⁵ *Ansāb*, vol. 10, 4531.

⁴¹⁶ Bien que le transmetteur de ce *ḥabar* ne soit pas nommé explicitement, nous pouvons penser de la suite des courts comtes-rendus qui le précèdent qu'il s'agit d'al-Madā'inī.

le gouvernement de la Syrie, mais il refusa. On lui proposa le califat, mais il la rejeta »⁴¹⁷. Ainsi, Ibn ‘Umar est dépeint comme un homme au-dessus de la mêlée. Nous avons vu plus haut qu’il a gardé une position neutre tout au long de ce conflit. Il refusa même de prêter allégeance à Ibn al-Zubayr. Pour autant, il ne se privait pas de critiquer al-Ḥaǧǧāǧ, en particulier parce que ce dernier avait l’habitude de retarder la prière par rapport à son horaire légal. En outre, nous avons vu qu’il a été le seul à oser lui reprocher ses bombardements de la Mekke en plein pèlerinage et à lui demander de les suspendre jusqu’au départ des pèlerins étrangers.

Pour en revenir à la composition de notre *ḥabar*, nous pouvons déjà relever que son narrateur anonyme y évoque trois incidents différents, tous présentés de manière elliptique. Dans le premier, al-Ḥaǧǧāǧ retarde la prière, ce que lui reproche Ibn ‘Umar. Nous ne saurons pas de quelle prière il s’agit. Est-ce celle du vendredi, qui a lieu en milieu de journée ? D’où l’allusion au soleil, dont on peut déduire que la position a dû dépasser le zénith. Dans le second, ce dernier marche sur la pointe d’une lance, ce qui causera sa mort. Ici aussi, il n’est pas dit qu’Ibn ‘Umar en fut blessé, encore moins que la pointe était empoisonnée. Dans le dernier, al-Ḥaǧǧāǧ et ses hommes sont accusés par Ibn ‘Umar d’avoir causé sa mort. Mais c’est au lecteur de remplir les trous du récit. Soit, en considérant qu’al-Ḥaǧǧāǧ a planifié le meurtre d’Ibn ‘Umar, soit parce qu’il a autorisé le port des armes dans la ville sainte.

Reste alors la question : pourquoi al-Ḥaǧǧāǧ aurait-il voulu tuer Ibn ‘Umar, alors que celui-ci ne représentait aucun danger pour lui ou pour le califat ? La seule hypothèse possible serait en ce cas une affaire de jalousie. On pourrait en effet supposer qu’al-Ḥaǧǧāǧ ne voulait pas que qui que ce soit lui fasse de l’ombre. En particulier Ibn ‘Umar, étant donné sa stature morale et religieuse : par sa seule présence, il serait une remise en question de sa légitimité religieuse, en tant qu’imam des lieux saints.

b. Le cas de ‘Urwa b. al-Zubayr

Contrairement à l’exemple de ‘Abdullāh b. ‘Umar, où il est resté laconique, al-Balāḍurī consacre plusieurs *aḥbār*, une fois la bataille ultime terminée, à ‘Urwa b. al-Zubayr, l’un des grands savants du premier siècle de l’hégire⁴¹⁸. Précisons que, dans l’ensemble du récit, ‘Urwa ne semble pas avoir combattu aux côtés de son frère ‘Abdullāh – auquel il suggère dans un court *ḥabar* d’imiter l’exemple d’al-Ḥasan b. ‘Alī et de capituler –, ni qu’il ait rallié le camp d’al-Ḥaǧǧāǧ avant la fin du conflit, bien qu’il soit présenté comme un « ami de ‘Abd al-Malik, auquel il tenait compagnie dans

⁴¹⁷ *Ansāb*, vol. 10, pp. 4530-4531.

⁴¹⁸ Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt*, vol. 7, pp. 177-184.

la mosquée de Médine, lors de sa période d'ascétisme »⁴¹⁹. Pourtant, cinq des neuf anecdotes présentent al-Ḥaḡḡāḡ le poursuivant de sa vindicte :

قالوا: وكتب الحجاج إلى عبد الملك يسأله أن يبعث إليه بعروة بن الزبير - وكان عروة بن الزبير قد شخص إلى عبد الملك حين قتل أخوه - وذكر أن أموال عبد الله عنده. فلما وصل الكتاب إليه، قال للحرسى: خذ بيده. وكان عروة في مجلسه، وقد آمنه. فقال عروة: ما على هذا أتيتك! فقال: لا بد من الحجاج. فنهض عروة، وهو يقول: ليس الذليل من قتلتموه، ولكن الذليل من ملكتموه. فاستحيا عبد الملك، وقال للحرسى: خل عنه. وكتب إلى الحجاج ينهاه عن الكتاب فيه، فكف عنه. وكانت أم عروة أيضاً أسماء.⁴²⁰

Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à 'Abd al-Malik, lui demandant de lui expédier 'Urwa b. al-Zubayr, qui s'était rendu auprès de lui, quand son frère fut tué. Al-Ḥaḡḡāḡ précisait dans sa lettre que 'Urwa avait emporté l'argent de 'Abdullāh. Quand la lettre parvint à 'Abd al-Malik, celui-ci dit au garde : Amène-le ! Alors que 'Urwa était dans son *maḡlis* et avait reçu l'aman. 'Urwa dit au calife : Ce n'est pas pour cela que je suis venu chez toi ! – Il faut te rendre auprès d'al-Ḥaḡḡāḡ, lui rétorqua 'Abd al-Malik. 'Urwa se leva, en répétant : L'abjecte n'est pas celui que vous avez tué, mais celui que vous avez asservi. 'Abd al-Malik eut honte et dit au garde : Relâche-le ! Puis il écrivit à al-Ḥaḡḡāḡ lui interdisant de lui écrire à son propos. Alors il cessa de le faire. Asmā' était aussi la mère de 'Urwa.

Bien qu'al-Ḥaḡḡāḡ soit absent physiquement de ce *ḥabar*, son ombre plane sur lui du début à la fin. Et il s'agit bien entendu d'une ombre terrifiante. 'Urwa a-t-il vraiment emporté l'argent qui était dans les caisses de son frère avant de prendre la fuite ? C'est probable. Ceci étant, l'agencement du récit d'al-Balāḍurī est parfois problématique, en raison de son ordre chronologique assez relâché. Ainsi cinq pages plus loin, nous lisons :

قالوا: ووجد الحجاج في بيت مال ابن الزبير عشرة آلاف ألف درهم، فأخذها⁴²¹.

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ trouva dans les coffres d'Ibn al-Zubayr dix millions de dirham qu'il emporta.

Si l'on tient compte de cette nouvelle information, l'accusation d'al-Ḥaḡḡāḡ apparaît alors comme mensongère. L'objectif qu'il poursuit est alors de punir 'Urwa, parce qu'il est *le frère* de 'Abdullāh b. al-Zubayr, en dépit de sa neutralité dans le conflit et de son amitié avec le calife. C'est ce que suggère la dernière phrase du *ḥabar*, rappelant que 'Urwa, tout comme 'Abdullāh, était le fils d'Asmā' bint Abī Bakr qui, comme nous l'avons vu, fut elle aussi menacée par al-Ḥaḡḡāḡ.

⁴¹⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2857.

⁴²⁰ *Ansāb*, vol. 7, pp. 2854-2855

⁴²¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2862.

Nous pouvons également percevoir dans cette phrase une pique contre ‘Urwa qui, aussitôt après la mort de son frère, s’est rendu auprès de l’assassin de celui-ci et fut humilié par lui, tandis que Muṣ‘ab, qui n’était que le demi-frère de ‘Abdullāh, s’était battu jusqu’à la mort contre ‘Abd al-Malik et avait rejeté son aman. La sentence par laquelle il répond à ‘Abd al-Malik paraît du même coup adressée à lui-même plus qu’à son interlocuteur.

Si cette histoire d’argent emporté par ‘Urwa est évoquée une deuxième fois dans un autre *ḥabar* anonyme, les autres *aḥbār* ne la mentionnent pas. Toutefois, l’attitude de ‘Abd al-Malik demeure problématique. Dans deux anecdotes, l’une rapportée par al-Wāqidī, l’autre par al-Madā’inī, il est encore sur le point de livrer ‘Urwa à al-Ḥaḡḡāḡ – à cause de l’insistance de ce dernier, nous dit al-Madā’inī – avant de se raviser, après la sentence prononcée par ‘Urwa. Faut-il lire dans cette phrase d’al-Madā’inī la grande emprise qu’al-Ḥaḡḡāḡ avait sur le calife umayyade, au point de vouloir sacrifier sa longue amitié avec ‘Urwa ? C’est possible. L’objectif serait alors de le dédouaner de la mort d’Ibn al-Zubayr et de reporter toute la responsabilité sur al-Ḥaḡḡāḡ. Ainsi, dans une autre anecdote d’al-Madā’inī nous apprenons que ‘Abd al-Malik fut très attristé lorsqu’il apprit par ‘Urwa qu’al-Ḥaḡḡāḡ avait crucifié Ibn al-Zubayr et interdit à sa famille de l’enterrer. Il lui écrivit alors, pour lui reprocher la gravité de son acte – *yu‘zimu mā balāghahu min ṣalbiḥ*⁴²² – et lui interdisant de s’en prendre à ‘Urwa. Ainsi, nous pouvons dire que cette suite d’*aḥbār* tend à présenter le nouveau calife de l’ensemble de la communauté musulmane comme un homme qui veut se réconcilier avec ses anciens rivaux. Ainsi, lorsqu’il apprend les mauvais traitements qu’al-Ḥaḡḡāḡ fait subir à Asmā’, il lui écrit pour lui dire :

ويبلغ عبد الملك ما جرى بينه وبين أسماء فكتب إليه: ما لك ولابنة الرجل الصالح؟⁴²³

Ayant appris ce qui s’est passé entre al-Ḥaḡḡāḡ et Asmā’, ‘Abd al-Malik lui écrivit :

Pourquoi t’en prends-tu à la fille du saint homme ?

Al-Ḥaḡḡāḡ qui porte alors toute la responsabilité de ce qui s’est passé, apparaît en outre habité par un désir de représailles inextinguible, qui renvoie à l’un de ses traits le plus mis en avant par les auteurs, al-Balāḡūrī compris, c’est-à-dire son arbitraire. Rappelons-nous qu’il disait vouloir châtier un homme pour la simple raison qu’il porte le même nom qu’un autre qui est coupable – *aḥd al-samī bi-l-samī*.

7. Attaque de la personne du Prophète

Il s’agit là de l’un des traits qui seront le plus mis en avant par les auteurs, pour souligner l’incroyance d’al-Ḥaḡḡāḡ. Nous verrons dans la troisième partie le nombre impressionnant

⁴²² *Ansāb*, vol. 7, p. 2855.

⁴²³ *Ansāb*, vol. 7, p. 2857.

d'anecdotes proposées par al-Balāḍūrī qui abondent en ce sens. Pour le moment, arrêtons-nous à cette anecdote, où il s'en prend directement aux Médinois et tient des propos offensants pour la mémoire du Prophète :

وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي في إسناده، قال: لما خرج الحجاج من المدينة، قال: الحمد لله الذي أخرجني من أم نتن، أهلها أخبث أهل، أغشه لأمير المؤمنين، وأحسده له على نعمته. والله، لولا ما كان يأتيني من كتب أمير المؤمنين فيهم، لجعلتها مثل جوف الحمار. أعواد يعوذون بها، ورمة قد بليت. يقولون منبر رسول الله، وقبر رسول الله. فبلغ جابر بن عبد الله قوله، فقال: إن أمامه ما يسوءه. قد قال فرعون ما قال، ثم أخذه الله بعد أن أنظره⁴²⁴.

Muḥammad b. Sa'd, citant al-Wāqidī avec son *isnād*, m'a rapporté ceci : Au moment de quitter Médine, al-Ḥaḡḡāḡ dit : Je remercie Dieu qui m'a fait sortir de *Umm natn*, dont les habitants sont les plus fourbes et les plus trompeurs pour le commandeur des croyants, et ceux qui le jalourent le plus pour sa fortune. Par Dieu, n'étaient les missives que je recevais de la part du commandeur des croyants à leur sujet, j'aurais rendu cette ville comme le ventre d'un âne. Des bouts de bois auprès desquels ils se rendent et des vieux os ! Et après ils disent : la chaire du Prophète, et la tombe du Prophète. Ḡābir b. 'Abdullāh à qui parvint ce propos dit : Il doit s'attendre à des malheurs dans son avenir. Pharaon avait dit ce qu'il avait dit, mais Dieu l'a emporté après lui avoir accordé un délai.

L'attaque dans cette anecdote ne s'embarrasse plus d'allusions implicites. Elle y est frontale aussi bien contre les Médinois, que contre la mémoire du Prophète. Médine où le Prophète s'est réfugié après avoir quitté la Mekke, n'est plus désignée *Umm al-Qurā* « la Mère des cités », mais *Umm natn* « la Mère des puanteurs ». Les habitants, dont le Prophète avait demandé que l'on prenne le plus grand soin, sont désignés comme les plus fourbes, les plus trompeurs... pour le calife. Ce qui nous renvoie de nouveau à la valeur que ce dernier avait pour le gouverneur. Et c'est justement par respect pour lui qu'il n'a pas voulu détruire Médine avec ses habitants : la rendre aussi vide que le ventre d'un âne.

Commentant le dicton, plus vide que le ventre d'un âne, al-Maydānī propose deux explications :

وأخرب من جوف حمار. قالوا: هو رجل من عاد وجَوْفُه: وإد كان يحله، ذو ماء وشجر. فخرج بنوه يتصيدون، فأصابتهم صاعقة، فأهلكتهم، فكفر، وقال: لا أعبد ربا فعل ذا بني. ثم دعا قومه إلى الكفر، فمن عصاه قتله. فأهلكه الله، وأخرب واديه، فضربت العرب به المثل في الخراب والخلاء، وقالوا: أخرب من جوف الحمار، وأخلى

⁴²⁴ Cette anecdote n'est pas incluse dans la notice, mais est mentionnée dans le chapitre sur le siège de la Mekke par al-Ḥaḡḡāḡ. *Ansāb*, vol. 7, p. 2860.

من جوف حمار. [...] هذا قول هشام الكلبي. وقال غيره : ليس حمار ههنا اسم رجل، بل هو الحمار بعينه، واحتج بقول من يقول أخلى من جوف العَيْر. قال: ومعنى ذلك أن الحمار إذا صيّد، لم ينتفع بشيء مما في جوفه، بل يرمى به، ولا يؤكل. واحتج أيضا بقول من قال: شرّ المال ما لا يزكّي ولا يزكّي. فقال: إنما عنى به الحمار، لأنه لا تجب فيه زكاة، ولا يُذبح فيؤكل⁴²⁵.

Plus ruiné que le cœur d'un âne. On raconte que Ḥimār était un homme de 'Ād. Son *ḡawf* est une vallée où il était installé, où il y avait de l'eau et de la végétation. [Un jour], ses fils étant partis à la chasse, furent frappés par la foudre et périrent, alors il apostasia et dit : Je ne vénérerai pas un dieu qui a fait cela à mes enfants. Puis il invita les membres de sa communauté à apostasier, et tua quiconque refusait de le faire. Dieu le fit périr et ruina sa vallée. Alors les Arabes en ont fait un exemple pour la ruine et le vide. [...] C'est là l'explication de Hišām al-Kalbī. Selon d'autres, Ḥimār n'est pas ici le nom d'un homme, mais désigne l'âne en tant que tel. Leur argument est que lorsqu'on capture un âne, on ne tire aucun profit de ce qu'il y a dans ses entrailles. Il est jeté, sans être mangé. Un autre argument est le propos de ceux qui disent : Il n'y a pire argent que celui pour lequel on ne paie d'impôt et dont on ne tire aucun profit. Selon eux c'est l'âne qui est visé, parce qu'il n'est pas imposable, on ne peut non plus l'égorger et le manger.

Pour en revenir à notre anecdote, comme les Médinois haïssent le calife, al-Ḥaḡḡāḡ aurait détruit leur ville et l'aurait rendue aussi sinistre, aussi inutile que les entrailles d'un âne. Plus, par leur opposition au calife, ils méritaient le pire des châtements, et n'auraient plus à payer la *zakāt*, puisqu'ils seraient considérés comme des non-musulmans. Et c'est d'ailleurs le traitement de non-musulmans qu'al-Ḥaḡḡāḡ fit subir à certains d'entre eux, en leur infligeant d'être marqués au sceau.

Mais c'est la deuxième partie de son discours contre la mémoire du Prophète qui apparaît comme la plus insupportable pour un musulman. Les restes du Prophète seraient comme des reliques inutiles qu'il ne servait à rien de commémorer. L'adoration que les Médinois leur rendaient en fait là aussi des sortes de mécréants vouant un culte à des bouts de bois et à de vieux os. C'est par le mot *rimma* qu'al-Ḥaḡḡāḡ désigne les os du Prophète. Et c'est par le mot *ramīm* de la même racine que les mécréants désignent les os des morts dans le Coran :

وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم⁴²⁶.

Oublieux [l'homme] de sa propre création, il nous lance ce proverbe : « Qui donc fera revivre ces ossements, alors qu'ils sont devenus poussière ? »

⁴²⁵ Al-Maydānī, *Maḡma' al-amāl*, édition Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktaba al-'asriyya, Beyrouth, 2007, vol. 1, p. 391-392.

⁴²⁶ Coran, XXXVI, 78.

Ce rapprochement nous est suggéré par la conclusion du récit. Le verset est la réponse de Dieu à ceux qui nient la résurrection et « qui adoptent des divinités à côté de Dieu »⁴²⁷ N'est-ce pas l'attitude d'al-Ḥaǧǧāǧ, qui a placé le calife umayyade au-dessus du Prophète ? Le récit ne pouvait donc se terminer sur les propos injurieux aussi bien pour le Prophète que pour les Auxiliaires. Il ne fallait pas lui laisser le dernier mot. Celui qui lui répliquera, même indirectement, doit être un homme dont la piété est au-dessus de tout soupçon : le compagnon du Prophète, Ğābir b. 'Abdullāh, qui a été l'une des victimes d'al-Ḥaǧǧāǧ lors de son séjour à Médine. Selon Ğābir, l'attitude défiante d'al-Ḥaǧǧāǧ est comparable à celle de Pharaon. Son prédécesseur, représenté dans le Coran comme l'archétype du tyran et du mécréant, a été châtié par Dieu, après plusieurs mises en gardes. De même, si l'on peut dire, al-Ḥaǧǧāǧ ne perdra rien pour attendre.

8. Conclusion

Comme nous venons de le voir, le récit d'al-Balāḍurī présente de nombreuses différences avec celui d'al-Ṭabarī. La plus importante étant bien entendu qu'il renvoie dos-à-dos al-Ḥaǧǧāǧ et Ibn al-Zubayr, là où l'auteur de l'*Histoire des prophètes et des rois* présente une lecture pro-zubayride très nette. En outre, il semble porter plus d'intérêt aux hommes qu'aux événements, ce qui nous a permis de mettre en évidence son approche dans l'élaboration des traits d'al-Ḥaǧǧāǧ. Ainsi, nous pouvons dès à présent parler de sa violence, de son impiété et de sa volonté de rabaisser les notables de son époque. Si le bombardement de la Ka'ba constitue le centre autour duquel s'organise le récit, nous ne pouvons oublier son attaque de la personne du Prophète.

Pour ce qui est d'Ibn al-Zubayr, nous pouvons dire que sa défaite, selon al-Balāḍurī, relève entièrement de sa propre responsabilité, et n'est que secondairement le fait de la grandeur militaire de son adversaire. Bien entendu, l'auteur de *Ansāb al-ašrāf* rappelle la piété et les prières prolongées d'Ibn al-Zubayr. Mais il donne sur plusieurs pages des dizaines de récits et de vers de poésie qui montrent clairement qu'il n'avait pas la carrure d'un chef d'Etat. C'était un avare dont les réserves étaient remplies de blé et de dattes, pendant que son armée assiégée en était réduite à manger des animaux. Il choisissait mal ses gouverneurs. Il était un piètre stratège militaire. Mais par-dessus tout, ce sont les attaques sur le plan religieux qui sont les plus inattendues, d'autant qu'elles proviennent de deux autorités de l'époque : 'Abdullāh b. 'Abbās et 'Abdullāh b. 'Umar. Ibn al-Zubayr y apparaît comme un faux dévot motivé uniquement par son intérêt pour le pouvoir ici-bas. Ce qui ne le différencie en rien de ses adversaires umayyades.

L'adjonction de nombreux exemples poétiques et d'anecdotes risibles, parfois grivoises, donnent à son écriture une orientation comique très éloignée du scepticisme d'al-Ṭabarī. Nous ne

⁴²⁷ Coran, XXXVI, 74.

pouvons passer sous silence l'étonnement suscité par les nombreuses anecdotes où il attaque Ibn al-Zubayr, où la liberté de ton qu'il a choisie remet bien en question certains présupposés que nous pourrions avoir sur son époque.

Chapitre 2 : L'entrée d'al-Ḥaġġāġ dans al-Kūfa

Contrairement à al-Ṭabarī, qui consacre une séquence narrative indépendante à l'entrée d'al-Ḥaġġāġ dans al-Kūfa, et exactement seize lignes à la révolte d'Ibn al-Ġārūd, al-Balāḍurī présente l'entrée d'al-Kūfa comme une sorte de préambule à cette révolte à laquelle il consacre dix-huit pages, dans un chapitre qu'il intitule :

خبر رستقباد⁴²⁸ في أيام عبد الملك

وولاية الحجاج بن يوسف بن الحكم بن عقيل العراق⁴²⁹

Le récit de Rustaqubād sous le règne de 'Abd al-Malik

et de la désignation d'al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. Aqīl comme gouverneur de l'Iraq

Pour la commodité de notre lecture, nous avons découpé le récit d'al-Balāḍurī, afin de faciliter sa comparaison avec celui d'al-Ṭabarī. Nous n'en considérerons ici que la première partie, jusqu'à la veille de la révolte d'Ibn al-Ġārūd.

Notons, au préalable que, dans ce que nous avons convenu de désigner comme le récit chronologique d'al-Balāḍurī, pour le distinguer des notices biographiques à proprement parler, l'auteur ne donne pas de raison particulière à la désignation d'al-Ḥaġġāġ en tant que gouverneur d'Iraq après le décès de Bišr b. Marwān, frère du calife. Bišr avait pour lieutenant-gouverneur d'al-Bašra son cousin Ḥālid b. 'Abdullāh b. Ḥālid b. Asīd b. Abī al-'Āṣ, tandis que Umayya, le frère de ce dernier, gouvernait Ḥurāsān et Siġistān directement pour le compte de 'Abd al-Malik. Mais, à cause de leur mauvaise gestion du conflit contre les Azraqites, 'Abd al-Malik refuse de les confirmer dans leurs postes, après la mort de Bišr, et nomme al-Ḥaġġāġ à sa place. C'est ce qu'al-Balāḍurī rapporte dans un *ḥabar* de 'Abbās b. Hišām al-Kalbī, d'après Abū Miḥnaf et 'Awāna⁴³⁰, en ouverture de ce chapitre.

⁴²⁸ Ce lieu-dit s'écrit de différentes façons : Rustuqābād, Rustaqābād ou Rustaqubād. Pour une question d'homogénéisation, nous adopterons l'orthographe utilisée par Yāqūt al-Ḥamawī, c'est-à-dire la troisième, in *Mu'ġam al-buldan*, vol. 3, p. 43.

⁴²⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2997.

⁴³⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 2997.

Comme nous pouvons le relever ici, rien ne nous dit pourquoi ‘Abd al-Malik choisit al-Ḥaḡḡāḡ, en particulier, et non quelqu’un d’autre. Il faut en fait retourner à la notice biographique de ‘Abd al-Malik, pour y trouver une raison particulière à cette nomination. Dans cette anecdote, c’est suite à la plainte de Mūsā b. Ṭalḥa, auprès de ‘Abd al-Malik, contre les mauvais traitements et les humiliations qu’al-Ḥaḡḡāḡ a fait subir à la noblesse du Ḥiḡāz et à plusieurs compagnons du Prophète, que le calife aurait décidé de le désigner comme gouverneur de l’Iraq⁴³¹. D’autres raisons sont évoquées encore, surtout dans les anthologies d’*adab*. Nous y reviendrons plus loin.

Considérons maintenant les deux axes que nous avons mis en évidence dans le récit d’al-Ṭabarī : c’est-à-dire d’une part, le discours d’al-Ḥaḡḡāḡ ; de l’autre, ses premières actions en tant que gouverneur.

1. Le discours d’al-Ḥaḡḡāḡ

Tout comme al-Ṭabarī, al-Balāḡūrī propose plusieurs versions de ce discours, dont la teneur est quasi identique. La *ḥutba* commence dans la première version par la poésie, suivie par le texte où se mêlent l’autoglorification d’al-Ḥaḡḡāḡ, ses insultes et ses menaces contre les Kufītes. Dans l’ensemble, les propose sont très proches, mais sont organisés différemment. Par contre, nous avons relevé trois différences :

- al-Balāḡūrī ne présente pas d’explication lexicale aux vers de *raḡaz* ;
- il ne donne pas, non plus, l’anecdote rapportant la lettre de ‘Abd al-Malik aux habitants d’al-Kūfa ;
- en fin, le préambule à la première version du discours et sa conclusion méritent qu’on s’y attarde un peu.

...فقدم الحجاج من الحجاز، وكان واليا عليه. فأقبل حتى دخل الكوفة مثلثما، فقصد إلى المنبر، فصعده.
ثم جلس ساعة لا يتكلم. فقال محمد بن عمير بن عطارذ للهيثم بن الأسود: ما له، ترحه الله، لا يتكلم؟ ما
أعياه وأشناه وأدمه! والله إني لأظن خبره أسوأ من مرآته. ثم أخذ كفا من حصي ليحصبه، فلم يفعل، حتى
قام الحجاج، فحسر نقابه، ثم قال:

أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ النَّتَّايَا مَتَى أَضَعِ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي⁴³²

[...]

فقال محمد بن عمير: لله أبوه، لقد كدنا نقع منه في شر. وجعل الحصا يتناثر من بين أصابعه⁴³³.

⁴³¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2929.

⁴³² *Ansāb*, vol. 7, pp. 2997-2998.

⁴³³ *Ansāb*, vol. 7, p. 2999.

... Puis al-Ḥaḡḡāḡ quitta al-Ḥiḡāz, dont il était gouverneur. Il chemina jusqu'à ce qu'il entra dans al-Kūfa, le visage voilé, et se dirigea vers le minbar [de la mosquée] qu'il monta. Puis il s'assit un bon moment, sans rien dire. Alors Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uṭārid dit à al-Hayṭam b. al-Aswad : Pourquoi ne parle-t-il pas ? Que Dieu l'écrase d'affliction ! Comme il est incapable de parler ! Qu'il est détestable ! Qu'il est laid ! Par Dieu, je pense qu'entendre parler de lui est pire que de le voir. Puis il prit une poignée de gravier pour la lui jeter. Mais il n'en fit rien, jusqu'à ce qu'al-Ḥaḡḡāḡ se leva, retira son *niqāb*, puis dit :

Je suis le fils de l'aube, celui qui monte avec aisance sur les collines. // Dès que je retirerai mon turban, vous me reconnaîtrez.

[...]

Alors Muḥammad b. 'Umayr dit : Loué soit son père ! Nous avons failli subir ses foudres. Puis les graviers commencèrent à tomber d'entre ses doigts.

La mise en scène de l'entrée d'al-Ḥaḡḡāḡ, si elle insiste sur son silence prolongé, que le témoin prend pour une impuissance à parler, ne mentionne pas les points suivants : son entrée à l'improviste, ses compagnons, les montures, la couleur de son turban, le fait qu'on l'ait pris pour un Kharijite et qu'on ait failli l'attaquer, tous éléments visant à semer la peur parmi l'assistance en mettant, en avant son aspect bédouin et guerrier.

En contrepartie, et au niveau de l'agencement, l'anecdote sur Muḥammad b. 'Umayr, qu'al-Ṭabarī place tout entière après le discours, est découpée ici en deux parties : la première, avant le discours, nous donne le nom complet du témoin : il ne s'agit pas de Muḥammad, fils de 'Umayr b. Ḍābi' al-Burḡumī, qui sera mis à mort par al-Ḥaḡḡāḡ, mais de Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uṭārid, l'un des notables d'al-Kūfa, qui sera plus tard humilié et menacé de mort par al-Ḥaḡḡāḡ, et dont il cherchera les faveurs. Cette première partie de l'anecdote est suspendue chez al-Balāḍurī, au moment où Muḥammad b. 'Umayr prend une poignée de gravier pour la jeter sur le nouveau gouverneur. Sa suite, plus explicite que chez al-Ṭabarī est placée, comme chez ce dernier, après la fin du discours. L'opinion de Muḥammad b. 'Umayr a alors changé : il commence par louer al-Ḥaḡḡāḡ – *Li-llāh' abūh!* « Loué soit son père ! » – et reconnaît qu'il aurait commis une erreur et, donc, aurait sans doute subi son châtement, puis les graviers commencent à tomber d'entre ses doigts. Le fait que le narrateur ne dise pas, comme chez al-Ṭabarī, que les graviers se mirent à tomber de sa main, *sans qu'il s'en rende compte*, souligne le fait que les Iraquiens étaient maintenant conscients que les menaces proférées par al-Ḥaḡḡāḡ étaient bien réelles, que le rapport de forces entre les deux parties a été définitivement scellé.

Nous pouvons avancer qu'à ce niveau le découpage auquel procède al-Balāḍurī est donc plus efficace, d'autant qu'aussitôt après la violence d'al-Ḥaḡḡāḡ se précise dans les ordres qu'il commence à donner :

...وقد بلغني رفضكم المهلب، وإقبالكم إلى مصركم عصاة مخالفين. وأقسم بالله لا أجد أحدا بعد الثالثة ممن أخل بمركزه، إلا ضربت عنقه. ثم دعا بالعرفاء، فقال لهم: ألحقوا الناس بالمهلب، وأتوني بكتبه بموافاتهم، ولا أستبطنكم، فأضرب أعناقكم.⁴³⁴

... Il m'est parvenu que vous avez refusé al-Muhallab et que vous êtes rentrés chez vous en tant que déserteurs contrevenants. Je jure par Dieu, si dans trois jours je trouve ici l'un d'entre vous parmi ceux qui ont manqué à leur poste, je lui trancherai le cou. Puis il convoqua les inspecteurs et leur dit : Faites envoyer les hommes auprès d'al-Muhallab, et ramenez-moi ses lettres m'informant de leur arrivée chez lui. Ne tardez pas, sinon, je vous trancherai le cou.

Ainsi, la version donnée par al-Balāḍurī du discours d'al-Ḥaḡḡāḡ étant très proche de celle que nous avons rapportée chez al-Ṭabarī, nous n'insisterons pas de nouveau sur sa violence et sur la terreur qui en conséquence s'est emparée des Kufites. Toutefois, nous notons, pour finir, qu'al-Balāḍurī cite une autre version du discours, due à al-Madā'inī, d'après Suḡaym b. Ḥafṣ, selon laquelle :

كان قدوم الحجاج الكوفة يوم الجمعة. فخطب، ونزل، فصلى، وقرأ: سَبَّأَلْ سَبَّأَلْ بِعِدَابٍ وَاقِعٍ⁴³⁵. وَقَالَ فِي خُطْبَتِهِ...⁴³⁶

Al-Ḥaḡḡāḡ arriva à al-Kūfa un vendredi, il prononça son discours, puis descendit de la chaire, fit la prière et y lut : « Un questionneur a réclamé un châtime inéluctable ». Il dit dans son discours...

La suite de la *ḥutba* reprend les passages menaçants déjà signalés chez al-Ṭabarī. Ceci étant, le début de cette anecdote est intéressant, en ce qu'il donne une image quelque peu différente d'al-Ḥaḡḡāḡ, en soulignant sa piété. Ce qui remet en question le fait qu'il ait commencé sa *ḥutba* directement par la poésie, bien que nous n'ayons pas ici ce début. En revanche, le verset qu'il choisit pendant la prière montre bien le choix soigneux qu'il fait pour terroriser la population. En citant ce verset, il veut se présenter comme l'instrument de la punition divine, donc implacable. Ce seraient donc les Iraquiens qui auraient demandé le châtime... inéluctable.

2. Premières actions d'al-Ḥaḡḡāḡ

⁴³⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3000.

⁴³⁵ Coran, LXX, 1.

⁴³⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3002.

Alors qu'al-Ṭabarī ne mentionne que la mise à mort d'al-Burğumī, comme étant une mise en application de ses menaces, al-Balāḍurī en cite plusieurs. En effet, aussitôt après la première version, il donne le *ḥabar* suivant :

وقال المدائني في إسناده: قدم الحجاج في سنة خمس وسبعين في رجب، فبدأ بالكوفة، فخطب أهلها، وتوعدهم. وأرسل إلى وجوههم، وإلى كثير من العامة، فقال: أخبروني عن الولاة قبلي، ما كانوا يعاقبون به العصاة؟ قالوا: الضرب والحبس. قال: لكني لا أعاقبهم إلا بالسيف. إن المعصية لو ساغت لأهلها، ما قتل عدو، ولا جبي فيء، ولا عز دين. ولو لم يغز المسلمون المشركين، لغزاهم المشركون. وقد أجلتكم ثلاثاً، فمن وجدته بعد ثلاثة من جيش ابن مخنف، فبرئت منه الذمة.

وقال ليزيد بن علاقة السكسكي صاحب شرطه: اجعل سيفك سوطاً، فمن وجدته بعد ثلاثة عاصيا فاقتله.⁴³⁷ Al-Madā'inī dit, dans son *isnād* : Au mois de Rağab 75, al-Ḥağğāğ arriva [en Iraq], en commençant par al-Kūfa. Il prononça son discours devant les gens et les menaça, puis il convoqua leurs notables, et beaucoup de gens parmi la population, et leur demanda : Informez-moi sur les gouverneurs qui m'ont précédé ? De quoi punissaient-ils les déserteurs ? – Les coups et la prison, répondirent-ils. Il leur rétorqua : Quant à moi, la seule punition que j'applique c'est l'épée. Car la désertion, si elle était excusée, nul ennemi ne serait tué, nul impôt ne serait collecté, et la religion n'aurait pas de puissance. Si les musulmans n'attaquaient pas les associationnistes, ceux-ci les attaqueraient. Je vous donne donc un délai de trois jours. Après quoi, tout homme faisant partie de l'armée d'Ibn Miḥnaf que je trouverai ici, sa mort sera licite.

Puis il dit à son chef de police Yazīd b. 'Ulāqa al-Saksakī : Fasse de ton épée un fouet, et tout déserteur que tu trouveras ici après trois jours, tue-le.

L'objectif de ce *ḥabar* est évident : al-Ḥağğāğ s'y place, non seulement en opposition avec les Kufites qu'il menace dans la deuxième partie, s'ils manquent à rejoindre l'armée – non d'al-Mulhallab, comme il est dit par ailleurs, mais d'Ibn Miḥnaf –, mais surtout il veut se distinguer des gouverneurs qui l'ont précédé. Or, de nouveau, cette distinction ne concerne que le côté répressif. Aux coups et à la prison administrés par ceux-ci, il propose la seule punition qui vaille : l'épée. C'est d'ailleurs ce qu'il ordonne à son chef de la police, dans une formule très imagée : *Iğ'al sayfak^a sawf^{an}*. Le fouet doit donc disparaître et être remplacé par l'épée.

Al-Balāḍurī donne par la suite d'autres exemples sur l'application de cette peine extrême, dont la première victime sera bien entendu 'Umayr b. Ḍābi' al-Burğumī, dont il propose deux versions : la première très laconique, due à Abū Miḥnaf, qu'il fait suivre, comme al-Ṭabarī, de l'anecdote de 'Amr b. Sa'īd, présenté comme un inconnu qui demande des nouvelles à un Bédouin

⁴³⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 2999.

de Tamīm. Ce dernier lui rapporte la mise à mort d'al-Burğumī et donne la même description satirique d'al-Ḥağğāğ. Ensuite, nous avons les vers d'Ibn al-Zabīr al-Asadī.

Quant à la deuxième version de la mise à mort d'al-Burğumī, elle nous présente al-Ḥağğāğ sur le point d'accepter que le fils de ce dernier aille à la guerre à la place de son père : « Par Dieu celui-là est mieux pour nous que son père », dit al-Ḥağğāğ, avant que 'Anbasa le mette au courant de ce qu'il avait fait à 'Uṭmān b. 'Affān. De nouveau al-Balāḍurī cite trois vers de la pièce de 'Abdullāh b. al-Zabīr al-Asadī⁴³⁸.

Entre les deux versions, l'auteur mentionne deux anecdotes rapportant des vers de poésie, dont le premier paraît très problématique :

قالوا: وأتني الحجاج بعاص من بني سعد، فقال: أما سمعت جريرا يقول:
إِذَا ظَفَرْتُ يَدَاهُ بِحَبْلِ عَاصٍ رَأَى الْعَاصِي مِنَ الْأَجَلِ اقْتِرَابًا
ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَضَرَبَتْ عُنُقَهُ⁴³⁹.

On présenta à al-Ḥağğāğ un déserteur de la tribu des Banū Sa'd, auquel il dit : n'as-tu pas entendu Ğarīr dire :

Si ses mains s'emparent de la corde d'un déserteur // Celui-ci voit approcher le terme
[de sa vie]

Puis il ordonna qu'on lui tranche le cou.

Cette courte anecdote soulève un problème d'anachronisme. En effet, selon toutes les sources que nous avons consultées, y compris al-Balāḍurī, dans la notice de Ğarīr, la première rencontre entre le poète et le gouverneur d'Iraq n'aurait eu lieu que près d'une décennie plus tard, quand celui-ci a fondé sa ville de Wāsiṭ.

Faut-il penser qu'al-Balāḍurī s'est trompé en procédant de la sorte, alors qu'à plusieurs reprises, lorsqu'il mentionne des événements déjà évoqués dans d'autres chapitres de son livre, il n'oublie pas d'y renvoyer. Ainsi, à propos de l'agression du calife 'Uṭmān par al-Burğumī, que nous venons d'évoquer, l'auteur nous dit : *Wa-qad katbnāh fī maqtal 'Uṭmān* « Nous l'avons écrit dans l'assassinat de 'Uṭmān »⁴⁴⁰.

⁴³⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3003.

⁴³⁹ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3001-3002.

⁴⁴⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3003.

Parmi d'autres exemples qui concernent notre étude, signalons le *ḥabar* sur la supposée mère ou grand-mère d'al-Ḥağğāğ dite *al-Mutamanniyya* « la Désireuse ». Ce *ḥabar* est rapporté plusieurs fois dans le livre, entre autres, *Ansāb*, vol. 7, p. 3099 et vol. 13, p. 5693. Dans la notice d'al-Ḥağğāğ, al-Balāḍurī nous dit : « Nous avons parlé d'elle précédemment. » *Ansāb*, vol. 13, p. 5766.

De même en est-il pour la révolte de Muṭarrif b. al-Mughura b. Šu'ba, lorsque ce dernier prendra contact avec Šabīb. Al-Balāḍurī dira : « Il en fut de lui ce que nous avons rapporté dans notre présent livre. » *Ansāb*, vol. 8, p. 3214.

Ceci étant, l'image poétique évoquée par Ğarīr, bien des années plus tard, dans sa grande expressivité du pouvoir impérial d'al-Ḥaġġāġ ne peut qu'être séduisante. Le déserteur apparaît comme une bête traquée qui se serait échappée avec la corde à la patte ou au cou ; or la corde c'est aussi ce fil qui maintient les humains en vie – *ḥabl al-ḥayāt*. Mais quand al-Ḥaġġāġ s'empare de ce déserteur, celui-ci voit l'approche du *aġal*, qui est aussi bien la mort, et le terme de la vie, que le délai, évoquant celui de trois jours, donné par al-Ḥaġġāġ aux déserteurs. Relevons la note comique introduite par l'auteur qui vient de l'origine tribale du déserteur : il est issu des Banū Sa'd, les fils de la chance.

En outre, avant de narrer le départ d'al-Ḥaġġāġ pour al-Baṣra, l'auteur termine cette séquence par la phrase suivante :

وكان الحجاج أول من ضرب أعناق العصاة.⁴⁴¹

Al-Ḥaġġāġ fut le premier [gouverneur] à décapiter les déserteurs.

Nous suspendons ici notre lecture de ce premier événement que l'on pourrait considérer comme fondateur dans la longue carrière d'al-Ḥaġġāġ, dont l'image de terreur et de violence est maintenant définitivement établie. Al-Balāḍurī, tout comme al-Ṭabarī, en rapportant cette entrée dans al-Kūfa, insiste lui aussi sur la violence du nouveau gouverneur, en utilisant plusieurs exemples quant à ses premières actions dans cette ville. De plus, comme nous le verrons tout au long de cette étude, l'auteur de *Ansāb al-ašraf*, recourt plus volontiers à la poésie pour rehausser ses effets narratifs, ainsi qu'à une note comique, dont nous dirons également ce que nous pensons sur le plan épistémologique de l'auteur.

⁴⁴¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3003.

Chapitre 3 : La révolte de ‘Abdullāh Ibn al-Ġārūd

La notice consacrée par al-Balāḍurī à la révolte dirigée par Ibn al-Ġārūd est intitulée par lui : « Histoire de Rustaqubād au temps de ‘Abd al-Malik et du governorat d’Iraq d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. Abī ‘Aqīl ». Il y inclut aussi bien le récit de la nomination d’al-Ḥaġġāġ comme gouverneur d’Iraq, son arrivée à al-Kūfa et bien entendu la révolte à proprement parler, ainsi que les conséquences qui en ont découlé.

Afin de garder des éléments de comparaison entre al-Ṭabarī et al-Balāḍurī, nous ne traitons ici que de la deuxième partie du chapitre consacré par ce dernier à l’arrivée d’al-Ḥaġġāġ en Iraq, qui est centrée sur la révolte d’Ibn al-Ġārūd. Autrement, nous avons procédé de la même manière dans cette section que pour la révolte d’Ibn al-Zubayr. Nous avons relevé les différences entre al-Balāḍurī et al-Ṭabarī, et essayé de déduire de l’agencement des *ahbār* contenus dans la notice la structure profonde qui en gouverne la composition, en mettant en évidence les traits littéraires les plus marquants et en nous arrêtant sur l’image d’al-Ḥaġġāġ.

Nous y retrouvons ici al-Ḥaġġāġ à al-Baṣra. Il y prononce un discours similaire à celui qu’il a prononcé à al-Kūfa, nommé al-Ḥakam b. Ayyūb al-Ṭaqafī comme lieutenant-gouverneur et, pour l’exemple, tue aussi un homme, un certain Šurayk b. ‘Amr al-Yaškurī, surnommé l’« homme au pansement » – *dū al-Karsaf*, parce qu’il était borgne et cachait son œil avec un morceau de coton⁴⁴² –, dispensé par Bišr, à cause de ses hémorroïdes⁴⁴³. L’effet là encore est immédiat : les soldats déserteurs sortiront en masse. Mais, cette fois-ci, ils sont accompagnés jusqu’à Rustaqubād par al-Ḥaġġāġ qui veut impressionner les Kharijites.

C’est à Rustaqubād, non loin d’al-Kūfa, que débute la révolte de l’armée d’al-Baṣra. Elle semble avoir été déclenchée pour une simple augmentation de la solde des militaires, allouée par Muṣ‘ab, puis confirmée, après sa mort, par Bišr b. Marwān, avec l’aval du calife à Damas, mais rejetée par al-Ḥaġġāġ. Ce sera là la première d’une série de révoltes que le comportement d’al-Ḥaġġāġ aura induite, mais qu’il parviendra par un coup de chance à mater.

⁴⁴² *Ansāb*, vol. 7, p. 3004.

⁴⁴³ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3003-3004. Al-Ṭabarī, ne s’attardant pas sur les événements d’al-Baṣra, ne donne pas le nom de cet homme.

Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'al-Ṭabarī ne consacre qu'une quinzaine de lignes à cette révolte. Dans la section relativement longue qu'il lui a dédiée, al-Balāḍurī en fera une lecture que nous pourrions qualifier de « contrefactuelle » : si le chef de la rébellion avait été à la hauteur de la tâche et avait pris les décisions avec promptitude, peut-être les choses auraient-elles tourné autrement. C'est pourquoi il serait préférable de parler ici d'une simple mutinerie. Nous verrons, d'ailleurs, qu'al-Balāḍurī la considère surtout comme un prélude à la révolte qui secouera l'Iraq et tout l'Est de l'empire musulman, pendant plus de deux ans : celle d'Ibn al-Aš'at.

Au début de son récit, al-Balāḍurī suit un semblant d'ordre chronologique, mais bientôt il s'en défait, pour retourner à une succession de *aḥbār*, anonymes pour une bonne partie, et sans aucune datation. Son objectif est de montrer que les événements auraient pu se terminer autrement, c'est-à-dire par la défaite d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont il souligne lourdement la conduite brutale et arbitraire, avec la bénédiction et les conseils de 'Abd al-Malik. La présence relativement importante de vers satiriques à l'encontre d'al-Ḥaḡḡāḡ confirme cette tendance.

Nous mettrons donc en évidence, dans ce chapitre, comment al-Balāḍurī en faisant d'al-Ḥaḡḡāḡ le protagoniste principal du récit presque tout entier a été le premier à proposer les éléments littéraires qui contribueront à édifier le portrait archétypique du despote. Nous insisterons en particulier sur un long *ḥabar* qui rapporte son comportement humiliant envers le compagnon du Prophète, Anas b. Mālik et sur la réaction violente du calife 'Abd al-Malik qui s'est ensuivie. Nous étudierons également la manière dont il nous donne à lire la possibilité d'une autre histoire, avec les « si ». Ensuite nous verrons qu'il implique 'Abd al-Malik b. Marwān dans toutes les actions d'al-Ḥaḡḡāḡ et, par conséquent, qu'il décharge ce dernier d'une partie de la responsabilité dans celles-ci. Nous montrerons, enfin, pourquoi il semble considérer cette révolte comme un simple prélude de la révolte d'Ibn al-Aš'at.

1. La violence d'al-Ḥaḡḡāḡ : naissance d'un archétype

C'est donc avec al-Balāḍurī que les premiers traits distinctifs du portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ commencent à prendre forme. Rappelons qu'Ibn S'ad ne lui consacre pas d'entrée dans son *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* ; toutefois, il le cite de nombreuses fois pour sa violence et la terreur qu'il a inspirée à de nombreux hommes pieux⁴⁴⁴. C'est cet irrespect de la religion et des symboles religieux musulmans qui nous a été présenté avec son comportement lors du siège de la Mekke, de sa profanation de l'enceinte sacrée de la Ka'ba, bombardée de catapultes, et de son échange avec Asmā' bint Abī Bakr.

⁴⁴⁴ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*. Voir par exemple, pour 'Abd al-Rahmān b. Abī Laylā, vol. 8, pp. 229-233 ; pour Sa'īd b. Ġubayr, vol. 8, pp. 374-385 ; pour Ibrāhīm al-Taymī, vol. 8, pp. 402-403.

Dans la présente section, nous verrons qu'une fois la révolte d'Ibn al-Ġārūd matée, al-Ḥaġġāġ s'en prendra à un autre symbole religieux, en la personne du compagnon et serviteur du Prophète, Anas b. Mālīk. C'est pourquoi al-Balāḍūrī s'y arrête dans un long récit. Mais c'est dans l'importante notice qu'il lui a consacrée qu'il insistera, comme on le verra plus tard, sur l'irréligiosité comme trait distinctif d'al-Ḥaġġāġ.

Aurolé de sa victoire contre Ibn al-Zubayr, al-Ḥaġġāġ est donc nommé en Iraq pour mobiliser les soldats et les obliger à retourner auprès d'al-Muhallab qui combattait les Kharijites. Dès son arrivée, il fait montre de brutalité pour impressionner les Iraquiens, qu'il s'agisse de déserteurs ou de tout autre contrevenant.

Ainsi, juste avant de nous rapporter le récit de son départ pour al-Baṣra, al-Balāḍūrī déclare dans un récit anonyme très court :

وكان الحجاج أول من ضرب أعناق العصاة⁴⁴⁵.

Al-Ḥaġġāġ fut le premier à [faire] trancher le cou des déserteurs.

Le récit d'al-Balāḍūrī consacre une place importante au conflit entre al-Ḥaġġāġ et Ibn al-Ġārūd, mais il ne s'arrête que très brièvement sur la bataille, à proprement parler, qui a opposé leurs deux armées. Toutefois, il semble plus intéressé par d'autres éléments : en particulier, la cruauté et surtout l'arbitraire d'al-Ḥaġġāġ, aussi bien avant qu'après la bataille. Dans le premier cas, l'objectif semble être de faire peur aux Iraquiens ; dans le second, il s'agirait de vengeance. Ce qui est notable, c'est la multiplication des exemples des mauvais traitements subis par les Baṣriens, qu'al-Balāḍūrī parseme de vers de poésie. En voici donc quelques exemples placés par l'auteur avant la bataille :

المدائني قال: كان الحجاج يغذي الناس، إذ أتى قوم من بني سليم برجل فقالوا: هذا عاص فقال: والله ما شهدت عسكرياً قط، ولا أثبت لي اسم قط في ديوان، وإنما نساج، فضرب عنقه. فأمسك الناس عن الطعام. فقال الحجاج: ما لي أراكم قد اصفرت وجوهكم، وخلت أيديكم من قتل رجل واحد؟ كلا، والله، إن الذئب يكنى أبا جعدة، وإنه من لا يزد عن حوضه يهدم.

وخرج الحجاج إلى رستقباد، ومعه أهل الكوفة وأهل البصرة، وبين رستقباد والأهواز ثمانية فراسخ، وبينها وبين المهلب يومئذ ثمانية عشر فرسخاً. وإنما أراد أن يشد ظهره، وظهور أصحابه بمكانه، وأن لا يبرح حتى يهلك الله الخوارج. وبعث بالعراض إلى المهلب برامهرمز. فقال الشاعر:

قل للمهلب قد أنتك معاشر حشروا إليك كحشر أهل البرزخ
طاروا إليك برأس كل طمرة جرداء تحمل كل قرم أبلخ
إني أرى الحجاج يقطع أذرعاً بأكفها ورؤوس قوم تشدخ
أخذ البريء بما جناه غيره إن السعيد هناك من لم يلطخ

⁴⁴⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 3003.

أودى عمير والقتال سبيله قل للعصاة تحرزي أو درخي
 وقال سوار بن المضرب أحد بني ربيعة بن كعب بن سعد، وكان عاصياً:
 أفانلي الحجاج إن لم أزر له دراب وأترك عند هند فؤاديا
 يريد درأجرد

إذا جاوزت قصر المجيزين ناقتي فباست أبي الحجاج لما ثنائيا
 فإن كنت لا يرضيك حتى تردني إلى قطري ما إن إخالك راضيا
 أترجو بنو مروان سمعي وطاعتي ودوني تميم والفلاة أماميا

قال: المجيزون كانوا يحفظون الطريق ويجيزون السابلة، ولهم قصر بسفوان البصرة، يعرف بهم، كانوا ينزلونه⁴⁴⁶.

Selon al-Madā'inī : Al-Ḥaġġāġ avait invité les gens à manger, lorsqu'arrivèrent des hommes de Banū Sulaym avec un homme et dirent : c'est un déserteur. L'homme rétorqua : Par Dieu, je n'ai jamais rien eu à voir avec l'armée, mon nom n'a jamais été inscrit dans un registre. Je suis un simple tisserand. On lui trancha le cou. Alors les gens cessèrent de manger. Et al-Ḥaġġāġ de leur dire : Que vois-je ? Vos visages blêmissent et vos mains sont paralysées, pour la mort d'un seul homme ? Par Dieu, le loup se surnomme Abū Ġa'da. Et celui qui ne protège pas son honneur⁴⁴⁷ se fait détruire.

al-Ḥaġġāġ alla à Rustaqubād, accompagné des hommes d'al-Kūfa et d'al-Bašra. La localité était à huit parasanges d'al-Ahwāz et à dix-huit de l'endroit où se trouvait alors al-Muhallab. Il voulait le soutenir, lui et ses troupes, de là où il était, et ne pas s'en aller jusqu'à ce que Dieu décime les Kharijites. Il envoya les inspecteurs à al-Muhallab. Alors un poète dit :

Dis à al-Muhallab : les foules sont venues à toi // Rassemblées comme au jour de l'Isthme
 Ils se sont envolés vers toi sur le dos de juments // Aux poils ras, portant des hommes arrogants
 Je vois al-Ḥaġġāġ couper des bras et les mains avec // Je vois des têtes se faire fracasser
 L'innocent a été puni pour la faute d'autrui // L'heureux est celui qui n'a pas été accusé
 'Umayr est mort, alors que le combat était sa destinée // Dis aux déserteurs protégez-vous ou soumettez-vous

⁴⁴⁶ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3004-3006

⁴⁴⁷ Littéralement, son bassin, son abreuvoir. Mais, selon al-Anbārī, il s'agit là d'une métaphore pour l'honneur. Voir le commentaire du 55^e vers de la *mu'allaqa* dans le commentaire d'al-Anbārī, *Šarḥ al-qaṣā'id al-sab' al-tiwāl*, édition critique 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dar al Ma'ārif, Le Caire, s. d., p. 285.

Sawwār b. al-Muḍarrib, un membre des Banū Rabī'a b. Ka'b b. Sa'd, qui était déserteur, dit :
Al-Ḥaḡḡāḡ me tuerait-il si je ne me rends pas à // Darāb, en laissant chez Hind mon cœur ?
Il s'agit du diminutif de Darābḡird.

Si ma chamelle dépasse le palais des passeurs // C'est au trou du cul d'al-Ḥaḡḡāḡ
qu'iront mes remerciements

Si seul te contenteras de me ramener pour combattre // Qaṭarī, alors je pense que tu
ne le seras jamais

Les Marwanides espèrent-ils de moi écoute et soumission // Alors que me protègent
Tamīm et que le désert s'étend devant moi

Les passeurs protégeaient la route et aidaient les gens à passer. Ils avaient un palais à
Safwān d'al-Baṣra, qui portait leur nom et où ils résidaient.

Le premier de ces trois *aḥbār* souligne clairement la décision arbitraire d'al-Ḥaḡḡāḡ. Un homme, accusé d'être un déserteur, s'en défend et se présente comme un tisserand dont le nom n'était pas répertorié dans les registres de l'armée. La subtilité de la construction du récit se remarque à deux niveaux : la construction syntaxique du texte et sa mise en scène, dont le rôle est d'accentuer le caractère inique de la décision prise par al-Ḥaḡḡāḡ :

- [Alors] on lui trancha le cou », nous dit le narrateur anonyme. Nous relevons dans ce texte pas moins de cinq coordinations en *fa-* qui dénotent l'occurrence rapide des actions successives. Nul temps de réflexion : al-Ḥaḡḡāḡ n'essaie même pas de s'assurer de la validité ou non de l'accusation portée contre le « tisserand ». Nous sommes ici face à un jugement expéditif, où la parole de l'accusé n'a aucune valeur. Ce qui compte c'est la décision du juge.
- L'absence de vocalisation du verbe *ḍaraba* – et on le verra à de multiples reprises, par la suite, avec d'autres verbes, en particulier *qatala* – entoure le sujet d'ambiguïté. Il est en effet possible de le lire à la voix passive : « *fa-ḍuriba* » ; dans ce cas, celui qui tranche le cou reste anonyme. Mais on peut également le lire à la voix active : « *fa-ḍaraba* », et alors celui qui tranche le cou peut se lire comme étant al-Ḥaḡḡāḡ lui-même.
- Al-Ḥaḡḡāḡ n'a pas d'égard pour ses convives sur lesquels l'effet est immédiat. Il ne semble pas étonné par leur réaction, où l'on peut lire la terreur et la consternation, mais plutôt qu'ils aient réagi ainsi pour la mise à mort d'un seul homme, en montrant leur faiblesse, à travers leurs visages devenus pâles. La question qu'il leur adresse s'avère donc plus qu'une simple interrogation rhétorique, elle dit aussi tout le mépris qu'il leur voue.
- Comment lire alors les deux phrases d'al-Ḥaḡḡāḡ par lesquelles le récit s'achève, et qui sont présentées par lui comme des assertions. S'agit-il d'une justification ? D'une leçon

morale ? La première étant un proverbe, la seconde est le premier hémistiche du 55^e vers de la *mu‘allaqa* de Zuhayr b. Abī Sulmā, célébrée par les critiques arabes anciens pour ses leçons de sagesse. Pour le dicton, voilà ce qu’en dit al-Maydānī :

يقال: إن الجَعْدَةَ الرَّحْلُ، وهي الأنثى من أولاد الضأن، يكنى الذئب بها لأنه يقصدها ويطلبها لضعفها وطيبها، وقيل: الجَعْدَةُ نبت طيب الرائحة ينبت في الربيع ويجفُّ سريعاً، فكذلك الذئب إن شَرُف بالكنية فإنه يغدر سريعاً، ولا يبقى على حالة واحدة، وقيل: يعني أن الذئب وإن كانت كنيته حسنة فإن فعله قبيح [...] يضرب لمن يبرك باللسان ويريد بك العوائل⁴⁴⁸.

Al-Ġa‘da est la *femelle* du mouton. Le loup est surnommé Abū Ġa‘da, parce qu’il l’attaque, en raison de sa faiblesse et de sa chair délicieuse. On dit également qu’il s’agit d’une plante au parfum agréable qui pousse au printemps et se dessèche très vite. De même le loup, bien qu’il s’honore par son surnom, il trahit très vite. Il est très changeant. On dit aussi qu’en dépit de son beau surnom, ses actes sont mauvais [...]. C’est un exemple qu’on donne de celui qui prodigue de belles paroles mais te veut du mal.

Qui des deux serait donc Abū Ġa‘da ? Le tisserand, qui se présente en homme inoffensif, mais dont il faut se méfier de la trahison soudaine, connue comme un attribut des Iraquiens ? Ou bien al-Ḥaġġāġ, qui peut être conciliant, recevoir ces mêmes Iraquiens comme convives, mais dont l’agression peut être tout aussi brutale que celle du loup ? Dans ce cas, le dicton se retourne contre lui : c’est le fait de tuer qui a terrifié ses invités, c’est la preuve de son comportement changeant, de sa trahison rapide, de ses actes abominables. La deuxième citation, extraite de la *mu‘allaqa* de Zuhayr, qu’al-Ḥaġġāġ donne comme une défense de son attitude peut être lue également à son détriment. Car, dans le cas qui se présente, le tisserand n’avait nulle intention belliqueuse ; il ne voulait en aucune manière attaquer l’honneur d’al-Ḥaġġāġ. L’attaque préemptive du gouverneur est donc gratuite et renvoie au deuxième hémistiche du même vers :

وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمَ، وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

Qui ne défend son honneur, armes à la main // Est anéanti, et qui n’opprime les gens se fait par eux opprimer

Nous avons donc là aussi une illustration de l’arbitraire d’al-Ḥaġġāġ qui, voulant impressionner ses convives par son acte, puis par sa rhétorique, en alignant deux exemples de sagesse, se fait renvoyer à l’époque jahilite, non seulement par la référence à Zuhayr – dont, il faut le rappeler ici, le poème est en fait tout sauf une glorification de la guerre –, mais par son acte lui-même. D’où le comique de la situation : voulant défendre son honneur, al-Ḥaġġāġ aggrave son cas, en raison de sa mauvaise utilisation, et des proverbes anonymes et de la poésie. Cet élément

⁴⁴⁸ Al-Maydānī, *Maġma‘ al-amṭāl*, vol. 1, 2^e partie, pp. 8.

comique du récit est renforcé par la référence initiale au nom du poète antéislamique qu'on peut lire dans l'appartenance *tribale* de ceux qui ont ramené le tisserand : Banū Sulaym.

Nous avons déjà relevé dans la première section quelques caractéristiques de la composition chez al-Balāḍurī, qui confèrent à son texte une proximité avec les anthologies d'*adab* : en particulier par la multiplication d'exemples poétiques, les anecdotes comiques, l'utilisation, directement ou par allusion, de la terminologie sexuelle. De plus, leur juxtaposition avec des *aḥbār* en prose, dont le narrateur paraît à prime abord neutre, nous met directement en contact avec l'état d'âme de celui qui les déclame. Ainsi en est-il des deux derniers récits.

C'est le sentiment de terreur qui se dégage du premier, qui commence par évoquer le Jour du jugement, en parlant de *ḥašr* et de *ahl al-barzah*. La peur est telle que les gens rejoignent l'armée d'al-Muhallab en volant. Sinon, ils subiraient le châtement d'al-Ḥaḡḡāḡ : bras coupés – avec les mains, précise le poète ! – et têtes fracassés. Alors qu'au Jour du jugement dernier les êtres humains se présentent avec leurs bonnes et leurs mauvaises actions, en vertu de quoi ils seront jugés, puis orientés vers le Paradis ou l'enfer, pour al-Ḥaḡḡāḡ il n'y a pas de différence, l'innocent est puni pour la faute du coupable, autre évocation d'un verset coranique mais inversée :

أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَأَىٰ أُخْرَىٰ⁴⁴⁹.

Qu'aucune âme ne porte le faux d'une autre.

Seul est sauvé celui qui n'est l'objet d'aucune accusation. Face donc à la toute-puissance du gouverneur d'Iraq, il ne reste plus aux déserteurs qu'à choisir entre chercher un refuge lointain pour se protéger ou de se soumettre. Cette courte pièce rappelle par sa fin celle de 'Abdullāh b. al-Zabīr al-Asadī.

S'ils mettent en avant l'arbitraire et la cruauté d'al-Ḥaḡḡāḡ, ces cinq vers peuvent également être lus comme un éloge de celui-ci. Malheureusement, nous ne sommes pas parvenus à en préciser l'auteur. Ce qui nous a amené à opter pour, c'est ce court récit :

قالوا: وأتى الحجاج بعاص من بني سعد. فقال: أما سمعت جريرا يقول:

إِذْنَا ظَفَفَرْتُمْ يَبْدَاهُ بِبَحْدِ بِلِيلِ عَصِصٍ زَرَأَى الْعَصِصِي مِمَّنِ الْأَلْجَلِيلِ افْقُتْرَابَا⁴⁵⁰

On raconte qu'on présenta à al-Ḥaḡḡāḡ un déserteur appartenant aux Banū Sa'd, auquel il dit : N'as-tu pas entendu Ġarīr déclamer :

Quand ses mains s'emparent de la corde d'un déserteur // Le déserteur voit s'approcher son terme. ?⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Coran, LIII, 38. Voir aussi : Coran, VI, 164 ; XVII, 15 ; XXXV, 18 ; XXXIX, 7.

⁴⁵⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3001.

⁴⁵¹ 244 Ġarīr, *Dīwān*, avec le commentaire de Muḥammad b. Ḥabīb, édition critique de Nu'mān Amīn Muḥammad Taha, Dar al-Ma'ārif, Le Caire, 3^e éd. s. d., tome 1, p. 244.

Si ce vers appartient bien à un long panégyrique de Ġarīr à la gloire d'al-Ḥaġġāġ, le *ḥabar*, tel qu'il est cité par al-Balāḍurī est certainement factice, en raison de son anachronisme. Puisque, selon toute vraisemblance, la rencontre du poète avec le gouverneur d'Iraq sera bien plus tardive, alors qu'elle est présentée ici comme ayant eu lieu dès l'arrivée d'al-Ḥaġġāġ en Iraq. Ainsi demande-t-il rhétoriquement au déserteur s'il n'avait pas entendu le vers de Ġarīr. Rappelons-le encore, ce qui nous importe ici c'est que le vers soit déclamé par al-Ḥaġġāġ lui-même et qu'il s'en glorifie. Dans ce cas la volonté comique du dernier vers du poète anonyme devient transparente, en faisant allusion à 'Umayr (Ibn Ḍābi' al-Burġumī), il indique le sort misérable qui sera celui de tout déserteur de l'armée iraquienne.

Le dernier *ḥabar*, par contre, nous met en contact avec un personnage haut en couleur, présenté par le narrateur anonyme comme un déserteur qui n'a aucune envie de quitter sa bien-aimée et de partir à la guerre contre les Kharijites – ici, les Azraqites, représentés par leur chef, Qaṭarī b. al-Fuġā'a. Sawwār b. al-Muḍarrib est un poète omanais *muḥaḍram*, de la tribu des Tamīm⁴⁵². Lui aussi fait l'éloge de la liberté dans le désert et de la supériorité de sa tribu. C'est en fait pour cette raison qu'il ne veut pas faire la guerre. Il n'en a rien à faire de l'éloge d'al-Ḥaġġāġ qu'il place dans son... c. Mais cette attaque du gouverneur n'aura lieu qu'une fois qu'il sera à une distance suffisamment grande de lui. Auparavant, il devra passer cette zone tampon, où il aura besoin de passeurs. Et c'est là où réside le lien subtil entre ce récit et le précédent : au niveau des passeurs qui permettent aux gens de faire la route en toute sécurité en les protégeant des bandits, tout comme lors du Jour du jugement lorsqu'on passe le *barzaḥ*, cet espace intermédiaire infranchissable entre l'ici-bas et l'au-delà.

Nous avons noté, dans le premier récit, l'utilisation par al-Ḥaġġāġ d'un hémistiche de la *mu'allāqa* de Zuhayr b. Abī Sulmā et comment cette utilisation pouvait se retourner contre lui, en tenant en compte le second hémistiche du même vers. Or, si nous continuons la lecture du même poème, voilà ce que nous disent les deux vers suivants :

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضْرَسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسِمٍ
وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ لُونِ عَرْضِهِ يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشَّنَمَ يُشْتَمُ⁴⁵³

Qui n'agit avec tact dans ses nombreuses affaires // Se fait lacérer par les crocs, se fait écraser

Qui fait du bien pour protéger son honneur // L'épargne, qui ne se protège contre l'insulte se fait insulter

⁴⁵² Hākim Ḥabīb al-Karīfī, *Mu'ġam al-šu'arā' al-ġā hiliyyīn wa-l-muḥaḍramīn*, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beyrouth, 2001, p. 118.

⁴⁵³ Al-Anbārī, *Šarḥ al-qaṣā'id al-sab' al-ṭiwāl*, édition critique 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dar al Ma'ārif, Le Caire, s. d., pp. 286-287.

Ces trois courts récits que nous avons analysés ne montrent-ils pas un gouverneur qui se croit tout-puissant ? Sa brutalité, sa rigidité politique, la précipitation avec laquelle il s'emploie à châtier toute opposition n'ont-elles pas amené les poètes, faute d'autres moyens, à s'en prendre à son honneur ? N'ont-ils pas poussé les auteurs à forger des récits, afin de se venger de lui ne serait-ce que par la plume ?

2. Prélude à la révolte d'Ibn al-Aš'at

C'est à la fin de la notice qu'al-Balādurī donne dans une suite de courts récits, presque tous anonymes, les noms de personnes, parmi les vaincus, qui ont été tuées sur ordre d'al-Ḥaḡḡāḡ. En voici quelques exemples.

قالوا: وأتى الحجاج بدينار صاحب حفرة دينار، وكان هدم قصر الحجاج، فأخذه بينائه. فلما بناه، ضرب عنقه بين شرفتين منه. ويقال: ذبحه بينهما. وقتل زياد بن مقاتل بن مسمع في المعركة. ويقال: قتل مع ابن الأشعث، فبكته أخته، فقالت:

أَلْعَيْنِي جُودِي وَلَا لَأَلَا تَجْمُودِي وَوَبِكِّي زَعِيمَ بَيْنِ

جَجْحَدَرِ

وقتل الحريش بن هلال، ويقال: قتل يوم دير الجمام.

وقتل عبد الله بن رزام، فقالت فيه امرأة:

عَلَى ابْنِ رِرَزَامٍ تَنْبِكِي الْعُيُونُ وَمِمْتَلِ الْحُدْرِيَّشِ الْفَقْتَى الْأَزْهَرِ

وقال بعضهم: قتل أبو رهم بن شقيق بن ثور، والثابت أنه خرج مع ابن الأشعث. فرآه الحجاج في مجلسه، فقال له: أخرجت علي؟ فقال: أتى عفوك على ذنوبنا. فقال لبعض من معه: ضع هذا المنديل في عنقه، وأخرجه، فاضرب عنقه⁴⁵⁴.

On dit qu'al-Ḥaḡḡāḡ fit venir Dīnār, le propriétaire de *Ḥufrat Dīnār*, qui avait détruit le palais d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il l'obligea à le reconstruire, mais quand il en eut fini, il lui trancha le cou entre deux balcons de celui-ci. Et on raconte qu'il l'y égorga. Ziyād b. Muqātil b. Misma' fut également tué, mais on raconte qu'il fut tué avec Ibn al-Aš'at. Sa sœur le pleura et dit :

Ô mes yeux soyez prodigues, ne tarissez point // Pleurez le chef de Banū Ḡaḥḍar

Il tua al-Ḥurayš b. Hilāl, mais on dit qu'il fut tué lors de la bataille de Dayr al-Ḡamāḡīm.

Il tua également 'Abdullāh b. Rizām. Une femme dit :

⁴⁵⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3021.

C'est pour Ibn Rizām que les yeux doivent pleurer // Et pour ceux comparable au beau al-Ḥurayš

On dit qu'il tua Abū Rahm b. Šaqīq b. Ṭawr. Ce qui est certain c'est qu'il prit plutôt part à la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ. Al-Ḥaḡḡāḡ le vit dans son conseil et lui dit : Tu t'es rebellé contre moi ? – Ton pardon pour nos péchés nous est parvenu. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit à l'un de ses hommes : Passe-lui ce turban autour du cou, sors-le et tranche lui la gorge.

Plusieurs éléments sont ici à relever :

- Le laconisme des informations qui donne l'impression qu'il s'agit d'une liste interminable, que l'auteur ne nous en a donné ici qu'un aperçu, d'autant qu'une autre section donnait auparavant à lire des récits plus longs tous concernés par les châtiments qu'ont subis les vaincus de la part d'al-Ḥaḡḡāḡ.
- L'utilisation de la poésie, ici en particulier le thrène, par opposition aux vers satiriques rencontrés dans les pages précédentes. Ces thrènes tous déclamés par des femmes marquent la douleur de la perte et accentuent l'impuissance des victimes face à un pouvoir total, pour ne pas dire totalitaire.
- L'utilisation de la voix passive (*al-mabnī li-l-maḡhūl*) introduit une ambiguïté, qui rend le déchiffrement quasi impossible et contribue à accentuer le caractère violent d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le texte n'étant pas vocalisé, nous ne saurons jamais s'il s'agit de *qatala* ou de *qutīla*. Or, dans le premier cas, c'est-à-dire si la voix est active, c'est al-Ḥaḡḡāḡ qui a donné l'ordre de l'exécution : il est donc le bourreau. Mais si le verbe est lu dans sa forme passive, la mort est la conséquence d'une bataille, la victime aura donc eu sa chance pourrait-on dire pour se défendre.
- Toujours concernant le verbe *qatala*, nous noterons également l'utilisation de la forme elliptique pour l'ordre de tuer. Bien entendu, ce n'est pas al-Ḥaḡḡāḡ qui tue de ses propres mains, c'est l'un de ses hommes de main. Mais tel que c'est exprimé dans les récits, « tuer » et « donner l'ordre de tuer » se confondent dans une même et unique personne : al-Ḥaḡḡāḡ. Autrement dit, ici le *dire* se confond avec le *faire*. N'est-ce pas là l'exemple le plus parlant de la performativité ?
- La mise à mort revêt toutefois différentes formes qui sont plus violentes les unes que les autres. Nous avons vu le verbe *qatala* (que l'on peut lire à la voix active ou passive), mais nous avons aussi : trancher le cou, égorger dans le premier récit. Même si l'on ne voit pas bien ici la différence entre les deux. Mais présenté comme une deuxième variante narrative, nous avons là encore une accentuation de l'action.
- Al-Balāḡurī semble hésiter sur les circonstances de la mort de certaines des personnes dont il donne le nom. Était-ce à la suite de la révolte d'Ibn Ḡārūd ou de celle d'Ibn al-

Aš‘aṭ ? C’est le cas de trois d’entre eux. Chaque fois, il nous présente une variante qui amplifiera ce doute. Mais l’on se posera la question concernant le dernier cas, celui de Abū Rahm b. Šaqīq b. Tawr. Car là al-Balāduṛī intervient personnellement dans le récit, pour nous dire « *wa-l-ṭabt annahu ḥaraḡa ma‘a Ibn al-Aš‘aṭ* ». Pourquoi donc al-Balāduṛī l’a-t-il inclus ici, alors qu’il a consacré une autre section à la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ ? La réponse, nous semble-t-il, est à chercher dans le dernier récit de cette section.

قال ابن الكلبي: دخل البراء بن قبيصة الثقفي على عبد الملك، وكان الحجاج يطلبه لخروجه مع ابن الأشعث فأنشده قوله:

أرى كل جار قد وفى بجواره وجار أمين الله في الأرض يخذل
ويروى: وجار أمير المؤمنين المؤمل.

وفى ابن أبي النمس اليماني بجاره وروح بن زنباع، وجارك يؤكل
وراح الفتى البكري ينفض عطفه وذا ابن عمير آمنة ما يزلزل
فما هكذا كنتم إذا ما أجرتم وما هكذا كانت أمية تفعل
فقال له: صدقت وآمنه، وأمر الحجاج أن يمسه عنه⁴⁵⁵.

Selon Ibn al-Kalbī : al-Barā’ b. Qabīša al-Ṭaqafī entra chez ‘Abd al-Malik, alors qu’il était recherché par al-Ḥaḡḡāḡ pour sa participation à la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ. Il lui déclama :
Je vois chaque voisin tenir promesse, protéger ses proches // Mais les proches du confident de Dieu sont bafoués

On le récite également : les proches du commandeur des croyants espéré.

Ibn Abī al-Nams le yéménite a tenu promesse // Tout comme Rawḥ b. Zinbā’. Mais celui qui demande ta protection est humilié

Le gars bakrite va dispensant sa compassion // Et voici Ibn ‘Umayr paisible, sans le moindre tremblement

Ce n’est pas ainsi que vous étiez, lorsqu’on sollicitait votre protection // Ni comme ça qu’Umayya agissait.

– Tu as dit vrai, lui dit ‘Abd al-Malik, qui lui octroya l’aman, et ordonna à al-Ḥaḡḡāḡ de le laisser tranquille.

Dans ce récit, nous passons finalement à la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ. Le passage s’est fait de manière progressive. C’est la brutalité d’al-Ḥaḡḡāḡ qui a entraîné les différentes révoltes. Reste toutefois que le fait qu’al-Barā’ b. Qabīša, qui était l’un des cousins d’al-Ḥaḡḡāḡ, était recherché par lui, non parce qu’il aurait rejoint la révolte, mais parce qu’il avait fui la bataille.

⁴⁵⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 3022.

3. L'incompétence d'Ibn al-Ġārūd

La dialectisation de l'écriture historiographique, dont nous avons noté la présence tout au long du récit d'al-Ṭabarī, est absente chez al-Balāḍurī. Chez ce dernier, les responsables de la défaite lors de chacune des révoltes sont facilement désignés. Nous avons vu dans la section précédente que la victoire d'al-Ḥaġġāġ n'était pas à attribuer à son courage, mais qu'elle était due pour une large part à l'absence de qualités chez Ibn al-Zubayr. Il en sera de même pour la défaite d'Ibn al-Ġārūd, avec, bien entendu, une différence notable entre les deux mouvements : celui d'Ibn al-Zubayr était un combat pour le califat ; celui d'Ibn al-Ġārūd est un simple soulèvement né d'un différend pour l'augmentation d'une solde refusée par al-Ḥaġġāġ. Autrement dit : il ne s'agissait nullement ici de renverser l'autorité de 'Abd al-Malik, ni de proposer un leadership politique à sa place.

C'est peut-être pour cette raison qu'al-Balāḍurī inclut la révolte dans la même section sur l'arrivée d'al-Ḥaġġāġ en Iraq, comme nous le mentionnons plus haut. Il n'en reste pas moins qu'il offre de nombreux détails sur cette première crise à laquelle al-Ḥaġġāġ devait faire face. Le long récit chronologique du conflit presque entièrement anonyme insiste sur deux éléments :

- Les mauvais calculs, pour ne pas dire l'incompétence du chef de la mutinerie qui n'a pas su prendre les bonnes décisions au bon moment.
- La chance qu'al-Ḥaġġāġ a su saisir au moment où certains lieutenants d'Ibn al-Ġārūd ont fait défection.

Ce sont ces deux points qui nous amènent à poser la question qui domine tout le récit : Que se serait-il passé si Ibn al-Ġārūd avait suivi le conseil d'Ibn al-Qaba'ṭarā ? La question n'est pas dénuée d'intérêt, quand on voit l'importance que lui réserve al-Balāḍurī. Peut-être le visage de l'histoire aurait-il été tout autre, d'autant que le califat Umayyade n'avait pas encore affermi sa prise en main de la province iraquienne, et qu'il ne disposait pas d'une légitimité suffisante, après la mise à mort d'Ibn al-Zubayr et le symbole négatif qu'a été l'attaque de la Ka'ba.

Al-Balāḍurī propose un long récit presque entièrement anonyme décrivant les différentes étapes de la mutinerie. En voici le résumé :

- al-Ḥaġġāġ refuse aux soldats l'augmentation de solde qui avait été accordée par Muṣ'ab, puis maintenue par Biṣr b. Marwān, avec l'aval du calife.
- 'Abdullāh b. al-Ġārūd prend la tête d'une mutinerie largement soutenue par l'armée. Son objectif : expulser al-Ḥaġġāġ hors d'Iraq, mais sans le tuer, et demander à 'Abd al-Malik de le remplacer par un autre gouverneur.
- Une fois les préparatifs terminés, l'attaque contre al-Ḥaġġāġ est lancée. Les insurgés pillent la tente d'al-Ḥaġġāġ, sans toucher à lui, et s'emparent de deux de ses épouses Hind bint al-Nu'mān b. Baṣīr et Umm Salama bint 'Abd al-Raḥmān al-Quraṣī.

- Al-Ḥaḡḡāḡ se retrouve isolé. Il n'est resté avec lui que quelques fidèles de sa cour. Désespéré, ne sachant quelle décision prendre, il demande conseil à deux de ses lieutenants, 'Uṭmān b. Qaṭan et Ziyād b. 'Amr al-'Atakī. Le dernier lui suggère de demander l'aman aux mutins et de rentrer à Damas. Le premier le met en garde contre le déshonneur d'une telle décision et de ses conséquences pour sa future carrière. Il décide donc de rester et de livrer bataille.
- C'est à ce moment-là que les événements prennent un cours inattendu :

ثم إن القوم انصرفوا عَنِ الْحِجَاجِ وَتَرَكَوهُ. وَأَتَاهُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْمَصْرِيِّينَ، فَصَارُوا مَعَهُ، مُسْتَوْحِشِينَ مِنْ مِحَارِبَةِ السُّلْطَانِ وَمُخَالَفَتِهِ. فَجَعَلَ الْغَضْبَانَ بْنِ الْقُبَيْعَثَرِيِّ الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجَارُودِ: تَعْشُ بِالْجَدِيِّ قَبْلَ أَنْ يَتَغَذَى بِكَ. أَمَا تَرَى مِنْ قَدِ أَتَاهُ؟ وَلَنْ أَصْبِحَ لِيَكْثَرَ نَاصِرِهِ وَلِيُضْعَفَ مَدَّتَكُمْ. فَقَالَ: قَدْ قَرِبَ الْمَسَاءُ، وَلَكِنَّا نَعَاجِلُهُ بِالْغَدَاةِ.⁴⁵⁶

Puis les soldats s'en allèrent abandonnant al-Ḥaḡḡāḡ. D'autres craignant de combattre le pouvoir et de s'opposer à lui, le rejoignirent. Alors al-Ġaḍbān b. al-Qaba'ṭarā se mit à dire à 'Abdullāh b. al-Ġārūd : Dîne du chevreau avant qu'il ne déjeune de toi. Ne vois-tu pas ceux qui l'ont rejoint ? Car, si tu attends demain, ses supporters seront plus nombreux et votre durée sera plus courte. – La nuit est proche, dit Ibn al-Ġārūd. Nous l'attaquerons demain très tôt.

Al-Balādurī semble résumer tout l'évènement autour de ce conseil d'Ibn al-Qaba'ṭarā, auquel il donne dans le récit un rôle proleptique. Le lendemain, en effet, d'autres mutins sont venus grossir les rangs d'al-Ḥaḡḡāḡ, et l'issue de la bataille fut celle prédite par Ibn al-Qaba'ṭarā.

فلما رأى الحجاج أنه قد اجتمع إليه عدد يمتنع بمثلته، خرج إليهم، فكتبهم وعبأهم، وجعل لهم حرسا. وتحارس الآخرون أيضا. وتلاحق الناس بالحجاج. فلما أصبح، وطلعت الشمس، نظر، فإذا حوله نحو من ستة آلاف، وذلك الثبت. وقوم يقولون ألف وستمائة. وقال عبد الله بن الجارود لعبيد الله بن زياد بن ظبيان: ما الرأي؟ قال: تركت الرأي أمس، حين قال لك الغضبان تعش بالجدى قبل أن يتغذى بك. وقد ذهب الرأي وبقي الصبر. فدعا ابن الجارود بدرع، فلبسها مقلوبة، فتطير. وحرص الحجاج أصحابه، وقال: لا يهولنكم ما ترون من كثرة عدد عدوكم. فإنه ليس بكم، بحمد الله، قلة ولا ذلة. فشدوا عليهم، يتطايروا تطاير الأجم المنفر. إنهم أخور من اليراع. وإن صدقتموهم الضرب، سألوكم الأمان. فتزاحف القوم، وعلى ميمنة ابن الجارود، الهذيل بن عمران، وعلى ميسرته عبيد الله بن زياد بن ظبيان. وعلى ميمنة الحجاج، قتيبة بن مسلم، ويقال عباد بن الحصين، وعلى ميسرته سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي. وحمل ابن الجارود، وأقدم أصحابه، حتى جاز أصحاب الحجاج. وعطف عليه الحجاج بأصحابه. فاقتتلوا ساعة. ثم

⁴⁵⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3009.

إن سهم غرب جاء يهوي، حتى أصاب عبد الله بن الجارود، وأنه لكالظاهر عَلى الحجاج، فوقع ميتا. ويقال: إنه لما خرج، دخل ديرا قريبا منه، ومعه قوم من الهجريين، فأحرق الدير عليهم. فخرجوا فقتل ابن الجارود والهجريون. ونادى منادي الحجاج بإيمان الناس، إلا الهذيل وعبد الله بن حكيم، وأمر أن لا يتبعوا، وقال الإتياع لهم من سوء الغلبة⁴⁵⁷.

Quand il vit que le nombre de soldats qui l'avaient rejoint était suffisant pour se défendre, al-Ḥaḡḡāḡ les regroupa en unités, les mobilisa et mit à leur tête des gardes, puis sortit à la rencontre des mutins, qui avaient mis des gardes, eux aussi. Les gens le rejoignaient plus nombreux. Le lendemain, dès le lever du soleil, il constata qu'il était entouré de près de six mille combattants. C'est là le chiffre exact. D'autres parlent de mille six-cents. De son côté, 'Abdullāh b. al-Ġārūd dit à 'Ubaydullāh b. Ḍabyān : As-tu un conseil [à me donner] ? – Le conseil, tu l'as raté hier, lui répondit-il, quand al-Ġaḍbān t'avait dit : Dîne du chevreau avant qu'il ne déjeune de toi. Le conseil s'est évaporé, et il ne reste plus que l'obstination. Ibn al-Ġārūd demanda alors un bouclier qu'il mit à l'envers, il y vit un mauvais augure. Al-Ḥaḡḡāḡ encouragea ses troupes en disant : N'ayez pas peur, en voyant vos ennemis si nombreux. Dieu soit loué, vous n'êtes pas moindres ni honteux. Attaquez-les et ils s'éparpillent comme les grenouilles apeu-rées. Ils sont plus faibles que des sauterelles. Si vous les frappez sérieusement, ils vous demanderont l'aman. Les deux armées s'approchèrent l'une de l'autre. A la droite d'Ibn al-Ġārūd, il y avait al-Huḍayl b. 'Imrān, à sa gauche 'Ubaydullāh b. Ḍabyān ; à la droite d'al-Ḥaḡḡāḡ, il y avait Qutayba b. Muslim – mais on dit aussi 'Abbād b. al-Ḥuṣayn – et à sa gauche Sa'īd b. Aslam b. Zur'a al-Kilābī. Ibn al-Ġārūd chargea, ses troupes avancèrent jusqu'à dépasser celles d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui bifurqua avec les siens et ils se sont battus pendant un moment. Mais une flèche perdue frappa 'Abdullāh b. al-Ġārūd, alors qu'il avait apparemment la supériorité sur al-Ḥaḡḡāḡ, et il tomba mort. On raconte également que, lorsqu'il sortit à la bataille, il entra dans un monastère tout proche avec un groupe de la tribu de Ḥaḡar. Le monastère prit feu et quand ils en sortirent, Ibn al-Ġārūd et les hommes de Ḥaḡar furent tués. Le crieur d'al-Ḥaḡḡāḡ offrit l'aman aux soldats sauf à al-Huḍayl et à 'Abdullāh b. Ḥakīm, et interdit qu'on poursuivît les fuyards, en disant : ce serait là une mauvaise victoire.

C'est là, en tout et pour tout, le paragraphe consacré à la bataille, sur les vingt-six pages que compte cette section. Nous avons voulu le traduire dans son intégralité, afin de montrer le peu de

⁴⁵⁷ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3012-3013.

place qu'il occupe dans l'ensemble du récit. Même si la défaite est attribuée à une flèche perdue, le mauvais présage d'Ibn al-Ġārūd nous dit clairement qu'il a mis son bouclier à l'envers. Et c'est cette inversion de la situation que viennent confirmer les propos d'al-Ḥaġġāġ : l'armée séditeuse, en dépit de son nombre est incapable de gagner. Les hommes qui la composent sont des grenouilles peureuses, des sauterelles. Ceux qui avaient rejoint al-Ḥaġġāġ n'en faisaient-ils pas partie ? Le récit nous dit qu'ils l'ont fait par crainte de combattre le pouvoir. La seule possibilité qu'Ibn al-Ġārūd avait de remporter le combat s'est évaporée avec la nuit. D'où la répétition du propos d'Ibn al-Qaba'ṭarā, qui souligne le manque de vision tactique d'Ibn al-Ġārūd, qui lui est rappelé par son lieutenant.

Mais ce dicton⁴⁵⁸ sera répété une *troisième* fois, après la défaite des insurgés, quand al-Ḥaġġāġ s'empara des vaincus, et qu'il commença à les faire défiler devant lui pour décider des châtiments qu'il allait leur infliger.

قالوا: وكان غضبان بن القبعثري محبوبا عند الحجاج. فكلم عكرمة بن ربيعي روح بن زنباع في أمره. فكلم عبد الملك في إيمانه بذلك إلى الحجاج. فدعا به الحجاج، فقال له: قد سمعت يا غضبان، وصفا لوك. قال: القيد والرعدة. ومن يكن ضيف الأمير يسمن. قال: أنت القائل لابن الجارود: تعش بالجددي قبل أن يتغذى بك؟ قال: ما نفعت من قالها ولا ضرت من قيلت له⁴⁵⁹. قال: أتحنبي؟ قال: أو فرق خير من حب؟ قال: ولم لا تحنبي؟ قال: لأنك أخذت مالي ووضعت شرفي. قال: فإن رددت مالك ورفعت قدرك؟ قال: الرضا مع الإحسان، والسخط مع الغضب. قال: لأحملنك على الأدهم. قال: مثل الأمير حمل على الأدهم والكميت. قال: إنه حديد. قال: يكون حديداً خيراً من أن يكون تليداً. فحمل من بين يديه ليطلق من حديدته، فلما استقل به من حملة، قال: الحمد لله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين⁴⁶⁰. فضحك الحجاج⁴⁶¹.

On raconte qu'al-Ġaḍbān b. al-Qaba'ṭarā était emprisonné par al-Ḥaġġāġ. Alors 'Ikrima b. Rabī'a évoqua son cas à Rawḥ b. Zinbā', qui demanda à 'Abd al-Malik d'ordonner à al-Ḥaġġāġ de lui donner l'aman. Ce dernier le fit venir et lui dit : Tu t'es engraisé, ô Ġaḍbān, et tu as pris des couleurs. C'est le lien et la pâture, lui répondit-il. Et celui qui est l'invité du prince s'engraisse. – N'est-ce pas toi qui as dit à Ibn al-Ġārūd : « Dîne du

⁴⁵⁸ Sur ce dicton, voir al-Maydānī, *Maġma' al-amṭāl*, vol. I, 1^{ère} partie, pp. 201.

⁴⁵⁹ Dans la version d'Ibn al-Aḫṭar, suivie par al-Nuwayrī, la réplique d'Ibn al-Qaba'ṭarā semble plus appropriée. C'est cette version dont nous avons donné la traduction :

ما نفعت من من قيلت له ولا ضرت من قيلت فيه.

Voir Ibn al-Aḫṭar, *Al-Kāmil fī al-tārīḫ*, vol 4, édition Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1987, p. 146.

Voir aussi, al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol 21, édition 'Abd al-Maġīd Tarḫīnī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1987, p. 134.

⁴⁶⁰ Coran XLIII, 13.

⁴⁶¹ *Ansāb*, p. 3018.

chevreau avant qu'il ne déjeune de toi » ? – Cela n'a pas profité à celui à qui c'était adressé, ni n'a causé de tort à celui qui en était la cible. – Est-ce que tu m'aimes ? – L'amour en plus de la peur ? – Pourquoi ne m'aimes-tu pas ? Parce que tu as saisi mes biens et rabaissé mon honneur. – Et si je te rendais tes biens et élevais ton statut ? – Dans ce cas oui, le contentement accompagne le bienfait, et l'indignation suit la colère. – Je te porterai sur un cheval noir. – C'est quelqu'un comme le prince que l'on porte sur un cheval noir ou bai. Il est en fer. – et Mieux vaut qu'il soit en fer plutôt que talid. – C'est un cheval de race. – Mieux vaut qu'il soit de race qu'un bâtard. On l'éloigna de lui, pour le libérer de ses chaînes et, quand il fut porté, il dit : Louanges à Dieu, « Qui nous procure ce service, quand nous en serions incapables ». Alors al-Ḥaḡḡāḡ se mit à rire.

La troisième répétition du dicton intervient ici, alors qu'Ibn al-Ġārūd a été tué et crucifié avec ses deux lieutenants. Son incompétence est rappelée également dans cette anecdote comique, tout imagée :

وحدثني المدائني عن سحيم وغيره، قالوا: رأى أبو جابر العبدي، وكان جسيماً، ابن الجارود مصلوباً بين الهذيل وبين حكيم. وكان عبد الله بن الجارود قصيراً، يسمى لقصره بظير العناق، فقال: ليتني كنت بينهما. فقد فضحنا هذا بقصره⁴⁶².

Al-Madā'inī m'a rapporté les propos de Suḡaym et d'autres qui dirent : Abū Ġābir b. al-'Abdī, qui était de taille imposante, vit Ibn al-Ġārūd crucifié entre al-Huḡayl et Ḥakīm. Or 'Abdullāh b. al-Ġārūd était petit, on le surnommait pour cela « Petite vulve ». Il dit : J'aurais souhaité être entre les deux. Celui-ci nous a déshonorés avec sa petite taille.

Le protagoniste Abū Ġābir est un homme de taille imposante, contrairement à Ibn al-Ġārūd, dont la petitesse est même devenue proverbiale, au point qu'on lui a attribué un surnom très imagé : Buḡayr al-'anāq. Or le mot 'anāq⁴⁶³ signifie aussi bien la chèvre, un carnacier plus petit que le tigre, que le malheur et la déception. Ibn Manzūr ajoute aussi qu'« on dit qu'untel est revenu avec un 'anāq, s'il est rentré bredouille ». Quant au mot buḡayr, c'est le diminutif de baḡr : qui signifie aussi bien la vulve que les lèvres du vagin. Al-Balāḡurī se plaît à chaque fois à rapporter des propos contenant des allusions sexuelles, qui provoquent un effet comique. C'est encore le cas ici : l'incongruité vient du rapprochement de deux situations totalement opposées : le drame de la défaite comparé au surnom burlesque du chef de la mutinerie. D'où l'effet déshonorant produit sur Abū Ġābir. Au point qu'il aurait aimé prendre la place d'Ibn al-Ġārūd, et être crucifié à sa place, pour dissimuler la honte qu'il a répandue sur la totalité des insurgés. Et c'est justement ce rapprochement incon-

⁴⁶² *Ansāb*, vol. 7, pp. 3015-3016.

⁴⁶³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, entrée 'A-N-Q, pp. 3133-3137.

gru, qui montre clairement qu'Ibn al-Ġārūd n'était pas digne de prendre la tête de l'insurrection contre al-Ḥaġġāġ.

4. L'humiliation de Anas b. Mālik

A côté des courts récits énumérant les châtiments ordonnés par al-Ḥaġġāġ contre les vaincus de cette mutinerie, al-Balāḍurī propose un long récit anonyme qui décrit dans le détail ses représailles humiliantes à l'encontre du compagnon du Prophète, le Médinois, Anas b. Mālik. Si, dans les autres cas, il s'agissait de violences physiques infligées aux victimes, nous retrouvons ici une violence verbale et symbolique. Et c'est pour cette raison que nous nous attarderons longuement sur ce récit qui nous semble paradigmatique, non seulement pour son style hautement littéraire, mais aussi pour les indices qu'il nous propose concernant l'écriture historique selon al-Balāḍurī.

قالوا: وقتل مع ابن الجارود عبد الله بن أنس بن مالك الأنصاري. وكان شجاعاً شديداً البطش. حمل بخراسان بدرة بفمه، فعبر بها نهراً. فلما بلغ الحجاج خبر مقتله، قال: لا أرى أنسا يعين علي. فلما دخل البصرة، استصفى مال أنس. فأتاه. فلما دخل عليه، قال: لا مرحبا ولا أهلا، إيها يا خبيث. شيخ ضلالة، جوال في الفتن، مرة مع أبي تراب، ومرة مع ابن الزبير، ومرة مع ابن الجارود. أما والله لأجردنك جرد القضيب، ولأعصبنك عصب السلمة، ولأقلعنك قلع الصمغة. فقال أنس: من يعني الأمير؟ قال: إياك، أصم الله صدك. فرجع أنس. فأخبر ولده بما لقيه الحجاج به. فأشاروا عليه بأن يكتب بذلك إلى عبد الملك. فكتب إليه كتاباً، شكاً فيه الحجاج وما صنع به، وما قال له. فأجابه جواباً لطيفاً. وكتب إلى الحجاج: أما بعد، يا ابن أم الحجاج، فإنك عبد طمت بك الأمور، فعلوت فيها حتى عدوت طورك، وتجاوزت قدرك. وأيم الله، يا ابن المستقرمة بعجم الزبيب، لأغمزنك غمزة كبعض غمزات الليوث الثعالب. ولأخبطنك خبطة تود لها أنك رجعت في مخرجك من بطن أمك. أما تذكر حال آبائك بالطائف، حيث كانوا ينقلون الحجارة على ظهورهم، ويحتقرون الآبار بأيديهم في أوديتهم ومناهلهم؟ أم نسيت حال آبائك في اللؤم والدناءة في المروءة والخلق؟ وقد بلغ أمير المؤمنين الذي كان منك إلى أنس بن مالك جرأة وإقداماً. وأظن أنك أردت أن تسبر ما عند أمير المؤمنين في أمره، فتعلم إنكاره ذلك أو إغضاه عنه. فإن سوغك ما كان منك، مضيت عليه قدماً. فعليك لعنة الله من عبد أخفش العينين، أصك الرجلين، ممسوح الجاعرتين. ولولا أن أمير المؤمنين يظن أن الكاتب كثر في الكتاب من الشيخ إلى أمير المؤمنين فيك، لأتاك من يسحبك على ظهرك وبطنك، حتى يأتي بك أنسا، فيحكم فيك. فأكرم أنسا وأهل بيته، واعرف له حقه، وخدمته رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تقصر في شيء من حوائجه. ولا يبلغن أمير المؤمنين عنك خلاف ما تقدم فيه إليك من أمر أنس، وبره وإكرامه، فيبعث إليك من يضرب ظهرك، ويهتك سترك، ويشمت بك عدوك. والقه

في منزله، متصلاً إليه. وليكتب إلى أمير المؤمنين برضاه عنك، إن شاء الله، والسلام. وبعث بالكتابين مع إسماعيل بن عبد الله مولى بني مخزوم. فأتى إسماعيل أنسا بكتاب عبد الملك إليه، فقرأه. ثم أتى الحجاج بالكتاب إليه، فجعل يقرأه، ووجهه يتغير، ويتمعر وجبينه يرشح عرقاً، وهو يقول: يغفر الله لأمر المؤمنين. فما كنت أظنه يبلغ مني هذا كله. ثم قال لإسماعيل: انطلق بنا إلى أنس. قال إسماعيل: قلت: بل يأتيك. قال: فنعم، فأتى أنسا. فأقبلا جميعاً، حتى دخلا على الحجاج. فرحب به الحجاج وأدناه. وقال: يا أبا حمزة، عجلت، يرحمك الله، باللائمة والشكية إلى أمير المؤمنين، قبل أن تعلم كل الذي لك عندي. إن الذي فرط مني إليك عن غير نية، ولا رضا بما قلت. ولكنني أردت أن يعلم أهل العراق، إذ كان من ابنك ما كان، أنني إذا بلغت منك ما بلغت، كنت إليهم بالغلظة والعقوبة أسرع. فقال أنس: ما شكوت حتى بلغ مني الجهد، وحتى زعمت أننا الأشرار، وقد سمانا الله جل وعز الأتصار. وزعمت أننا أهل النفاق، ونحن الذين تبوأوا الدار والإيمان. وسيحكم الله عز وجل بيننا وبينك. فهو أقدر على الغير، لا يشبه الحق عنده الباطل، ولا الصدق الكذب. وزعمت أنك اتخذتني ذريعة وسلما إلي مساءة أهل العراق، باستحلال ما حرم الله عز وجل عليك مني، ولم يكن بي عليك قوة. فوكلتك إلى الله عز وجل، وإلى أمير المؤمنين. فحفظ من حقي ما لم تحفظه. فوالله لو أن النصارى، على كفرهم، رأوا رجلاً خدم المسيح عيسى بن مريم يوماً واحداً، لعرفوا من حقه ما لم تعرفه من حقي، وقد خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين. وبعد، فإن رأينا خيراً، حمدنا الله عز وجل، وأثينا به. وإن رأينا غير ذلك، صبرنا. والله المستعان. فرد الحجاج عليه ما كان قبض من أموالهم⁴⁶⁴.

On raconte que 'Abdullāh b. Anas b. Mālik al-Anṣārī fut tué dans la mutinerie d'Ibn al-Ġārūd. Il était courageux et intrépide ; à Khurāsān, il avait porté un sac entre ses dents en traversant une rivière. Lorsqu'al-Ḥaġġāġ apprit sa mort, il dit : Je ne vois pas [son père] Anas se liguier contre moi. Mais quand il rentra à al-Baṣra, il confisqua les biens d'Anas. Celui-ci vint le voir et quand il entra, al-Ḥaġġāġ lui dit : Tu n'as ni mon bonjour, ni mon souhait de bienvenue, ô malin, shaykh de l'égarément, qui se balade dans les révoltes : une fois avec Abū Turāb [Alī b. Abī Ṭālib], une fois avec Ibn al-Zubayr, et une fois avec Ibn al-Ġārūd. Par Dieu, je te dépouillerai comme on dépouille l'écorce d'une branche, je t'écraserai comme on écrase al-salama, je t'extirperai comme on extirpe la sève de l'arbre⁴⁶⁵. – De qui le prince parle-t-il ?, lui demanda Anas. – de toi, que Dieu te

⁴⁶⁴ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3019-3021.

⁴⁶⁵ A noter que les exemples donnés par le *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manẓūr sont justement ces expressions-là que l'on retrouve dans le discours d'al-Ḥaġġāġ lorsqu'il arriva à al-Kūfa, Voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, aux entrées suivantes : *Ġ-R-D*, vol. 1, pp. 587-590 ; *A-Ṣ-B*, vol. 4, pp. 2963-2967 ; *S-M-Ġ*, vol. 4, pp. 2498-2499. *Al-salama* est un arbre épineux.

frappe de surdité. Anas partit et informa ses fils de ce qu’il subit de la part d’al-Ḥaġġāġ. Ils lui conseillèrent d’écrire une être à Abd al-Malik pour l’en informer. Il écrivit donc cette lettre où il se plaignait d’al-Ḥaġġāġ et de ce qu’il lui avait fait subir.   Abd al-Malik lui répondit par un courrier réconfortant et écrivit à al-Ḥaġġāġ :

Cela dit, à fils de la mère d’al-Ḥaġġāġ, tu es un esclave qui a dépassé ses limites ; la situation t’a mis en avant tu t’en es servi pour t’élever au point de dépasser tes limites et transgresser ton statut. Par Dieu, à fils de celle qui utilise les grains de raisin sec pour se rétrécir [le vagin]⁴⁶⁶, je te d cocherai de ces coups de patte à la manière des lions avec les renards et te frapperai avec une violence telle que tu souhaiterais retourner au ventre de ta mère par l’endroit même où tu en es sorti. Ne te rappelles-tu pas la situation de tes ancêtres à al-T ’if quand ils transportaient les pierres sur leurs dos et creusaient de leurs mains des puits dans leurs vallées et leurs abreuvoirs ? Aurais-tu oublié l’état d’infamie de tes ancêtres, qui étaient dépourvus de magnanimité et de bonne conduite. Le commandeur des croyants vient d’apprendre l’outrance et l’extrémité avec lesquelles tu as traité Anas b. M lik. Il semble que tu as voulu sonder le commandeur des croyants, quant à son sentiment sur ce que tu as fait, afin de savoir s’il le réprouve ou ferme les yeux dessus. S’il avalise ce que tu as fait, tu iras encore plus loin. Que la malédiction de Dieu soit sur toi,   esclave aux yeux encrout s⁴⁶⁷, aux jambes arquées et aux fesses effacées. N’était que le commandeur des croyants pensait que l’auteur de la lettre a exagéré quelque peu les propos de l’auguste vieillard à ton sujet, il aurait envoyé quelqu’un qui te tra nerait sur le dos et sur le ventre pour te présenter devant Anas qui te jugerait comme il l’entendrait. Alors comporte-toi avec générosité à l’égard d’Anas et des siens, reconnais-lui son droit et le temps qu’il a passé au service du Prophète, sur Lui la prière et la paix de Dieu. Ne le prive d’aucun de ses besoins. Que le commandeur des croyants n’apprenne pas que tu as agi en opposition avec ses recommandations, au dévouement à la largesse qu’il t’a ordonnés le concernant. Sinon, il enverrait quelqu’un qui te frapperait sur le dos, profanerait ton intimité et t’humilierait devant tes ennemis. Va le voir chez lui, en faisant repentance. Et qu’il écrive ensuite au commandeur des croyants qu’il est enfin satisfait, par la volonté de Dieu. Paix.

⁴⁶⁶ Ibn Manz r, entrée *F-R-M*, vol. 5, pp. 3404-3405.

⁴⁶⁷ Ici encore la missive envoyée par à Abd al-Malik à al-Ḥaġġāġ est donnée en exemple par le *Lis n*.

‘Abd al-Malik envoya les deux lettres avec Ismā‘īl b. ‘Abdullāh⁴⁶⁸, le mawlā de Banū Maḥzūm, qui alla d’abord donner sa lettre à Anas qui la lut. Ensuite il alla chez al-Ḥaḡḡāḡ avec la lettre qui lui était destinée. Pendant que celui-ci la lisait, son visage se mit à changer de couleur, se congestionna et son front transpira à grosses gouttes. Il répétait : Dieu pardonne au commandeur des croyants. Je n’ai jamais pensé qu’il en arriverait à cette extrémité avec moi. Puis il dit à Ismā‘īl : Allons voir Anas. – C’est lui qui viendra te voir, lui répondis-je, raconte Ismā‘īl. – Très bien, dit al-Ḥaḡḡāḡ. Ismā‘īl alla chercher Anas et tous deux entrèrent auprès d’al-Ḥaḡḡāḡ qui accueillit dignement Anas, le fit asseoir près de lui et lui dit : Ô Abū Ḥamza, Dieu t’ait en Sa miséricorde, tu t’es précipité dans tes reproches et à te plaindre auprès du commandeur des croyants, avant de savoir vraiment ce que je pensais de toi. Ce que je t’ai fait par maladresse, n’était ni planifié ni un assentiment de ce que j’ai dit. Mais j’ai voulu que les gens d’Iraq sachent que, ton fils ayant agi comme il a agi, si je me comportais avec toi avec excès, je serais plus prompt à les punir, eux, avec virulence. – Je ne me suis plaint que lorsque je me suis senti acculé, répondit Anas et lorsque tu as prétendu que nous étions les malveillants, alors que Dieu, glorifié soit-Il, nous a nommés [nous les Médinois] les auxiliaires du Prophète. Tu as prétendu aussi que nous étions des gens fourbes, alors que nous étions ceux qui dès avant eux avaient site dans le territoire et dans la foi⁴⁶⁹. Dieu, glorifié soit-Il jugera de ce qu’il en est entre nous et toi. Car Lui seul est capable de juger les changeants⁴⁷⁰. Pour Lui il n’y a nulle confusion entre le Vrai et le faux⁴⁷¹, ni entre la vérité et le mensonge. Et tu as prétendu que tu m’as utilisé comme prétexte et escalier pour agresser les Iraquiens, en t’autorisant ce que Dieu, glorifié soit-Il, t’a interdit à mon encontre, alors que j’étais impuissant devant toi. Je m’en suis remis te concernant à Dieu au commandeur des croyants qui a garanti de mes droits ce que tu n’as pas garanti. Car, Par Dieu, si les chrétiens, en dépit de leur incroyance, avaient rencontré homme qui a servi un seul jour le Messie Jésus fils de Marie, ils lui auraient reconnu plus de droits que tu ne m’as reconnu, alors que j’ai servi pendant dix années le messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu. En conclusion, si nous voyons quelque bien [de ta part], nous remercierons Dieu glorifié

⁴⁶⁸ Dans la variante de ce récit, chez Ibn ‘Abd Rabbih, Ismā‘īl est présenté comme un ami d’al-Ḥaḡḡāḡ. Nous y reviendrons plus loin.

⁴⁶⁹ Coran XIV-9.

⁴⁷⁰ al-ḡyar : changeant, mais aussi coups du destin.

⁴⁷¹ Coran II-42.

soit-II. Mais si nous voyons autre chose que cela, nous nous réfugierons dans la patience. C'est auprès de Dieu que nous rechercherons l'aide. Alors al-Ḥaḡḡāḡ lui rendit les biens qu'il lui avait confisqués.

Le récit (47 lignes) se compose de quatre parties littérairement très équilibrées, que l'on pourrait résumer ainsi :

- Humiliation de Anas, confiscation de ses biens et sa plainte à 'Abd al-Malik (10 lignes).
- Lettres de 'Abd al-Malik : l'une réconfortante à Anas, l'autre incendiaire à al-Ḥaḡḡāḡ (17 lignes).
- L'émissaire du calife évite à al-Ḥaḡḡāḡ une humiliation plus grande. Il s'excusera à Anas, mais c'est ce dernier qui viendra chez lui (5 lignes).
- Al-Ḥaḡḡāḡ s'excuse, se justifie et rend à Anas ses biens confisqués. Celui-ci accepte ses excuses, tout en restant circonspect (15 lignes).

L'équilibre des différentes parties indique leur importance : ce sont la 2^e et la 4^e séquences qui requièrent le plus de place dans le récit. Notons dès à présent que ce *ḥabar* est un récit dans l'acception narratologique moderne, c'est-à-dire qu'il a un début, un milieu et une fin, qu'il rapporte le processus d'une transformation : Anas est rétabli dans ses droits, non seulement symboliques, mais matérielles, puisque ses biens saisis lui sont rendus ; al-Ḥaḡḡāḡ qui se considérait au dessus de tout pouvoir est ramené à son statut d'infériorité face à 'Abd al-Malik. D'où la prédominance de la 2^e et de la 4^e partie.

Ce n'est qu'à la troisième partie du récit que le narrateur, qui semblait extradiégétique, apparaît comme étant Ismā'īl b. 'Abdullāh, l'émissaire du calife. « C'est lui qui viendra te voir, lui répondis-je, raconte Ismā'īl ». Toutefois, celui-ci apparaît comme un narrateur omniscient, puisqu'il nous rapporte le changement de l'état d'al-Ḥaḡḡāḡ pendant la lecture de la lettre, pour dramatiser la narration.

Or Ismā'īl b. 'Abdullāh n'est autre que l'un des secrétaires du calife. Ce qui explique peut-être la composition équilibrée et hautement littéraire du texte, mais surtout l'importance de l'écrit, de l'acte d'écrire et lui donne une valeur performative. En ce sens, la lettre de 'Abd al-Malik apparaît comme une vengeance, un châtement symbolique, face à l'homme qui se considérait tout-puissant, ou se croyait tel : al-Ḥaḡḡāḡ, mais que les mots, le *kitāb* de 'Abd al-Malik, l'acte d'écrire permet d'humilier, plus bas que terre.

Par ailleurs, l'auteur se plaît à multiplier les échos internes entre les différentes parties de son récit d'un côté, et avec les autres parties de l'ensemble de la séquence ou avec des récits bien plus anciens de l'autre, comme nous le montrerons plus bas. Et c'est là qu'intervient l'agencement d'al-Balāḍurī.

La première partie du récit qui sert à contextualiser la lettre de ‘Abd al-Malik à al-Ḥaǧǧāǧ, montre également comment ce dernier humilie le compagnon du Prophète, en insistant sur la décision arbitraire qu’il a prise à son encontre, pour une « faute » que son fils a commise, et non pas lui. Non seulement en lui confisquant ses biens, mais en le désignant comme un vieillard dont la seule occupation est de participer à toutes les rébellions contre le pouvoir légal. Or, les *aḥbār* conservés de cette période, ne présentent à aucun moment Anas comme faisant partie des rébellions citées par al-Ḥaǧǧāǧ. Rien dans les récits décrivant la révolte d’Ibn al-Zubayr n’indique qu’il y ait pris part. Bien au contraire, comme le signale al-Ṭabarī, une fois qu’il a gagné la bataille contre Ibn al-Zubayr, al-Ḥaǧǧāǧ quittera la Mekke pour Médine, où il humiliera les compagnons du Prophète, en les marquant d’un sceau de plomb, équivalent à celui dont on marquait les non musulmans⁴⁷². Quant à sa position sur le conflit entre ‘Ali, nommé péjorativement Abū Turāb, et Mu‘āwiyya, elle semble plus ambiguë qu’al-Ḥaǧǧāǧ ne le laisse entendre, elle était plutôt critique. La référence au « shaykh » de l’égarement qui se ballade dans les « *fitan* », par la proximité entre ces deux mots confère à Anas un aspect satanique : Satan est souvent décrit comme un shaykh... C’est lui l’instigateur de la *fitna*, de la confusion entre les musulmans.

Si l’on admet que les vaincus de la mutinerie d’Ibn al-Ǧārūd méritaient d’être châtiés par al-Ḥaǧǧāǧ, parce qu’ils se sont soulevés contre lui, la seule faute d’Anas est d’être le père de son fils, ‘Abdullāh. Or celui-ci ayant été tué dans la bataille, c’est le père qui devra payer pour le fils. Nous retrouvons là l’un des traits qui caractérisera al-Ḥaǧǧāǧ et, par la suite tous les tyrans, leur propension aux jugements arbitraires, dictés par le désir de vengeance. Il s’agit là d’un comportement défini comme contraire à l’éthique islamique, et ce en s’appuyant sur le verset coranique déjà évoqué plus haut, cité cinq fois dans le Coran : *la-taziru waziratum*.

Le châtement promis par al-Ḥaǧǧāǧ à Anas est en fait lui aussi une reprise, mots pour mots, de sa célèbre *ḥutba* aux Iraquiens déserteurs⁴⁷³. Les termes bédouins dont se sert al-Ḥaǧǧāǧ pour les terroriser sont devenus des exemples de rhétorique cités par les dictionnaires et les recueils de dictons⁴⁷⁴. Leur violence ne vient pas seulement de leurs sonorités, mais surtout de la chosification à laquelle la victime est promise : un bout de bois, dont on dépouille l’écorce, que l’on serre, puisqu’elle est récalcitrante pour en faire tomber les feuilles et dont on extirpe la sève. La punition qui marque par sa gradation les différentes étapes de la torture se termine par l’extirpation de la sève, de la vie.

⁴⁷² Sur le marquage au sceau, voir Chase Robinson, “Neck-Sealing in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 48, No. 3 (2005), pp.401-441.

⁴⁷³ Voir plus loin l’analyse de ce discours.

⁴⁷⁴ Voir également Al-Maydānī, *Maǧma‘ al-amṭāl*, vol. 2, pp. 85-86.

A l'impuissance et à la terreur ressenties par Anas, répondront les lettres de 'Abd al-Malik : l'une adressée à Anas, décrite comme réconfortante, mais dont ne saurons rien⁴⁷⁵. L'autre comminatoire au gouverneur d'Iraq donnée avec un grand luxe de détails et qui constitue l'élément central du récit. L'objectif de cette dernière est en principe de rétablir les droits de Anas et de garantir sa sécurité face à al-Ḥaḡḡāḡ. Mais son intention satirique ne laisse aucun doute. Au point que lorsqu'il l'aura lue, ce dernier s'étonnera, avec consternation, de l'extrémité des propos du calife à son encontre.

La lettre vise par son ton satirique à rétablir les hiérarchies. Le calife n'y parle jamais à la première personne. Il est inaccessible, présent uniquement à la troisième personne, par le terme de « commandeur des croyants ». S'il y a une complicité entre le calife et son gouverneur, comme nous en avons parlé auparavant, ce dernier se doit de bien garder les limites qui lui sont imposées. D'autant que, d'autre part, la plainte d'Anas est également un signe concret du rapport de force entre le calife et ses opposants. Maintenant, c'est *vers lui* qu'ils se réfugient des exactions des autres. Il n'en est plus le protagoniste. C'est cet édifice fragile qu'al-Ḥaḡḡāḡ risque de mettre en péril, ce pourquoi il mérite sanction.

Les premières lignes donnent le ton de l'ensemble de la missive. Al-Ḥaḡḡāḡ interpellé comme étant le fils de sa mère a « dépassé les bornes ». Il s'agira donc de rétablir les « vérités », de protéger l'édifice qu'al-Ḥaḡḡāḡ menace de faire écrouler.

Or l'identification d'al-Ḥaḡḡāḡ à sa mère laisse entendre ses origines douteuses. D'autant que cette mère est présentée comme une femme qui utilise les grains de raisin sec pour se rétrécir le vagin. Plus loin, évoquant à deux reprises les ancêtres d'al-Ḥaḡḡāḡ, 'Abd al-Malik parle de ses pères « Ābā'ik » ; cette multiplicité de géniteurs ne fait qu'accentuer son illégitimité. L'allusion à la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ englobe en fait toutes les femmes de sa tribu, celle de Ṭaqīf. Voici en effet ce que nous en dit Ibn Manzūr sous l'entrée *F-R-M*. Il y rapporte un extrait de la lettre de 'Abd al-Malik à al-Ḥaḡḡāḡ. Puis, pour expliquer le mot *mustafirma*, il ajoute ceci :

وكتب عبد الملك بن مروان إلى الحجاج، لما شكاه منه أنس بن مالك: يا بن المستقرمة بعجم الزبيب. وهو مما يستقرم به. يريد أنها تعالج به فرجها، ليضيق ويستحصف. وقيل: إنما كتب إليه بذلك، لأن في نساء ثقيف سعة، فهن يفعلن ذلك يستضعن به. وفي الحديث: أن الحسين بن علي، عليهما السلام، قال لرجل: عليك بفرام أمك. سئل عنه ثعلب، فقال: كانت أمه ثقيفة. وفي أحراح نساء ثقيف سعة. ولذلك يعالجن بالزبيب وغيره.

Lorsque Anas s'est plaint d'al-Ḥaḡḡāḡ à 'Abd al-Malik b. Marwān, celui-ci écrivit à son gouverneur en ces termes : « Ô fils de la *mustafirma* avec les grains de raisin sec pour se rétrécir [le vagin] ». C'est ce qu'on utilise pour le rétrécir. Il lui signifia qu'elle en

⁴⁷⁵ Ibn 'Abd Rabbih en propose le contenu, mais qui est bref, en comparaison avec la lettre adressée à al-Ḥaḡḡāḡ.

utilisait pour le rétrécir et le raffermir. Car les femmes de Ṭaqīf avaient une largeur (du vagin). Elles font donc cela afin de le rétrécir. Dans un récit, on raconte qu'al-Ḥusayn b. 'Alī – sur eux deux la paix – a dit un à homme : Va-t'en voir l'*ifrām* de ta mère. Interrogé à ce sujet, Ṭa'lab, a répondu : La mère de cet homme était ṭaqafite. Or les femmes de Ṭaqīf avaient le vagin large. C'est pourquoi elles le traitaient avec du raisin sec et d'autres choses.

Le propos d'al-Ḥusayn vient ici confirmer celui de 'Abd al-Malik et le généralise à l'ensemble des femmes d'al-Ṭā'if : celles-ci sont de mœurs légères. Notons, dans la notice qu'Ibn Manzūr utilise l'inaccompli au lieu de parler au passé – *fa-hunna yaf'alna* « elles s'en servent » –, qui accentue un peu plus la généralisation, en en faisant une donnée atemporelle qui leur est consubstantielle. Or Sumayya, la mère de Ziyād b. Abīh n'était-elle pas elle aussi d'al-Ṭā'if ? N'était-il pas désigné par ce père inconnu, avant qu'Abū Sufyān ne reconnaisse sa paternité et que, plus tard, son fils Mu'āwiya ne le reconnaisse lui aussi comme son frère ? Si le moindre doute persiste quant aux intentions du calife, sa menace est on ne peut plus claire : le coup qu'il lui assénerait serait d'une violence « telle que tu souhaiterais retourner au ventre de ta mère par le conduit même où tu en es sorti », qui n'est autre que... cet organe que sa mère essaie de rétrécir.

Mais les références sexuelles ne se limitent pas à la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le verbe *gamaza* par lequel 'Abd al-Malik menace son gouverneur, en même temps qu'il le déshumanise et le place dans une position faible, a aussi des connotations sexuelles⁴⁷⁶ : c'est aussi le fait de palper le dos d'une brebis ou d'une chamelle, afin de s'assurer si elle est prête à être couverte ou pas⁴⁷⁷.

D'autre part, al-Ḥaḡḡāḡ ne brillerait pas par une extraction noble qui lui aurait permis d'accéder au poste qu'il occupe aujourd'hui. Ses ancêtres, loin d'être des notables, des *ašrāf*, pour reprendre le terme d'al-Balāḡurī⁴⁷⁸, n'étaient que de pauvres forçats, des ouvriers à l'extraction vile, dépourvus de la moindre qualité. Notons ici l'utilisation du verbe *sabara* « sonder », qui renvoie ironiquement à la première tâche du puisatier.

Un peu plus loin, s'attaquant aux difformités d'al-Ḥaḡḡāḡ, il le traite, entre autres, d'homme aux fesses effacées, ce qui est un rappel au prétendu métier de puisatier de ses ancêtres et de nouveau une déshumanisation. Puisqu'il s'agit de l'endroit où le vétérinaire marque le bétail. Ces

⁴⁷⁶ Ibn Manzūr, *Lisan al-'Arab*, entrée Ḡ-M-Z, vol. 5, pp. 3296-3297.

⁴⁷⁷ Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'al-Ḥaḡḡāḡ serait ici une femelle que 'Abd al-Malik se disposerait à couvrir ou à faire couvrir par quelqu'un d'autre.

⁴⁷⁸ Il s'agit, bien entendu ici d'exagérations, voire de contre-vérités, comme nous le verrons plus loin. Al-Fāri'a, mère d'al-Ḥaḡḡāḡ était la petite-fille de Hammām b. 'Urwa b. Mas'ūd, considéré comme l'un des grands des deux cités [la Mekke et al-Ṭā'if] mentionné par le Coran, XLIII-31. Elle était mariée à al-Muḡīra b. Šu'ba – ou à al-Hāriṭ b. Kalada, selon al-Mas'ūdī – avant d'épouser le père d'al-Ḥaḡḡāḡ, Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aqīl qui, lui, était un proche de Marwān b. al-Hakam. Nous verrons plus loin comment les auteurs d'*adab* se servirent de sa généalogie comme arme satirique contre lui.

insultes sont au mot près celles rapportées par ‘Amr b. Ṣa‘b dans la séquence de l’entrée d’al-Ḥaḡḡāḡ à al-Kūfa. Elles étaient prononcées par un Bédouin anonyme, en même temps que le *rağaz* rapportant la mise à mort d’al-Burğumī.

‘Abd al-Malik n’a donc nul besoin d’amener al-Ḥaḡḡāḡ à se comparer avec lui. Mais l’unique fois où il le fait, il le rabaisse au statut d’un animal vil : le renard. A la franchise et à la suprématie du lion, s’oppose ici la fourberie du renard. Rappelons-ici brièvement ce que nous avons dit du propos tenu par al-Ḥaḡḡāḡ à ses convives lorsqu’il tua un tisserand devant eux : « Le loup est surnommé Abū Ġa‘da. » Il attaque les brebis et même s’il porte un surnom honorable, ses actions sont ignobles et il a la trahison rapide⁴⁷⁹.

La troisième partie du récit constitue une transition entre la lettre de ‘Abd al-Malik et l’échange dialogué entre al-Ḥaḡḡāḡ et Anas. Elle nous met directement en contact avec l’état d’esprit dans lequel se trouve le gouverneur à la lecture de la lettre. La tension établie par la longue lettre outrageante et menaçante pour al-Ḥaḡḡāḡ semble s’apaiser, puisqu’il en accepte les termes et se prépare à les exécuter à la lettre. Son interlocuteur, qui nous le décrit en narrateur omniscient, se propose donc de réduire le degré d’humiliation d’al-Ḥaḡḡāḡ, en faisant en sorte que ce soit Anas qui vienne chez lui.

C’est donc la quatrième et dernière partie qui constitue le deuxième moment fort du récit : les choses rentrent dans l’ordre. Al-Ḥaḡḡāḡ présente ses excuses à Anas, tout en essayant de se dédouaner : ce n’est pas lui qui était visé en premier lieu, mais les Iraquiens, qui auraient pris peur en voyant la manière dont il traitait le compagnon du Prophète.

Nous avons vu tout au long de cette lecture la prédominance de l’intention satirique dans le texte, en particulier dans la lettre de ‘Abd al-Malik, par la bestialisation, le recours à une généalogie douteuse, les références sexuelles. La dernière partie, en donnant lieu à un élément comique, nous offrira un éclairage important sur la conception plus profonde qu’al-Balāḡurī se fait de l’histoire.

Nous comprenons que l’accueil qu’al-Ḥaḡḡāḡ réserve à Anas est factice, qu’il est dû à la contrainte et à la peur. Nous y relevons de prime abord le contraste avec l’accueil de la première partie, où le compagnon du Prophète est comparé à Satan. Ici, il est appelé au contraire par sa *kunya*, et non plus comme « maître de l’égarement ». Tout est faux dans les propos d’al-Ḥaḡḡāḡ et c’est de cette fausseté que naît le comique de la situation.

Nous avançons au premier chapitre de ce travail que notre objectif premier n’était pas de nous assurer de la véracité des récits historiques, mais de chercher les éléments historiographiques qui ont été à la base de la constitution de la figure littéraire d’al-Ḥaḡḡāḡ, au point d’en faire un archétype, un modèle du tyran, dont les auteurs se serviront plus tard pour parler d’autres hommes de pouvoir : califes, princes ou chefs militaires...

⁴⁷⁹ Al-Maydānī, *Mağma‘ al-amāl*, vol. 1, 2^e partie, p. 8.

Nous avons également signalé dans la section précédente la présence des indices d'une écriture historique proche de la comédie : importance de la poésie satirique, d'anecdotes drôles, de références sexuelles plus ou moins explicites.

Ici, le texte ne se limite pas à rapporter des faits dont la valeur symbolique peut donner lieu à de multiples interprétations de la part du lecteur, par le renvoi à d'autres propos ou dictons prononcés par al-Ḥaǧǧāǧ ou d'autres, comme Ziyād b. Abīh. Bien plus, l'intention littéraire de l'auteur du *ḥabar* – qu'il s'agisse d'al-Balāduṛī qui l'a choisi et lui a conféré une place aussi importante dans l'agencement de sa séquence, ou de son auteur original, anonyme par ailleurs – apparaît très clairement. Et ce n'est pas pour rien que le *ḥabar* est centré autour d'une lettre, donc d'un texte écrit.

Il y a bien entendu une volonté de rabaisser al-Ḥaǧǧāǧ, et ce, à tous les niveaux, comme nous l'avons montré dans notre interprétation. Mais surtout le texte le présente comme un homme fourbe, qui change de décision sous la contrainte. Au reproche « amical » qu'il fait à Anas, après avoir lu la lettre récriminatrice de 'Abd al-Malik, Anas lui répond en utilisant à plusieurs reprises le verbe *za'ama* « tu as prétendu », tout en se référant à des versets coraniques, pour défendre son cas.

Mais plus profondément, nous sommes ici face à une écriture comique : une écriture de réconciliation. Nous avons, d'un côté, la partie qui détient un pouvoir encore contesté en les personnes d'al-Ḥaǧǧāǧ et de 'Abd al-Malik ; de l'autre, Anas, considéré par al-Ḥaǧǧāǧ comme un homme qui court les révoltes, et qui est un compagnon du Prophète et un ami « critique » de 'Ali, représentant donc la partie vaincue et humiliée par les Umayyades lors des différentes confrontations qu'elles ont eues : bataille de Şifḥīn, premier siège de la Mekke, bataille d'al-Ḥarra, meurtre d'al-Ḥusayn, deuxième siège de la Mekke, etc. Anas avait lui même été marqué dans son corps par al-Ḥaǧǧāǧ qui lui avait fait subir un traitement dégradant le rabaisant au niveau d'un non-musulman : le sceau de plomb. Ce n'est pas pour rien qu'il rappelle à al-Ḥaǧǧāǧ vers la fin de leur dialogue la déférence avec laquelle les chrétiens auraient accueilli un homme qui aurait servi Jésus ne serait-ce qu'un jour.

Ce n'est clairement pas une réconciliation entre Anas et al-Ḥaǧǧāǧ qui, de toute évidence, n'en a que la forme. Anas est tout à fait conscient que son interlocuteur n'y a consenti que sous la contrainte, même si le narrateur nous dit qu'il lui a rendu ses biens. Mais c'est plutôt et surtout une réconciliation avec le calife 'Abd al-Malik. Si Anas reste quelque peu circonspect sur l'issue de celle-ci, il n'en a pas moins reconnu que le calife a protégé ses droits et a respecté la place qui est la sienne : celle de compagnon et de serviteur du Prophète, confortée par les multiples références coraniques dans le discours de Anas, qui va jusqu'à placer le calife juste après Dieu : « Je m'en suis remis te concernant à Dieu au commandeur des croyants qui a garanti de mes droits ce que tu n'as pas garanti. »

Concluons ici par deux remarques importantes :

- Ce récit n'est en rien contradictoire avec celui que nous avons présenté dans la section précédente et qui montre que 'Abd al-Malik donnait toute liberté à al-Ḥaḡḡāḡ dans ses actions. Plus, il lui conseillait une énorme sévérité dans ses rapports avec les Iraquiens. Il confirme notre hypothèse selon laquelle l'intention de son auteur était de faire partager les responsabilités des exactions commises par le gouverneur d'Iraq.
- Ce qui apparaissait au début du récit comme une humiliation d'Anas b. Mālik se convertit en une humiliation d'al-Ḥaḡḡāḡ par l'écrit. Par le trait appuyé du narrateur anonyme. D'om l'allusion comique au processus de l'écriture dans la lettre de 'Abd al-Malik : « N'était que le commandeur des croyants pense que l'auteur de la lettre a exagéré quelque peu les propos de l'auguste vieillard à ton sujet... »

5. La responsabilité de 'Abd al-Malik

Nous avons vu dans la section précédente qu'al-Balāḡūrī consacre une bonne partie de son récit à la mise en avant de la violence, de l'arbitraire, de la sournoiserie d'al-Ḥaḡḡāḡ et de son manque de respect au Prophète, représenté ici par la personne de son compagnon et fidèle serviteur, Anas b. Mālik. Toutefois, il insiste pour le décharger partiellement des responsabilités de telles actions, en y incluant le calife en personne. Ainsi, une fois la bataille terminée, al-Ḥaḡḡāḡ en fait un rapport à 'Abd al-Malik, qui lui répond aussitôt :

قالوا: وكتب الحجاج إلى عبد الملك: أما بعد، فالحمد لله الذي حفظ أمير المؤمنين، إني لما نزلت منزلي من رستقباد، وثب علي أهل العراق، فخالفوني وناذبوني، ودخل فسطاطي، وانتهبت أموالي. وقالوا اخرج من بلادنا إلى من بعثك إلينا. ففارقني البعيد، وأسلمني القريب، ويئس مني الشفيق. فشدت عليهم بسيفي، ولقيتهم بشيعتي. وقلت الموت قبل البراح. فوالله ما رمت العرصة، حتى جعل الله لأمير المؤمنين منهم أنصاراً، فضربت بمقبلهم مدبرهم وبمطيعهم عاصيهم. فقتل الله عز وجل طاغية القوم عدو الله ابن الجارود، وثمانية عشر من رؤوسهم. وضرب الله عز وجل وجوههم، فأخذوا شرقاً وغرباً. ثم إني آمنت الناس غائبهم وشاهدهم، فترجعوا واجتمعوا، وألحقت الناس بأمصارهم، والله الحمد كثيراً، والسلام.⁴⁸⁰

فكتب إليه عبد الملك: أما بعد فقد بلغني كتابك، وأنت الناصح النجيب الأمين بالغيب، القليل العيب. فإذا رابك من أهل العراق ريب، فاقتل أذناهم، يربع منك أقصاهم والسلام.

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à 'Abd al-Malik : Cela dit, louanges à Dieu, qui a sauvé le commandeur des croyants. Quand je me suis installé à Rustaqubād les hommes d'Iraq m'ont attaqué ; ils se sont opposés à moi et m'ont rejeté. On est entré dans ma

⁴⁸⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3016.

tente et on a volé mon argent. Ils m'ont dit : Sors de notre pays et retourne chez celui qui t'a envoyé chez nous. Alors le lointain s'est écarté de moi, le proche m'a délaissé et celui qui avait de la compassion pour moi fut désespéré. Je les ai donc attaqués avec mon sabre et affronté avec mes alliés, en me disant : Mieux vaut mourir que de partir. Et, par Dieu, je n'ai eu de repos que lorsque Dieu a fait d'eux des alliés du commandeur des croyants. J'ai alors utilisé ceux qui m'ont rejoint pour frapper ceux qui m'ont tourné le dos, et avec les obéissants j'ai attaqué les rebelles. Alors, Dieu Tout-Puissant a tué le tyran et ennemi de Dieu, Ibn al-Ġārūd et dix-huit de leurs chefs. Dieu glorifié soit-IL les a éparpillés à l'est et à l'ouest. Puis j'ai donné l'aman aux absents et aux présents. Ils ont abandonné leur opposition et prêtèrent tous [allégeance], j'ai renvoyé les gens à leurs casernes. Paix à toi.

'Abd al-Malik lui répondit : J'ai reçu ta lettre. Sache que tu es le conseiller perspicace, fidèle en notre absence, et dont les défauts sont rares. Si tu es inquiet par un comportement suspect des Iraquiens, alors tue celui qui est proche, et le lointain te craindra. Paix sur toi.

Les échanges de courrier entre le gouverneur d'Iraq et le calife 'Abd al-Malik sont relativement nombreux. Ainsi, comme nous l'avons vu chez al-Ṭabarī, lors de la révolte d'Ibn al-Aš'at, ces échanges étaient quasi quotidiens, informant le calife de tous les détails. Mais, dans l'ensemble, ils étaient très succincts, sans la moindre recherche rhétorique. L'exemple que nous avons ici est assez rare, au moins pour deux raisons : la première est qu'al-Ḥaġġāġ se pose dans sa lettre en victime des Iraquiens ; la seconde est son implication du calife, dont la réponse dévoile sa vision de l'art de gouverner :

- Al-Ḥaġġāġ se dépeint comme un homme solitaire, délaissé par tous. Plus, son lieu de résidence, son *manzil* (en fait une tente) a été profané. Mais il ne dit pas que les rebelles se sont emparés de ses femmes, ce qui serait un signe de faiblesse de sa part. Nous retrouvons là les échos de la trahison enracinée des Iraquiens, qui ne manque pas de rappeler celle qu'a subie Muslim b. 'Aqīl, cousin et éclairer d'al-Ḥusayn b. 'Alī. Nous pourrions parler ici de la trahison des Iraquiens comme d'un topoï littéraire.
- Al-Ḥaġġāġ ne signale à aucun moment qu'il était à l'origine du différend qui l'a opposé aux soldats iraqiens, en leur refusant l'augmentation de leur solde octroyée par Mus'ab, et avalisée par la suite par Bišr b. Marwān, et par 'Abd al-Malik lui-même⁴⁸¹.
- Mais surtout il se présente comme l'auxiliaire loyal du commandeur des croyants, auquel il s'adresse avec des formes de déférence, qui l'éloignent et l'impliquent par le même te-

⁴⁸¹ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3006-3007.

nant. Il est désigné à deux reprises par son titre politique et religieux de « commandeur des croyants ». Nous avons la distance matérielle : « Sors de notre pays et retourne chez celui qui t'a envoyé chez nous », qui est renforcée par l'utilisation à deux reprises de deux adjectifs antithétiques (proche/lointain ; absent/présent), dont les échos se retrouveront dans la réponse du calife : (absence, puis là aussi lointain/proche).

- A première vue, l'autorité religieuse et morale du calife est garantie par Dieu. C'est Dieu qui convertit les ennemis en « alliés du commandeur des croyants ». C'est Dieu qui a « tué le tyran et ennemi de Dieu, Ibn al-Ġārūd et dix-huit de leurs chefs ». Mais, en fait, c'est la fermeté d'al-Ḥaġġāġ qui a amené la victoire. C'est lui qui a décidé de ne pas prendre la fuite et de faire face, en dépit de la solitude et des préjudices moraux qu'il a subis. C'est grâce à son sabre et à ses alliés qu'il y est parvenu. C'est à lui que revient effectivement la protection du commandeur des croyants. A moins de considérer al-Ḥaġġāġ comme simple instrument de Dieu.
- L'élément le plus original ici reste cependant la réponse brève, mais expressive, de 'Abd al-Malik, qui semble souvent absent des actions les plus dangereuses. Nous avons une phrase laudative pour al-Ḥaġġāġ décrit comme le serviteur fidèle quasi infallible, et qui agit en l'absence du calife avec perspicacité et loyauté. D'où la louange pour ses actions. Puis vient la deuxième phrase résumant en peu de mots l'« art » de gouverner, selon 'Abd al-Malik : *châtier la personne proche pour inspirer la crainte à celle qui est lointaine*. Autrement dit, punir les innocents à la place des coupables. Ce qui est contraire au verset cité cinq fois dans le Coran avec de légères variantes : « Nulle porteuse ne porte la charge d'autrui ». Nous avons là le fondement même du gouvernement de l'arbitraire, de la terreur. On ne peut ne pas penser ici à nouveau à la célèbre *ḥuṭba al-batrā'* de Ziyād b. Abīh, qu'il prononça dès son arrivée comme gouverneur d'Iraq à al-Baṣra⁴⁸².
- Il est bien évident que les actions extrêmes d'al-Ḥaġġāġ sont à blâmer. Ce que ne se prive pas de faire al-Balāḍurī en conviant un nombre impressionnant d'*aḥbār* qui en montrent avec une grande clarté l'arbitraire. Mais n'est-il pas le représentant de l'autorité suprême de Damas qui est en dernière instance la première responsable ? C'est ce qu'al-Ḥaġġāġ ne manque pas de rappeler dans sa lettre, en se présentant comme auxiliaire loyal, mais auxiliaire de cette autorité. Ainsi, l'objectif de cette lettre serait de décharger

⁴⁸² Nous verrons plus loin que des échos de cette *ḥuṭba* se retrouveront également dans différents discours d'al-Ḥaġġāġ.

... وإني أقسم بالله، لأخذنّ الوليَّ بالمولى، والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدير، والمطيع بالعاصي، والصّحيح منكم في نفسه بالسقيم، حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول: انج سعد فقد هلك سعيد، أو تستقيم لي قناتكم.

... Je jure par Dieu que je punirai le seigneur à la place de son esclave, celui qui ne bouge pas à la place du fuyard, celui qui arrive à la place de celui qui s'en va, l'obéissant à la place du rebelle, la personne saine à la place de celle qui est malade, au point que lorsqu'un homme en rencontre un autre il lui dise : sauve toi S'ad, car Sa'īd a péri. Jusqu'à ce que vous filiez droit.

al-Ḥaġġāġ d'une partie de la responsabilité des crimes qu'il commettait et d'impliquer 'Abd al-Malik, qui non seulement était au courant de ses agissements, grâce aux lettres qui nous sont présentées comme preuve, mais c'est lui qui, tout en le bénissant lui donnait la ligne politique à suivre.

Chapitre 4 : Le conflit azraqite

Nous avons signalé que les Azraqites se sont soulevés contre le pouvoir umayyade pendant une longue période, qu'al-Ṭabarī ne l'aborde que par intermittences et, en fin, qu'il suspend le récit de leur soulèvement à la fin de l'année 75, pour ne le reprendre qu'après avoir rapporté la rébellion des Ṣufriyya et celle de Muṭarrif b. al-Muġīra, qu'il décrit toutes les deux avec beaucoup de détails, tandis que son récit sur les Azraqites apparaît très ramassé (seize pages en tout).

Al-Balāḍurī, lui, procède autrement : après la rébellion d'Ibn al-Ġārūd, il rapporte la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, qu'il fait suivre de celle de Muṭarrif b. al. Muġīra, qui a eu lieu bien avant. Ensuite, il consacre un long chapitre – intitulé : « La question des Kharijites sous le règne de 'Abd al Malik » – à l'ensemble des mouvements kharijites qui se sont soulevés sous le règne de celui-ci, en commençant par Qaṭarī b. al Fuġā'a, suivi par Abū Fudayk, mort pourtant en 73, puis par Šāliḥ b. Mūsārriḥ, Yazīd b. Ba'ṭar et Hudba al-Ṭā'ī b. 'Amr – chacun traité en moins d'une page – et termine par Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī, dont nous verrons le récit dans la section suivante.

La chronologie qui structure l'*Histoire* d'al-Ṭabarī n'apparaît donc pas comme d'un élément fondamental pour al-Balāḍurī. Son œuvre qui se veut avant tout un livre de généalogie, semble aussi s'inspirer des livres de *Tabaqāt*, en ce sens qu'il y offre de nombreuses notices biographiques richement documentées. L'influence de cet élément est, comme nous l'avons déjà signalé, présente non seulement à ce niveau mais également dans la section de son œuvre que nous avons nommée chronologique. C'est ce que nous verrons par exemple avec le cas de Šabīb.

Etonnamment, si al-Balāḍurī commence son récit par quelques akhbār introduisant le personnage de Qaṭarī b. al Fuġā'a, il s'en détourne très vite et porte son intérêt en priorité à al-Muhallab b. Abī Ṣufra. Dès lors, toute la section apparaît comme un grand éloge de sa bravoure, de son intelligence militaire et politique, ce qui en fait d'une certaine manière un anti-Ḥaġġāġ par excellence.

Etant donné, en effet, qu'al-Balāḍurī, commence son récit peu avant la mort de Muṣ'ab b. al-Zubayr en 71, dont al-Muhallab était le commandant en chef des armées affrontant les Azraqites, et le termine avec la mort de Qaṭarī en 77, cette continuité narrative contribue grandement à rehausser les qualités d'al-Muhallab et à les inscrire dans la durée.

Dans l'ensemble, les informations données brièvement par al-Ṭabarī se retrouvent chez al-Balāḍurī, illustrées par de nombreux exemples, avec certaines différences que nous signalerons, le moment venu. Ce sont ces différences qui, comme nous le verrons, nous donnent deux conceptions divergentes de l'histoire chez nos deux auteurs.

1. Résumé de la séquence

Le récit d'al-Balāḍurī peut être découpé en trois parties, chacune correspondant aux gouverneurs qui se sont succédé en Iraq : celle de Muṣ'ab, pour le compte de son frère 'Abdullāh b. al-Zubayr, puis celle de Ḥālid b. 'Abdullāh b. Ḥālid b. Asīd à al-Baṣra et de Bišr b. Marwān à al-Kufā pour le compte de 'Abd al-Malik et, en fin, celle d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Al-Balāḍurī commence son récit par la désignation de Qaṭarī b. al-Fuḡā'a à la tête des Azraqites, à la place d'al-Zubayr b Māhūz, qui vient d'être tué par les Iraquiens, mais sans préciser la date qui, selon al-Ṭabarī était l'année 68. Après quelques lignes sur la généalogie de Qaṭarī, l'auteur rapporte le *ḥabar* suivant d'al-Kalbī.

وقال الكلبي: غاب مازن بن زياد باليمن دهرا، ثم أتاه فجاءة، فسمي الفجاءة. وكان اعتقاد قطري وبيعته
في سنة إحدى وسبعين⁴⁸³.

Al Kalbī a dit : Māzin b. Ziyād [père de Qaṭarī] fut absent du Yémen pendant une longue période, puis y retourna soudainement [*fuḡā'at^{an}*], on le surnomma al-Fuḡā'a.

Qaṭarī adopta [le credo azraqite] et fut désigné [à la tête du mouvement] en 71.

Qaṭarī et les siens prirent la direction de Rāmahurmuz, au moment où Muṣ'ab b. al-Zubayr se dirigeait vers Bāḡumayrā pour affronter 'Abd al-Malik. Al-Muhallab b. Abī Ṣufra voulut l'accompagner, mais Muṣ'ab préféra qu'il s'attaque aux Kharijites tout proches. Après la mort de Muṣ'ab, al-Muhallab est maintenu à son poste à la tête des armées iraqiennes par 'Abd al-Malik. Une scène comique (rapportée aussi par al-Ṭabarī), présente les deux armées échangeant des propos sur Muṣ'ab, puis sur 'Abd al-Malik, qui vient de le tuer, information dont les Azraqites auraient été au courant avant al-Muhallab.

Une fois l'Iraq tombé sous l'autorité de 'Abd al-Malik, celui-ci y désigne son frère Bišr comme gouverneur d'al-Kufā et son cousin Ḥālid b. Asīd à al-Baṣra. Ce dernier y est décrit comme un piètre gouverneur, cherchant surtout à tirer profit de son poste, pour augmenter son propre prestige. Une première bataille l'oppose aux hommes de Qaṭarī. Al-Muhallab qui l'accompagne encore, lui prodigue des conseils dont il ne tient aucun compte. C'est alors la défaite face aux Kharijites qui brûlent tous les navires iraqiens. Aussitôt après, Ḥālid destitue al-Muhallab et le

⁴⁸³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3131.

remplace par son propre frère ‘Abd al-‘Azīz à la tête de l’armée iraquienne et nomme ses deux fils comme lieutenants-gouverneurs à Fāris.

Face aux Azraqites, ‘Abd al-‘Azīz subit à son tour une défaite humiliante ; il prend la fuite, tandis que sa femme captive est mise aux enchères. Sur le point d’être achetée par des Kharijites nouveaux convertis, pour un prix très élevée, elle est mise à mort par un autre Kharijite du nom d’Abū al-Hadīd al-‘Abdī.

Suite à ses piètres résultats, Ḥālīd est destitué et c’est Bišr qui devient gouverneur des deux cités iraqiennes. ‘Abd al-Malik lui conseille de rétablir al-Muhallab à la tête de l’armée. Après quelques tergiversations, Bišr finit par se soumettre à l’ordre de son frère, tout en désignant ‘Abd al-Raḥman b. Miḥnaf à la tête de l’armée d’al-Kufā, en lui suggérant de ne pas obéir à son futur chef. Mais Ibn Miḥnaf ne suivra pas son conseil. Bišr meurt peu de temps après. Tandis qu’une partie du régiment d’al-Muhallab déserte et rejoint al-Baṣra, celui d’Ibn Miḥnaf retourne tout entier à al-Kufā. Al-Ḥaḡḡāḡ est alors nommé gouverneur d’Iraq. Nous retrouvons ici à peu près le récit d’al-Ṭabarī.

2. Eloge d’al-Muhallab

Bien que, sur le plan informatif, le récit d’al-Ṭabarī ne soit pas très différent de celui d’al-Balāḍurī, si l’on tient compte des différentes séquences, entrecoupées d’événements plus ou moins importants chez le premier, le fait que le second présente le sien en une seule et unique séquence et qu’il multiplie les exemples et les extraits poétiques, sa composition s’avère plus suggestive quant au personnage d’al-Muhallab et à son opposition à celui d’al-Ḥaḡḡāḡ. En effet, traité dans la continuité, le récit d’al-Balāḍurī donne plus de relief au commandant de l’armée iraquienne et à l’importance que lui et ses fils prendront au fil des années dans leur combat contre les Azraqites. Rappelons toutefois que nous retrouvons la majorité de l’information chez al-Ṭabarī également, mais le fait que le conflit soit traité par intermittences lui enlève la puissance que l’on trouve chez al-Balāḍurī.

Le récit d’al-Balāḍurī, composé le plus souvent de comptes-rendus anonymes, se présente au début comme étant : *Amr Qaṭarī b. al-Fuḡā’a*, « La question de Qaṭarī b. al-Fuḡā’a ». Mais, très vite, la narration prend une autre direction, placée massivement du côté du pouvoir umayyade – al-Muhallab, Ḥālīd b. Asīd, Bišr b. Marwān, al-Ḥaḡḡāḡ –, dont la visée principale – à l’exception des dernières pages rapportant différentes versions de la mort de Qaṭarī –, semble être de mettre en valeur al-Muhallab b. Abī Ṣufra et son opposition au personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ.

Al-Balāḍurī nous donne donc à voir un commandant d’une grande expérience militaire, qui tient compte des rapports de force, sait être prévoyant et se défendre, mais aussi un homme loyal au

pouvoir légal quel qu'il soit. C'est d'ailleurs ce « quel qu'il soit » que lui reprochent les Azraqites dans l'un des rares *ahbār* négatifs à son sujet :

... وقتل مصعب بن الزبير، فبلغ خبر قتله قطريا، قبل أن يبلغ المهلب. فناداهم الخوارج: مآ تقولون في مصعب؟ قالوا: إمام هدى. قالوا: فما تقولون في عبد الملك؟ قالوا: ضال مضل. فمكثوا يومين أو ثلاثة، ثم أتى المهلب قتل مصعب، واجتماع الناس على عبد الملك. وورد على المهلب كتاب عبد الملك بتوليته قتل الخوارج، فضجوا في عسكره. وأقبل الخوارج، فوقفوا على الخندق، فقالوا: ما تقولون في مصعب بن الزبير؟ قالوا: لا نخبركم. قالوا: فعبد الملك؟ قالوا: إمام هدى. قالوا: يا أعداء الله، كان بالأمس عندكم ضالا، وهو اليوم عندكم إمام هدى! لعنكم الله يا فساق يا عبيد الدنيا.⁴⁸⁴

... Muṣ'ab b. al-Zubayr fut mis à mort. La nouvelle parvint à Qaṭarī avant al-Muhallab. Les Kharijites appelèrent alors [les Iraquiens et leur dirent] : Que pensez-vous de Muṣ'ab ? – C'est un imam de bonne guidance, répondirent les Iraquiens. – Et que pensez vous de 'Abd al-Malik ? – C'est un égaré qui conduit à l'égarément. Deux ou trois jours plus tard, al Muhallab apprit la nouvelle de la mort de Muṣ'ab, ainsi que de l'unanimité faite autour de 'Abd al-Malik. Une lettre de celui-ci lui arriva également le confirmant [à la tête de l'armée] contre les Kharijites. Une explosion de joie se répandit dans son camp. Les Kharijites s'avancèrent jusqu'à la tranchée [qui les séparaient] des Iraquiens et leur dirent : Que pensez-vous de Muṣ'ab b. al-Zubayr ? – Nous ne vous le dirons pas, répondirent les Iraquiens. – Et 'Abd al-Malik alors ? – C'est un imam de bonne guidance. – Ô ennemis de Dieu, il était hier encore un égaré et voilà qu'il est devenu aujourd'hui un imam de bonne guidance. Dieu vous maudisse, ô scélérats, esclaves de ce bas-monde...

Au-delà de son aspect comique, cette anecdote assez transparente quant au revirement d'al-Muhallab et au transfert de sa loyauté du clan zubayride vers le clan umayyade, le décrivant comme un mercenaire, peu intéressé par la justesse de son combat, soulève cependant une question : Comment se fait-il que 'Abd al-Malik a-t-il pu lui faire confiance aussitôt après et le maintenir à la tête de l'armée iraquienne contre les Kharijites, en dépit de l'accusation de son zubayrisme, évoquée plus tard par Biṣr b. Marwān, pour expliquer son attitude négative envers lui ?

Il est vrai, en effet, qu'au moment où Muṣ'ab b. al-Zubayr allait partir en guerre contre 'Abd al-Malik, al-Muhallab, en prévoyait déjà l'issue, et surtout la trahison d'une partie des notables iraqiens, et lui proposa de l'accompagner. Mais Muṣ'ab, craignant que les Azraqites profitent de l'absence d'al-Muhallab et attaquent les deux cités iraqiennes, lui ordonna de rester en charge de ce deuxième front. Le récit qu'en fait al-Balāḍurī, mais aussi al-Ṭabarī, montre donc celui-ci comme

⁴⁸⁴ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3132-3133.

un homme resté loyal à Muṣ‘ab jusqu’à la dernière minute. Or al-Muhallab qui contrairement, par exemple, à ‘Abd al-Raḥmān b. al-Aš‘at, n’est pas présenté comme faisant partie de la noblesse qui dirige les affaires politiques – prétention qu’aura plus tard son fils Yazīd –, n’apparaît à aucun moment intervenir dans les conflits entre les différents clans qui se battaient pour le pouvoir ou tirer les ficelles dans l’ombre. En tant que soldat de métier dont les exploits étaient reconnus par tous, il se limitait à offrir ses services à qui en voulait et, dès lors, s’y appliquait avec dévouement. C’est ce qui explique peut être que le nouveau calife l’ait maintenu à son poste, ainsi que le fait qu’il n’ait pas pris part, quelques années plus tard, à la rébellion d’Ibn al-Aš‘at, pourtant originaire du Sud comme lui. Bien au contraire, et comme nous le verrons, il essaya de le dissuader de se rebeller contre al-Ḥaḡḡāḡ, tout en prodiguant des conseils fort utiles à ce dernier pour mettre un terme à ce conflit.

En fait, c’est sa loyauté et sa grande perspicacité qui se dégagent de la deuxième partie du récit d’al-Balāḡurī, centrée sur le gouvernement de Ḥālīd b. Asīd, puis de Bišr b. Marwān. Toute cette partie peut être décrite comme une suite de louanges pour ses qualités guerrières, particulièrement dans deux moments-clés : le premier, alors qu’il accompagnait Ḥālīd b. Asīd à al-Ahwāz pour combattre les Kharijites ; le second, après sa destitution et son remplacement par ‘Abd al-‘Azīz, le frère de Ḥālīd b. Asīd, à la tête de l’armée iraquienne.

Pour ce qui est du premier moment, al-Muhallab conseilla à Ḥālīd b. Asīd d’établir une tranchée pour se mettre à l’abri d’une éventuelle attaque nocturne de la part des Azraqites et de vider le chargement de ses navires. Ḥālīd n’en fit rien et les prévisions d’al-Muhallab se produisirent : la flotte iraquienne fut incendiée par les Kharijites qui attaquèrent le camp de Ḥālīd et lui firent subir d’énormes dégâts. Sans l’intervention d’al-Muhallab et de quelques autres commandants, la défaite aurait été totale :

وقال خالد للمهلب، لما رأى ما بعسكره من القتلى والجرحى: كدنا نفتضح. فقال: إن لم تخندق، عادوا إليك. فقال: اكفني أمر الخندق. فقام المهلب بالخندق حتى أحكمه. فقاتل قطري خالدا بعد أن خندق ثلاث مرات، ثم ارتحل إلى كرمان. ورجع خالد إلى البصرة، وخلف أخاه على الأهواز عاملا عليها. وقال قطري، لما بلغه انصراف خالد: إن أتاكم عتاب بن رقاء، أتاكم شجاع يلقاكم في سرعان الخيل. وإن أتاكم حجازي، فهو ما تريدون. وإن أتاكم ابن معمر، فليست ثم مناظرة. هي دفعة، إما له وإما عليه، وفيها الموت. وإن جاءكم المهلب، فإن ناجزتموه ناجزكم، وإن طاولتموه طاولكم وهو البلاء⁴⁸⁵.

Voyant le nombre de morts et de blessés qu’il y avait dans son propre camp, Ḥālīd dit à al-Muhallab : Nous avons failli être humiliés. – Si tu n’établis pas une tranchée, ils reviendront pour t’attaquer. – Charge-toi pour moi de cette question de tranchée. Al-

⁴⁸⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3137-3138.

Muhallab en édifia une très solide. Puis Qaṭarī combattit Ḥālīd trois fois, avant de partir pour Kirmān. Ḥālīd retourna à al-Baṣra et nomma son frère comme gouverneur d'al-Ahwāz.

Apprenant, le départ de Ḥālīd, Qaṭarī déclara à ses [hommes] : Si c'est 'Attāb qui vient à vous, ce sera un audacieux qui vous affrontera sur des chevaux rapides. Si c'est un homme du Ḥiḡāz, c'est ce qui vous convient le mieux. Si c'est Ibn Ma'mar, il n'y a même pas de répit, c'est une seule attaque, soit pour lui, soit contre lui, mais chargée de mort. Si c'est al-Muhallab, il répondra à vos attaques pareillement, mais si vous temporisez, il temporisera également et ce sera le pire.

Cet extrait nous place des deux côtés du conflit, Ḥālīd b. Asīd défait, reconnaît implicitement le rôle important d'al-Muhallab – *kidnā naftadiḥ* – qui a permis de réduire l'ampleur de la défaite. D'autre part, il reconnaît malgré lui, la pertinence de son conseil, quant à l'édification d'une tranchée, en lui ordonnant d'en édifier une, qui cette fois-ci constitue une bonne protection pour l'armée de Ḥālīd. Les trois attaques par Qaṭarī s'avérant sans résultat, celui-ci décide de partir pour Kirmān.

Mais c'est la pertinence de la déclaration de Qaṭarī qui est ici surtout à relever. Après le retour de Ḥālīd à al-Baṣra, Qaṭarī conjecture sur le futur chef des armées iraqiennes qui le remplacera. Il en cite nommément trois et le quatrième – le deuxième dans l'ordre de sa réflexion – est désigné comme un homme du Ḥiḡāz. Ce qui retiendra ici notre intérêt c'est cet homme du Ḥiḡāz, ainsi qu'al-Muhallab. Les deux autres – 'Attāb b. Warqā' dirigera plus tard une armée contre Ṣabīb et sera mis à mort par lui, quant à 'Abdullāh b. Ma'mar il sera chef des armées du Siḡistān.

Le propos de Qaṭarī apparaît en fait comme une prolepse. L'homme du Ḥiḡāz, ce sera le prince umayyade 'Abd al-'Azīz, le frère de Ḥālīd b. Asīd, qui subira une défaite mémorable face aux Azraqites : il prendra la fuite, laissant sa femme se faire capturer et mettre aux enchères avant qu'elle soit tuée, par l'un des leurs, pour défendre l'honneur tribal. A ce sujet, Qaṭarī avait dit : « Si c'est un homme du Ḥiḡāz, c'est ce que vous espérez », sous-entendu, que ce sera le commandant dont les Kharijtes se déferont avec le moins de difficultés. Par contre al-Muhallab, qui répond aux Azraqites à leur mesure, est défini comme le pire d'entre tous pour eux, surtout s'il répond à leur temporisation à l'identique. C'est d'ailleurs cette deuxième tactique qui lui permettra d'en finir avec eux. Suite à la défaite de 'Abd al-'Azīz – satirisée par plusieurs pièces poétiques où lui sont rappelés sa fuite et le fait d'avoir laissé sa femme derrière lui devenir captive des Kharijites –, 'Abd al-Malik destitue Ḥālīd b. Asīd et lui envoie une lettre, où il reprend, formulé différemment, le propos de Qaṭarī sur « l'homme du Ḥiḡāz » :

وقال أبو الحسن المدائني وغيره: كتب عبد الملك إلى خالد: إني عهدت إليك أن تولي المهلب قتال الخوارج، فلما ملكت أمرك، آثرت هواك على طاعتي، فعزلت المهلب، ووليتَه الجباية، ووليت أخاك عبد العزيز قتال الأزارقة. فقبح الله هذا الرأي. أتبعث أخاك، وهو رجل من أهل مكة، وتدع المهلب وقد مارسهم؟ وقد قال الأول: يا عجا من ضأن يطأن الرحض. ولعمري، لو عاقبتك على قدر جرمك، لأتاك ما لا بقية بعده. ولكني ذكرت الرحم، فحجرتني ذلك. فجعلت عقوبتك عزلك⁴⁸⁶.

Abū al-Ḥasan al-Madā'inī et d'autre ont dit : 'Abd al-Malik écrivit à Ḥālid : Je t'avais ordonné de charger al-Muhallab de combattre les Azraqites. Mais quand tu as pris le pouvoir, tu as privilégié tes passions plutôt que de te soumettre à moi, tu as destitué al-Muhallab et l'as chargé de collecter l'impôt, et chargé ton frère 'Abd al-'Azīz du combat des Azraqites. Dieu maudisse une telle décision ! Comment peux-tu envoyer ton frère, qui est un homme de la Mekke, et laisser al-Muhallab qui les avait éprouvés. Les anciens disaient : Voyez ces chamelles qui piétinent la lessive ! Je te jure que si je te punissais à la hauteur de ta faute, tu recevrais de moi ce qui ne te laisserait pas de reste. Mais je me suis souvenu de notre parenté qui m'en a empêché, et j'ai décidé que ta punition serait de te destituer.

Comme nous le disions, cette lettre de 'Abd al-Malik qui reprend l'expression de Qaṭarī sur l'homme du Ḥiḡāz, est aussi un éloge appuyé d'al-Muhallab qui apparaît comme l'homme idéal pour combattre les Azraqites, parce qu'il les connaît depuis longtemps.

Lorsqu'il ajoute al-Baṣra au pouvoir de son frère Bišr, 'Abd al-Malik le met en garde contre toute décision inconsidérée, semblable à celle de Ḥālid b. Asīd, et lui rappelle l'importance d'al-Muhallab.

...وانظر المهلب، فإنه حازم صارم، فوجهه إلى هذه المارقة، وأمدته من أهل الكوفة بثمانية آلاف⁴⁸⁷.

Adresse-toi à al-Muhallab ; c'est un homme de décision et de fermeté. Envoie-le contre ces hérétiques et renforce-le avec 8000 hommes d'al-Kufā.

La lettre de 'Abd al-Malik destituant Ḥālid b. Asīd est suivie de plusieurs courtes pièces poétiques (cinq en tout), dont voici la première, œuvre d'un poète anonyme.

بَعَثْتَ غُلَامًا مِنْ قُرَيْشِ قَرُوقَةَ وَأَخْرَجْتَ ذَا الرَّأْيِ الْأَصِيلِ الْمُهَلَّبَا
أَبَى الذَّمِّ وَاخْتَارَ الْوَفَاءَ وَجُرَيْتَ مَكِيدَتُهُ عِنْدَ الْأُمُورِ وَجُرَيْتًا⁴⁸⁸

Tu as envoyé un jeune homme craintif de Qurayš // et délaissé al-Muhallab, l'homme aux opinions perspicaces.

⁴⁸⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3143.

⁴⁸⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 3145.

⁴⁸⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3143.

Qui refuse l'insulte [la défaite], choisit la loyauté // et dont les ruses ont fait leur preuves dans les moments difficiles.

L'attaque ici cible Ḥālid b. Asīd pour ses décisions désastreuses. Les qualités d'al-Muhallab y sont énumérées : idées perspicaces, rejet de l'insulte – c'est-à-dire d'être un lâche –, loyauté et ruses. Après les satires contre Ḥālid et son frère, une autre anecdote nous donne le commentaire suivant de 'Abd al-Malik, qui apparaît comme une variation en prose des vers précédents :

وقال عبد الملك: نكس خالد الرماح على عواليها، وترك المهلب المعروف بالنجدة والعلم بمكيدة الخوراج، فجلعه جابيا، وولى أخاه قتال الخوراج⁴⁸⁹.

'Abd al-Malik déclara : Ḥālid fit tomber les lances de toute leur hauteur ; il délaissa al-Muhallab, qui est connu pour son grand secours et sa connaissance profonde des pièges des Kharijites et en fit un collecteur d'impôts et chargea son frère du combat du Kharijites.

De multiples autres exemples viennent s'ajouter à ceux que nous avons cités pour dresser d'al-Muhallab le portrait d'un chef aux qualités militaires et humaines supérieures. Pour finir nous en signalons deux : le premier à trait à sa loyauté ; le second nous montre le parti-pris d'al-Balāḍurī.

Nous parlions plus haut d'un second moment-clé dans la carrière d'al-Muhallab. Celui-ci intervient donc après sa destitution, il nous donne une belle image de son dévouement non seulement au calife, mais à toute la communauté. Voici ce que déclare l'un de ses hommes, Ṣa'b b. Zayd qui vient lui annoncer la défaite cuisante de 'Abd al-'Azīz face aux Azraqites :

وأقبلت إلى المهلب، فقلت: الخبر ما يسرك، هزم الرجل واقتضح. فقال: ويحك، وما يسرني في فضيحة رجل من قريش، وقل جيش المسلمين⁴⁹⁰.

Je me présentai devant al-Muhallab et lui dis : Les nouvelles doivent te réjouir. L'homme ['Abd al-'Azīz] a été défait et humilié. – Malheureux, me répondit-il, en quoi l'humiliation d'un homme de Qurayš et la destruction de l'armée des musulmans peuvent-elles me réjouir ?

Bien qu'il fût écarté du commandement de l'armée, al-Muhallab apparaît ici attristé du sort de l'homme de Qurayš et de l'armée musulmane. Ṣa'b pense que la nouvelle lui serait agréable, parce qu'elle prouverait qu'il est indispensable et lui permettrait de se remettre en selle. Ce n'est pas sa personne qui préoccupe al-Muhallab, mais le sort de la communauté musulmane tout entière. Bien qu'il n'ait pas pris part à la bataille, il semble ressentir au moins en partie la défaite de l'armée de 'Abd al-'Azīz comme la sienne. Bien entendu, c'est l'un de ses hommes qui rapporte le propos.

⁴⁸⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3144.

⁴⁹⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3142.

Quant au parti-pris d'al-Balāḍurī, il concerne la défaite de l'armée d'al-Kufā, commandée par 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf. Nous avons vu qu'al-Ṭabarī donne de la mort de ce dernier deux versions contradictoires : l'une d'origine baṣrienne, l'en rend responsable, parce qu'il n'a pas suivi le conseil d'al-Muhallab d'édifier une tranchée ; l'autre, d'origine kūfite, en impute la responsabilité partielle à al-Muhallab qui, ayant demandé des renforts, permit aux Kharijites de l'attaquer, puisque son camp s'était dégarni.

Al-Balāḍurī, pour sa part ne fait pas mention du récit des gens d'al-Kufā, élogieux pour Ibn Miḥnaf. De plus, des trois thèses à la mémoire de ce dernier, donnés par al-Ṭabarī (21 vers en tout), il ne cite à chaque fois que deux vers (6 en tout), alors que d'habitude, il rapporte bien plus d'exemples que lui. En fin, il résume la version baṣrienne à un surnom insultant pour le commandant de l'armée d'al-Kūfa assassiné : *Ḍarṭat al-ḡamal*, « Pet de chameau » :

كان عبد الرحمن بن مخنف يلقب في قول بعضهم ضرطة الجمل. ويقولون إنه القائل ما حكى عن ابن الأشعث من قوله: هم علي أهون من ضرطة جمل⁴⁹¹.

'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf était surnommé, selon certains, « Pet de chameau ». On prétendait aussi que c'est lui qui avait tenu les propos rapportées sur Ibn al-Aš'at qui aurait dit : Ils sont pour moi plus insignifiants que le pet d'un chameau.

L'anecdote du « pet de Chameau » ayant été évoquée quelques pages auparavant :

وقال الهيثم: لما أمد المهلب بعبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، قال له: يابن أخي، خندق على أصحابك. قال: يا أبا سعيد، أنا أعلم بهم منك، والله لهم أهون علي من ضرطة جمل. فقتل من أصحابه، ولقوا شرا، ولقب ضرطة الجمل. فَقَالَ الشاعر:

تَرَكْتُ فُرْسَانَنَا تُدْمَى نُحُورُهُمْ وَجِئْتُ مُنْهَزِمًا يَا ضَرَطَةَ الْجَمَلِ⁴⁹²

Al-Hayṭam a dit : Lorsqu'al-Muhallab reçut le renfort de 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'at, il lui dit : Fils de mon frère, établis une tranchée autour de tes hommes ! – Ô Abū Sa'īd, je les [les Kharijites] connais mieux que toi. Par Dieu, ils sont pour moi plus insignifiants que le pet d'un chameau. Une partie de ses hommes périrent et subirent l'opprobre, alors il fut surnommé Pet de chameau. Un poète déclara.

Tu as laissé nos cavaliers se faire égorger // et tu es rentré défait, ô Pet de chameau.

Que le surnom ait été donné à Ibn Miḥnaf ou à Ibn al-Aš'at, le résultat est le même : rehausser le personnage d'al-Muhallab, qui apparaît dès lors comme un homme qui prend toutes les mesures pour protéger les siens et ne se montre pas prodigue en conseils dont la pertinence s'avère infaillible pour les autres.

⁴⁹¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3150.

⁴⁹² *Ansāb*, vol. 7, p. 3143

a. Al-Muhallab vs al-Ḥaḡḡāḡ

Contrairement à Bišr b. Marwān, qui détestait al-Muhallab – ni al-Ṭabarī, ni al-Balāḏurī ne nous disent pourquoi, bien que tous deux parlent de ses accointances zubayrides –, al-Ḥaḡḡāḡ semble au début bien disposé envers lui – peut-être en raison de l'estime que 'Abd al-Malik avait pour lui –, mais la nature pressée et méfiante du nouveau gouverneur finit par reprendre le dessus et il se met bientôt à l'accuser de temporiser, afin de tirer profit de l'impôt le plus longtemps possible.

Voici le premier échange entre les deux hommes :

وكتب الحجاج إلى المهلب: إن بشرا رحمه الله بعثك مستكرها لنفسه عليك، وأراك غناه عنك. وإني أعرفك حاجتي إليك. فناهض عدوك ودع العلل. فوالله لأحشرن الناس إليك حشرا. فإني آخذ السمي بالسمي، والولي بالمولي، حتى يكون قليل من يأتيك ككثير من فاركك. واقتل من خفته على المعصية. فإني قاتل من قبلي من أهل الطبقة. فإن العاصي يجمع خلتين: أنه أخل بمركزه، ووعر المسلمين من نفسه، وهو أجير لهم ليس له أن يأخذ إلا بقدر ما عمل.

فكتب إليه المهلب: ليس معي إلا مطيع. وإن الناس، إذا أمنوا العقوبة، صغروا الذنوب. وإذا يئسوا من العفو، كفرهم ذلك. فهب لي الذين سميتهم عصاة، وإنهم فرسان، أرجو أن يقتل الله بهم هذا العدو، إن شاء الله.⁴⁹³

Al-Ḥaḡḡāḡ écrit à al-Muhallab : Bišr – Dieu l'ait en Sa Miséricorde – t'a envoyé [à la tête de l'armée] malgré lui et t'a montré qu'il pouvait se dispenser de tes services. Moi, par contre, je te déclare que j'ai besoin de toi. Alors combats ton ennemi et laisse tomber les prétextes. Car par Dieu, je t'enverrai les soldats en masse. Je rendrai responsable un homme dont un autre portant le même nom aurait déserté, et ferai de même avec le maître et son serviteur. De sorte que ceux qui te rejoindrons, même s'ils sont en nombre moindre, seront aussi [valeur] que les nombreux qui t'auront quitté. Tue quiconque dont tu crains la désertion. Moi, de mon côté, je tuerai ceux de cette espèce, car le déserteur réunit en lui deux défauts : il a abandonné son poste et compliqué les choses pour les musulmans. Il est en contrat avec eux et n'a à recevoir qu'en quantité égale au travail qu'il a fourni.

Al-Muhallab lui répondit : Je n'ai avec moi que des hommes obéissants. Car les gens, s'ils ne sont pas menacés de punition, font en sorte que leurs erreurs soient insignifiantes ; s'ils désespèrent de la clémence, ils deviennent enragés. Alors envoie-

⁴⁹³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3147.

moi ceux que tu considères des déserteurs, car ce sont de vrais cavaliers ; j’espère qu’avec leur aide, Dieu [me permettra] d’anéantir l’ennemi, si Dieu veut.

Avec cet échange, nous avons donc deux visions diamétralement opposées, non seulement au plan militaire, mais aussi au plan politique. Al-Ḥaḡḡāḡ commence par reconnaître qu’il a besoin d’al-Muhallab, tout en précisant que sa démarche s’oppose à celle du précédent gouverneur, Bišr. Celle d’al-Ḥaḡḡāḡ consiste de nouveau en une seule chose : châtier et terroriser – non seulement les coupables de désertion, mais aussi leurs parents : *al-samī bi-l-samī et le walī pour l’erreur de son mawlā*⁴⁹⁴. En procédant ainsi, le nouvel homme fort d’Iraq s’inscrit dans la ligne de Ziyād b. Abīh, dont il emprunte l’expression de sa célèbre *ḥutba*.

Relevons quelques points dans cet échange :

- d’abord, la réflexion toute moderne qu’al-Ḥaḡḡāḡ donne des soldats de métier à la fin de sa lettre ;
- ensuite, déjà al-Ḥaḡḡāḡ accuse implicitement al-Muhallab de tergiverser – *wa-da’ al-‘ilal* « laisse tomber les [faux] prétextes » ;
- en fin, la réponse d’al-Muhallab qui, tout en ne traitant que de la question des déserteurs, s’inscrit en faux par rapport à al-Ḥaḡḡāḡ, et propose par le même tenant une manière toute différente de gérer les hommes qui peut s’étendre au-delà des affaires militaires, pour englober la politique dans son ensemble. Ainsi tous ses soldats sont présentés comme obéissants. Même ceux qu’al-Ḥaḡḡāḡ désigne comme des déserteurs, pourront s’amender et contribuer à la victoire contre les Kharijites. Al-Muhallab utilise ici le terme – *fa-hab lī al-laḏīna sammaytahum ‘uṣāt* –, que l’on peut traduire littéralement par : alors offre moi les vies de ceux que tu as nommés comme déserteurs. Il apparaît ici comme le grand seigneur qui inter-cède pour sauver la vie d’un ou des coupables. Implicitement, al-Muhallab, dans sa deuxième phrase, attaque la politique d’al-Ḥaḡḡāḡ qui ne consiste qu’à châtier et à faire perdre tout espoir aux administrés, qu’ils soient soldats ou simples gens – *al-nās*. Les châtiments extrêmes – donc la mise à mort – et l’absence d’espoir les poussent à agir avec violence – *kafarū* –, tandis que la clémence, dont al-Muhallab se présente comme le chantre, conduirait à la bonne entente et à de toutes petites erreurs que l’on peut excuser – *idā aminū al-‘uqūba, saḡḡarū al-dunūb*.

Aussitôt après, les récriminations d’al-Ḥaḡḡāḡ contre al-Muhallab se précisent et se multiplient. Mais, alors qu’al-Ṭabarī ne les évoque que dans la dernière partie de son récit, après la mort du commandant de l’armée d’al-Kūfa, ‘Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf, al-Balāḏurī en présente

⁴⁹⁴ Nous pensons que c’est ainsi qu’il faut lire cette expression, qui renvoie à la *ḥutba al-batrā’* de Ziyād b. Abīh, et non *al-walī bi-l-walī*, comme le lit l’éditeur.

trois exemples, bien avant la mort de celui-ci : l'un est bref et anonyme, suivi d'un échange donné par al-Hayṭam b. 'Adī et d'un autre donné par al-Madā'inī.

وكتب الحجاج إلى المهلب، وهو بكارزون: إنك أقبلت على جباية الخراج، وأبطأت عن قتال العدو. وقد هممت أن أولي عباد بن حصين، أو عبيد الله بن حكيم المجاشعي ما وليتك قبل خروج الناس عليك. وقال الهيثم بن عدي: استبطأ الحجاج المهلب، فكتب إليه: إنك مزوني وابن مزوني، وللعجب منك حين تهاب قتال الأزارقة. كأنك ترى أنك ترث الأرض. وأيم الله، لئن لم تتاجزهم لأبعثن إليك من يحملك على مكروه أمرك، والسلام.

فكتب إليه: أما بعد، فقد جاءني كتابك، وإني لمزوني ابن مزوني، ما أنكر ذلك. وإنما مزون عمان سميتها العجم بذلك، ولكن الأمير أصلحه الله من قبيلة قد ادعت إلى حمير وعدة قبائل، وما استقر قرارها بعد. كانوا بقية ثمود، ثم انتموا إلى وحاطة من حمير، ثم إلى إياد، ثم إلى عدوان، ثم إلى قسي بن منبه. فلما قرأ الحجاج الكتاب تبسم، ثم قال: أفحشنا للرجل فأفحش.

وقال المدائني: كتب إليه الحجاج: إنك تشاغلنا بالجباية عن الحرب. فكتب إليه: إن من ضعف عن الجباية، فهو عن القتال أضعف. ولو وليت غيري ممن سميت، لرجوت أن يكونا للولاية أهلاً في فضلها وجرأتها. وذكرت أني رجل في الأزدي من أهل عمان، وإن شرا من الأزدي قبيلة تنازعتها ثلاث قبائل، ثم لم يستقر لها بيت في واحدة منهن⁴⁹⁵.

Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à al-Muhallab, qui était à Kāzarūn : Tu t'es consacré à la collecte d'impôt et tu as tardé à combattre l'ennemi. Je suis sur le point de désigner 'Abbād b. Ḥuṣayn ou 'Ubaydullāh b. Ḥukaym al-Muḡāšī'ī, pour le poste que je t'avais attribué avant que les gens n'aillent te rejoindre.

Al-Hayṭam b. 'Adī dit : Al-Ḥaḡḡāḡ, trouvant al-Muhallab trop lent, lui écrivit : Tu es un *Mazūnī* et fils de *Mazūnī*. Je m'étonne que tu craignes de combattre les Azraqites, comme si tu pensais que tu avais l'éternité pour toi. Par Dieu, si tu ne les affrontes pas, je t'enverrai quelqu'un qui te ferait subir un malheur. Paix.

Al-Muhallab lui répondit : Bref, j'ai reçu ta lettre. Je suis en effet un *Mazūnī* et fils de *Mazūnī*, ce que je ne nie pas. Or, *Mazūn*, ce sont les tribus de 'Umān, c'est ainsi que les Perses les ont désignés. Par contre, le gouverneur, que Dieu le protège, est issu d'une tribu qui prétend appartenir à Ḥimyar et à d'autres tribus, sans arriver jusqu'à présent à se fixer. Ils furent les restes de Ṭamūd puis se rattachèrent à Waḥāza de Ḥimyar, puis à Iyād, puis à 'Adwān, puis à Qusay b. Munabbih.

⁴⁹⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3148-3149.

Lorsqu'il lut la lettre, al-Ḥaḡḡāḡ sourit et dit : Nous avons été grossier envers lui, alors il en a fait de même.

Al-Madā'inī a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à al-Muhallab : Tu t'es laissé distraire par la collecte d'impôt au détriment de la guerre.

Al-Muhallab lui répondit : Celui qui se montre impuissant à collecter l'impôt est bien plus impuissant à combattre. Si tu désignais à ma place ceux que tu as nommés [dans ta lettre], je souhaiterais qu'ils en soient dignes, étant donné leurs mérites et leur audace. Tu as dit que j'étais un Azdite de 'Umān ! Sache que pire que les Azd est la tribu dont trois tribus différentes se disputent la généalogie, sans qu'elle sache à laquelle des trois elle revient.

Il nous semble qu'il s'agit là non pas de trois lettres successives auxquelles al-Muhallab aurait répondu, mais plutôt d'un seul et unique échange. Les trois versions données par al-Balāḍurī paraissent se compléter. En effet, dans sa dernière réponse, al-Muhallab, évoque sans les nommer les deux hommes mentionnés dans la première lettre citée par une source anonyme. Il y répond par une insulte à la tonalité tribale à l'insulte d'al-Ḥaḡḡāḡ citée uniquement dans la dernière version d'al-Hayṭam b. 'Adī.

L'effet de ces trois versions, montre l'escalade de la tension entre les deux hommes. Mais se termine par une victoire symbolique d'al-Muhallab.

Les accusations d'al-Ḥaḡḡāḡ contre lui sans être explicites, comme chez al-Ṭabarī, visent son manque de loyauté pour le calife : en préférant se consacrer à la collecte des impôts, ce qui l'intéressait selon al-Ḥaḡḡāḡ, c'était uniquement sa propre personne, son objectif étant d'amasser une grande fortune, aux dépens du calife, mais surtout de la mission pour laquelle il avait été nommé : en finir avec les Azraqites.

Le deuxième élément notable dans ces échanges ce sont les insultes, que l'on ne retrouve pas chez al-Ṭabarī. La tension entre les deux hommes semble y atteindre son sommet. Al-Ḥaḡḡāḡ attaque al-Muhallab en visant sa supposée basse extraction – tu es un Mazūnī fils de Mazūnī –, sous-entendant qu'il est issu d'une tribu omanaise de marins, qui n'ont aucun prestige guerrier. Al-Muhallab ne renie pas cette appartenance et retourne contre le gouverneur une insulte bien plus violente qui compare la tribu de Ṭaqīf à un enfant naturel qui se chercherait un père, en prétendant se rattacher à l'un ou l'autre, sans parvenir à une décision définitive (version d'al-Hayṭam b. 'Adī).

Selon la version d'al-Madā'inī, ce sont les supposés géniteurs qui se disputeraient sa paternité. Le résultat est en fin de compte le même : s'il s'agit d'un enfant naturel, c'est qu'il y a une mère de petite vertu, accusation accolée à la tribu de Ṭaqīf, dont les femmes seraient connues pour la légèreté de leurs mœurs. Nous verrons plus loin que ce trait sera souvent rappelé dans la généalogie

d'al-Ḥaḡḡāḡ. Nous relèverons que dans la liste d'al-Muhallab, celui-ci commence par Tamūd, dont l'impiété extrême est soulignée à maintes reprises dans le Coran et à laquelle on rattachera également al-Ḥaḡḡāḡ pour l'accuser de mécréance.

Al Ḥaḡḡāḡ ne peut alors que s'avouer vaincu par son correspondant et reconnaître implicitement que c'est parce qu'il l'a insulté, qu'al-Muhallab s'est montré encore plus virulent que lui. Ce qui n'est pas sans rappeler le tout premier échange entre les deux hommes, où al-Muhallab répliquait à la violence sans limite d'al-Ḥaḡḡāḡ, en déclarant : si les hommes désespèrent de la clémence, ils deviennent enragés [*kafarū*].

Ceci étant, on ne peut pas ne pas s'étonner de la réaction des deux hommes, étant donné leur nature. Al-Muhallab, connu pour sa sagacité et sa mesure, se laisse aller à des insultes extrêmes contre son chef qui, lui, bien que visé dans sa généalogie, admet d'une certaine façon par son sourire et sa dernière réplique que le commandant de son armée a visé juste. Il sait alors se retenir et ne fait pas montre de violence supplémentaire.

Le même scénario se répétera à la fin du récit. Alors qu'al-Muhallab avait détruit l'armée de 'Abd Rabbih, al-Ḥaḡḡāḡ envoya Sufyān b. al-Abrad à la tête d'une armée contre le successeur de Qaṭarī, 'Ubayda b. Hilāl, qui était en fuite avec une poignée de fidèles. Un court *ḥabar* nous dit :

وكان الحجاج كتب إلى سفيان يستبطنه في أمر عبيدة ويصغر ما عمل. فقال: إن أبا محمد لا يرضى حتى يجعل المحسن مسيئًا والمطيع عاصيًا⁴⁹⁶.

Al-Ḥaḡḡāḡ avait écrit à Sufyān [b. al-Abrad], l'accusant de lenteur contre 'Ubayda [b. Hilāl] et amoindrissant son action. Sufyān déclara alors : Abū Muḥammad n'est jamais content que lorsqu'il transforme celui qui agit bien en malfaisant et celui qui obéit en rebelle.

Ce *ḥabar* est très intéressant, dans la mesure où c'est l'une des rares fois où nous avons une opinion négative sur al-Ḥaḡḡāḡ émise par un Syrien. Mais plus important encore, surtout pour l'ensemble des événements qui vont se succéder tout au long de la première décennie de son gouvernement, nous avons ici une accusation directe d'al-Ḥaḡḡāḡ comme étant, par son comportement extrême, sa méfiance et ses pressions continues contre ses hommes, à l'origine de l'ensemble des révoltes qui ont secoué le pouvoir umayyade pendant cette période. L'opinion de Sufyān b. al-Abrad, dont la loyauté envers les Umayyades et les faits d'armes contre les Kharijites ne peuvent être mis en doute, n'est en fait qu'une variation sur la réplique d'al-Muhallab qui lui aussi est présenté comme un homme loyal et un grand chef militaire. Le fait que cette anecdote soit placée peu avant la fin du récit sur le conflit azraqite lui confère par la même occasion une valeur

⁴⁹⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3167

exemplaire. Al-Ḥaḡḡāḡ y apparaît en effet comme un piètre chef militaire et un mauvais dirigeant politique.

Une deuxième séquence suivra juste après la mort d'Ibn Miḥnaf, doublée cette fois-ci de l'envoi d'un émissaire pour constater de visu ce qui se passait dans le camp d'al-Muhallab. Al-Balāḍurī n'évoque pas l'envoi d'al-Barā' b. Qabīša, mais parle d'un secrétaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, puis d'al-Ġarrāḥ b. 'Abdullāh :

وواقع المهلب الخوارج مرات، صابروهم فيها وصابروه. وكان الحجاج يوجه إليه من يأخذه بالقتال والمناجزة.

ووجه إليه أمينا، فكتب بخبره. فقال الشاعر في أبيات له:

فَمَنْ مُبْلَغُ الْحَجَّاجِ أَنْ أَمِينَهُ زِيَادًا أَصَابَتْهُ رِمَاحُ الْأَزْرَاقِ [...]

وقال المدائني: بعث الحجاج الجراح بن عبد الله إلى المهلب، مستحثا بالمناجزة. فقال المهلب: يا أبا عقبة، ما تركت حيلة أبلغ بها مكيدة إلا وقد أعملتها، وقد انتهيت في قتال هذا العدو إلى العذر. ولكن البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه دون من يعمله.

وكتب الحجاج إلى المهلب: إنك أقيمت في خندق، احتجارا من قتال هؤلاء المارقة. فكتب إليه المهلب: أتاني كتابك تعتب فيه علي على الخندقة، والخندقة حرز وحصن. وقد خندق رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر الله. وذكرت أنك لا تظن في جينا، وعاتبني معاتبة الجنباء. وأوعدتي كما يوعد العاصي. فسأل الجراح عما رأى. فلما سأل الجراح، قال: لم أر كما رأيت. اقتتلوا ثلاثة أيام، ضربا بالسيوف، وطعنا بالرماح وخبطا بالعمد. فقال: لشد ما مدحته، أبا عقبة. فقال: كلا، ولكنه يحتمل المصيبة، ويلقى كثيرا بقليل⁴⁹⁷.

Al-Muhallab affronta les Kharijites plusieurs fois, où il sut être très patient, tout comme ils le furent. Al-Ḥaḡḡāḡ lui adressait des messagers pour le pousser à les combattre. Ainsi lui envoya-t-il un secrétaire pour lui rapporter par écrit ce qui se passait. Un poète a pu dire :

Qui informera al-Ḥaḡḡāḡ que son secrétaire // Ziyād a été atteint par les lances des Azraqites ? [...]

Al-Madā'inī a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ envoya al-Ġarrāḥ b. 'Abdullāh à al-Muhallab l'incitant à attaquer au plus vite. Celui-ci dit : Ô Abū 'Uqba, je n'ai pas laissé un moyen pour leur tendre un traquenard, sans en user. Et voila que j'en suis réduit dans mon combat contre cet ennemi à me trouver des excuses. Le malheur est que l'opinion décisive appartienne à celui qui détient le pouvoir, non à celui qui agit.

⁴⁹⁷ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3151-3152.

Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à al-Muhallab : Tu as établi une tranchée pour éviter de combattre ces hérétiques. Alors al-Muhallab, lui répondit : J'ai reçu ton courrier où tu me reproches d'avoir creusé une tranchée. Or, la tranchée est une défense, une forteresse. Le Messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix, y a recouru sur la recommandation de Dieu. Tu as déclaré que tu ne penses pas qu'il s'agisse de lâcheté de ma part, mais tu m'as fait des reproches comme si j'étais un lâche et tu m'as menacé comme un séditieux. Interroge al-Ġarrāḥ sur ce qu'il a vu. Quand al-Ḥaḡḡāḡ l'interrogea, ce dernier lui répondit : Je n'ai jamais vu quelque chose de comparable à ce que j'ai vu. Ils se sont affrontés pendant trois jours, à coups d'épées, de lances et de masses. – Tu l'as trop loué, lui dit al-Ḥaḡḡāḡ. – Bien au contraire, répondit al-Ġarrāḥ. Mais il supporte le malheur ; et avec un petit nombre il en affronte un plus grand.

Très vraisemblablement, il s'agit ici de deux émissaires différents : le premier, désigné comme un secrétaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais nommé dans le vers poétique Ziyād. Selon al-Mubarrad, qui place cet envoi en second, parle des deux émissaires en même temps : l'un est Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān aurait péri lors d'une bataille contre les Azraqites, le second est un parent d'al-Ḥaḡḡāḡ dont le nom n'est pas donné qui a failli également perdre la vie⁴⁹⁸. Le vers cité par al-Balāḍurī est attribué également par al-Mubarrad à al-Ṣaltān al-'Abdī fait partie d'une pièce de cinq vers⁴⁹⁹. On comprendra facilement que la description de la mort de Ziyād, l'émissaire d'al-Ḥaḡḡāḡ est aussi une attaque contre ce dernier.

Le *ḥabar* d'al-Madā'inī est présenté de manière tout aussi elliptique. Les observations d'al-Ġarrāḥ, émissaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, ne sont pas détaillées, comme se fut le cas d'al-Barā' b. Qabīṣa dans le récit d'al-Ṭabarī. Mais ses conclusions sont si élogieuses pour al-Muhallab, qu'al-Ḥaḡḡāḡ l'accuse d'en rajouter. Ce qui semble important ici c'est la déclaration même d'al-Muhallab : étant donné que sur le champ de bataille les deux armées semblent de forces égales, ce que rappelle al-Ġarrāḥ plus tard, la seule solution pour se défaire des Kharijites est de recourir aux machinations. La guerre ne se gagne donc pas uniquement sur le champ de bataille mais aussi en déployant des ruses, en particulier en profitant des faiblesses de l'ennemi.

b. Les ruses d'al-Muhallab

La grande faiblesse des Kharijites qui les a accompagnés depuis leur naissance réside dans leurs dissensions internes, qui aboutissaient le plus souvent à leur division en fonctions rivales. C'est là-

⁴⁹⁸ Al-Mubarrad, *Al-Kāmil fī-l-luḡa wa-l-adab*, édition Muḥammad Aḥmad al-Dālī, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1997, vol. 3, p. 1319.

⁴⁹⁹ Al-Mubarrad, vol. 3, pp. 1319-1320.

dessus qu'al-Muhallab allait jouer pour hâter la fin des Azraqites. Mais, alors que le récit d'al-Ṭabarī laisse entendre que ces tensions naquirent parmi eux sans intervention extérieure – il en donne un seul exemple, celui d'al-Muqa'tar –, qu'al-Muhallab sut en tirer profit et en informa al-Ḥaġġāġ, al-Balādurī, dans sa volonté de dresser un portrait des plus élogieux du commandant des armées iraqiennes, nous montre dans plusieurs exemples que c'est ce dernier qui était à l'origine de ces tensions qui s'exacerbèrent pour aboutir à la scission des Azraqites en deux factions : l'une resta loyale à Qaṭarī, la seconde se scinda à son tour en deux groupes dirigés par deux mawlā : 'Abd Rabbih al-Kabīr et 'Abd Rabbih al-Ṣaġīr. Ainsi, nous rapporte-t-il :

وكان مع قطري رجل يقال له أبزي، يتخذ نصالا مسمومة. فذكر ذلك للمهلب، فقال: أكفيكموه. فكتب المهلب إلى أبزي: إنه قد أتتنا نصالك، وقد بعثت إليك بألف درهم فزدنا نصالا. وبعث بالكتاب، فألقي في عسكر قطري. فأخذ الكتاب، فدفع إلى قطري. فسأل أبزي عن الخبر. فقال: لا أدري، ولا أعلم ما هذا الكتاب. فأمر به فقتل. فقال له عبد ربه: قتلت رجلا بغير ثقة ولا بيان يحل به دمه؟ فقال: يمكن هذا أن يكون حقا، ويمكن أن يكون باطلا. فرأيت في قتله صلاح الدين أمثل. ولإمام أن يحكم بما يرى فيه الصلاح، وليس للرية أن ترد عليه. فنتكر له عبد ربه وجماعة، وخالفوه في القول، ولم يفارقوه . وأرسل المهلب رجلا نصرانيا، وقال له: إذا رأيت قطريا فاسجد له، فإن نهاك فقل: إنما سجدت لك. ففعل النصراني ذلك، فقال له قطري: مه، إنما السجود لله. قال: ما سجدت إلا لك. فقال رجل من أصحابه: قد عبدك من دون الله. وقرأ: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ⁵⁰⁰. فقال قطري: قد عبد النصراني المسيح ابن مريم، وإنما عنى الله الأصنام. فقام رجل، فقتل النصراني. فقالوا: قتلت ذميا، فاختلّفوا. وفسد المهلب أيضا إلى عسكر قطري رجلا، فقال: رأيتم إن خرج إليكم رجالان مهاجران، فمات أحدهما قبل أن يصل إليكم، وأتاكم الآخر فامتحنتموه فلم يجز المحنة، فما تقولون في الميت؟ فقال بعضهم: الذي مات مؤمن، وهذا كافر حتى يجيز المحنة. وقال آخر: هما كافران. واختلفوا. فارتحل قطري إلى اصطخر في سنة سبع وسبعين في صفر.

وقال المهلب: الاختلاف أشد عليهم وأسرع في هلاكهم. فلا تشغلهم بالقتال عن الجدل. فتركهم شهرين، ثم أتاهم باصطخر. فتركهم شهرا وهم يخوضون في اختلافهم⁵⁰¹.

Il y avait avec Qaṭarī un forgeron du nom d'Abzay qui confectionnait des pointes de lances empoisonnées. On en parla à al-Muhallab qui répondit : Je m'en charge pour vous. Il lui écrivit : Nous avons reçu tes pointes, je t'ai envoyé mille dirham pour que tu nous en fabriques plus. Il fit envoyer le courrier qu'on jeta dans le camp de Qaṭarī. On le ramassa et le donna à ce dernier, qui interrogea Abzay à son sujet. Abzay répondit :

⁵⁰⁰ Coran XXI, 98.

⁵⁰¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3153-3154.

Je ne sais rien sur ce courrier, ni sur son contenu. Qaṭarī ordonna qu'on le mette à mort. Alors 'Abd Rabbih intervint : Tu as tué un homme sans preuve ni certitude qui autorise de faire couler son sang ! – C'est peut être vrai, peut être faux, rétorqua Qaṭarī. Mais j'ai estimé que sa mort serait plus utile pour notre religion. Or l'imam a toute latitude de juger ce qui est bon. Les sujets n'ont pas à lui répondre. Alors 'Abd Rabbih et un groupe s'opposèrent à lui, sans pour autant le quitter.

Al-Muhallab envoya un chrétien [dans le camp azraqite] et lui ordonna : Quand tu verras Qaṭarī, prosterne-toi devant lui. S'il te le reproche, réponds-lui : C'est à toi que je me suis prosterné. Ce que fit le chrétien. Alors, Qaṭarī lui dit : C'est quoi ? On ne se prosterne qu'à Dieu ! – Je ne me suis prosterné qu'à toi, répondit le chrétien. L'un des compagnons de Qaṭarī intervint : Il t'a adoré à la place de Dieu. Puis, il lut : « Vous et cela que vous adorez en place de Dieu n'êtes que charbons jetés dans la Géhenne ». Qaṭarī lui rétorqua : Les chrétiens ont adoré le Christ, fils de Marie. Or Dieu vise les statues. Un Kharijite se leva et tua le chrétien. – Tu as tué un protégé !, lui dirent les autres. Ils entrèrent en conflit.

Al-Muhallab envoya aussi secrètement un homme dans le camp de Qaṭarī pour dire : Supposons que deux hommes émigrent pour venir chez vous, que l'un des deux meurt avant d'y arriver, mais que l'autre y parvient, que vous le passiez à la question et qu'il y échoue. Que diriez-vous de celui qui a décédé ? Les uns répondirent : le décédé est croyant, l'autre est un mécréant jusqu'à ce qu'il réussisse l'épreuve. Un autre rétorqua : Les deux sont mécréants ! Ils entrèrent en conflit. C'est alors que Qaṭarī s'en alla pour Iṣṭaḥr, au mois de Ṣafar 77.

Leur discorde est plus néfaste pour eux, dit al-Muhallab. Elle accélère leur destruction. Ne les distrayez pas par les combats au détriment de leurs débats. Puis il les laissa pendant deux mois, avant d'aller à leur rencontre à Iṣṭaḥr, où il les laissa encore un mois plongés dans leurs conflits internes.

Cette anecdote anonyme met en valeur l'esprit ingénieux d'al-Muhallab qui, tout en débarrassant ses hommes des dangers des lances emprisonnées, sème la discorde dans le camp ennemi. En outre, elle nous montre le chef des Azraqites sous un mauvais jour, tuant le forgeron, sans s'assurer au préalable qu'il avait commis l'erreur d'« intelligence avec l'ennemi », il a agi comme n'importe quel homme de pouvoir parmi ces mêmes ennemis qu'il combattait. De plus, en tant qu'imam, guide suprême, il estime que ses décisions ne doivent être remises en question par aucun de *ses sujets*. Il se présente ainsi comme un homme tout-puissant et, donc moralement,

proche d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est la conclusion que tire le lecteur de l'anecdote : contrairement aux Kharijites qui n'étaient pas au courant de la ruse fomentée par al-Muhallab, mais dont certains avaient des doutes sur la culpabilité du forgeron, le lecteur, lui, dispose des deux points de vu en même temps et peut en tirer la moralité.

En fait, c'est cette corruptibilité de Qaṭarī, qui apparaît en fin de compte comme un homme plus intéressé par son propre pouvoir que par le bien-être de ses hommes – qu'il nomme sa *ra'īyya* – qu'al-Muhallab va exacerber, en envoyant le chrétien, dont la prosternation semble flatter Qaṭarī qui, prenant sa défense face aux attaques de ses compagnons, compare son geste à celui des chrétiens qui adoraient le Christ. La mise à mort du chrétien par l'un des Kharijites – qui avaient pour règle de ne pas tuer les protégés – finit ainsi par sceller la mésentente parmi eux.

Dans la troisième et dernière anecdote, c'est encore al-Muhallab qui envoie secrètement un homme pour pousser leur discorde au point de non-retour. Le sujet n'est plus ici la personne de Qaṭarī, mais un débat théologique sophistiqué, qui flatte leur credo, mais qui fait implorer définitivement le groupe. D'où la remarque d'al-Muhallab qui apparaît comme un grand stratège, manipulant les Kharijites selon ses bons désirs, et obtient le résultat tant escompté, sans confrontation militaire qui vaille. La politique qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui ordonnait de suivre s'avère donc moins payante que la sienne. En outre, les Azraqites apparaissent comme un groupe d'une grande naïveté, dont la duplicité de leur chef n'aurait rien à envier à celle de l'ennemi.

C'est ce que montre la suite du récit d'al-Balāḍurī qui semble de nouveau moins intéressé par la chronologie des événements que par la comédie humaine qu'il déploie sous nos yeux. Il revient sur quelques affrontements entre l'armée d'al-Muhallab et celle de Qaṭarī, dont un en particulier eut lieu à al-Sayraḡān et après lequel Qaṭarī prononça devant ses compagnons un long discours d'une grande beauté littéraire et morale. Les trois pages rapportées par al-Balāḍurī sont consacrées à mépriser la vie ici-bas et à louer les valeurs fondamentales à la base de son credo : offrir sa vie pour complaire à Dieu. Nous reproduisons ici quelques lignes attestant de sa valeur littéraire et morale :

... فَإِنِّي أَحْذِرُكُمْ الدُّنْيَا، فَإِنَّهَا حُلُوةٌ نَضْرَةٌ، حَفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ، وَرَامَتْ بِالْقَلِيلِ، وَتَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ، وَتَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ، وَتَزَيَّنَتْ بِالْغُرُورِ. لَا يَدُومُ خَيْرُهَا، وَلَا تَوْمَنُ فَجِيعَتُهَا، غَرَارَةٌ ضَرَارَةٌ، وَحَائِلَةٌ زَائِلَةٌ، وَنَافِذَةٌ بَائِدَةٌ، أَكَالَةٌ غَوَالَةٌ. لَا تَعْدُو إِذَا هِيَ تَنَاهَتْ إِلَى أَمْنِيَةِ أَهْلِ الرِّغْبَةِ فِيهَا، وَالرِّضَى عَنْهَا، أَنْ تَكُونَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: كَمَا بَاءَ أَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ، فَبَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ، فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ. وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا⁵⁰²...⁵⁰³

Je vous mets en garde contre la vie ici-bas, elle est douce, verdoyante, bordée de tentations. Elle se fait aimer par l'ici et maintenant, s'embellit d'espoirs et se pare de

⁵⁰² Coran, XVIII, 45.

⁵⁰³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3156.

tentations. Ses bienfaits ne sont pas durables, ses malheurs sont imprévisibles. C'est une séductrice qui fait mal, elle est changeante, évanescence, précaire, périssable, une ogresse dévoratrice. Si elle se donne à ceux qui la désirent, et qui se satisfont d'elle, elle n'est pas plus que ce que dit Dieu, glorifié soit-Il : « Telle une eau que Nous avons fait descendre du ciel, et dont s'enchevêtrent les plantes de la terre, pour devenir un chaume que vanteront les vents. Dieu est sur tout Dominant ».

La *hutba* toute entretissée de citations coraniques, composée en prose rimée est suivie par la séquence suivante :

ثم ارتحل قطري إلى جيرفت، واتبعه المهلب، فنزل على ليلتين منه. واختلفوا. فقال المهلب: الاختلاف خير لنا وشر لهم. وإنما اختلفوا لأنهم اتهموا عبيدة بن هلال بامرأة رجل قصار، وأوه يدخل إليها بغير إذن متفضلاً. فأخبروا قطريا، فقال لهم: إنه عبيدة، وموضعه من الدين والعسكر ما علمتم. فقالوا: لا نصالح على الفاحشة. فقال قطري لعبيدة: إني على أن أجمع بينك وبينهم. فلا تكاشف مكاشفة البذيء، ولا تخضع خضوع المريب. ثم جمع قطري بينهم وبينه. فقرأ عبيدة: إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ، الآية⁵⁰⁴. فبكوا، وقاموا إليه، فعانقوه، وقالوا: استغفر لنا. فقال عبد ربه الصغير، مولى بني قيس بن ثعلبة: والله لقد خدعكم. وإنه لكما ظننتم. فبايع عبد ربه منهم قوم، وتتكروا لقطري، وخالفوه في أمور فعلها نعموها عليه. فصار مع عبد ربه نصف عسكر قطري. فحارب عبد ربه قطريا، فقتل من أصحابه قوم. وقتل صالح بن مخراق مع عبد ربه. فكره قطري أن يقيم بين عسكرين يقاتلانه. فخرج يلتمس منزلاً. فجاء المهلب، حتى نزل في معسكره، وقاتل عبد ربه، وكتب إلى الحجاج بالخبر، وأشار عليه أن يوجه إلى قطري من يتبعه ويحاربه. وألصق المهلب بعبد ربه. وقال عبد ربه: يا معشر المهاجرين، إن قطريا وعبيدة هربا رجاء البقاء، ولا سبيل إليه. فالتقوا عدوكم غدا، فإن غلبكم على الحياة، فلا يغلبنكم على الموت.⁵⁰⁵

Puis Qaṭarī partit à Ġiraft, suivi à une distance de deux nuits par al-Muhallab. C'est alors que les Azraqites entrèrent en conflit ouvert. Al-Muhallab dit : Leur discorde est bonne pour nous, néfaste pour eux. Or, ils s'étaient opposés entre eux parce qu'ils avaient accusé 'Ubayda b. Hilāl d'avoir [une relation illicite] avec la femme d'un couturier, chez qui il entra par la grande porte, sans y être autorisé. On en informa Qaṭarī qui déclara : C'est de 'Ubayda qu'il s'agit ; et sa position sans tâche pour ce que est de la religion et de l'armée vous est connue. – Nous ne fermerons pas les yeux sur l'adultère !, lui rétorquèrent les autres. Alors Qaṭarī dit à 'Ubayda : Je pense que je dois te convoquer en leur présence. Alors ne te dévoiles pas comme un vaurien et ne te

⁵⁰⁴ Coran, XXIV, 11.

⁵⁰⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3159-3160.

montre pas soumis comme un suspect. Qaṭarī organisa la réunion. ‘Ubayda lut : « Que les auteurs de la calomnie soient un quarteron des vôtres... », jusqu’à la fin du verset. [Les accusateurs] se mirent à pleurer, s’approchèrent de lui et l’embrassèrent en disant : Excuse-nous ! Mais ‘Abd Rabbih al-Saġīr – le mawlā de Banū Qays b. Ṭa‘laba – leur dit : Par Dieu, il vous a abusés. Il est [coupable] comme vous le pensiez. Alors un groupe fit allégeance à ce dernier, renia Qaṭarī, auquel il s’opposa sur des choses qu’il avait commises et qu’on lui reprochait. La moitié de l’armée de Qaṭarī se rangea sous les ordres de ‘Abd Rabbih, qui combattit Qaṭarī et tua un certain nombre de ses fidèles. Ṣaliḥ b. Miḥrāq fut tué aux côtés de ‘Abd Rabbih. Qaṭarī répugnant à rester [dans un endroit] où il se trouvait entre deux armées auxquelles il devait livrer combat, partit à la recherche d’un autre lieu. Al-Muhallab arriva, s’empara de son camp, livra bataille à ‘Abd Rabbih, et écrivit à al-Ḥaġġāġ pour l’en informer et lui suggérer d’envoyer quelqu’un d’autre pour poursuivre et combattre Qaṭarī. Puis il partit à la suite de ‘Abd Rabbih, qui dit aux siens : Ô peuple des émigrés, sachez que Qaṭarī et ‘Ubayda ont pris la fuite en espérant rester vivants, mais cela il n’y a aucun moyen de l’atteindre. Affrontez donc votre ennemi demain : s’il vous a vaincus pour ce qui est de la vie, qu’il ne vous vainque pas pour la mort.

Plusieurs remarques peuvent être faites à partir de cet extrait : la première et non des moindres concerne son agencement. Al-Balāḍurī en le plaçant aussitôt après le beau discours de Qaṭarī nous donne à lire la contradiction qui travaille ce personnage entre un dire, fait tout entier de mépris pour la vie ici-bas et de don de soi, et, des actes dont le moins que l’on puisse dire est qu’ils offrent l’antithèse. C’est ce que rappelle ‘Abd Rabbih à la veille de son affrontement final avec l’armée d’al-Muhallab. Du coup, les propos louant le credo des Ṣūrāt se dévoilent dans leur inanité et leur ridicule. Qaṭarī qui louait le martyr pour recevoir la satisfaction divine apparaît alors comme un imposteur qui, par sa fuite, cherche à sauver sa peau et celle de son ami ‘Ubayda b. Hilāl. Mais il n’aura ni la satisfaction divine, ni le plaisir de rester en vie, puisqu’il décèdera peu de temps après d’une manière qui n’a rien d’héroïque.

Notons en deuxième lieu la différence avec le récit d’al-Ṭabarī. Alors que celui-ci propose une autre cause à l’éclatement des Azraqites, avec le cas d’al-Muqa‘ṭar, défendu injustement par Qaṭarī, al-Balāḍurī, lui, en offre une autre sur la supposée fornication de ‘Ubayda b. Hilāl, lui aussi ami très proche de Qaṭarī et qui dirigea le groupe après la mort de celui-ci.

Or, que nous dit l’anecdote d’al-Balāḍurī ? Que, plutôt que de s’enquérir du bien-fondé de cette accusation de fornication contre ‘Ubayda, Qaṭarī prend aussitôt sa défense en arguant de ses qualités religieuses et militaires. Pire encore, lors de son entrevue privée avec lui, Qaṭarī lui

prodigue des conseils sur la meilleure défense qu'il doit tenir face à ses accusateurs. Ce qui sous-entend que lui aussi considérait cette accusation comme valable. Ainsi apparaîtrait-il comme le défenseur d'un fornicateur.

La deuxième partie du récit souligne d'autre part aussi la naïveté des Kharijites qui se laissent attendrir par la défense de 'Ubayda qui invoque le verset du *ifk* relatif à l'accusation d'adultère contre la femme du Prophète, jusqu'à ce que cette ruse soit dévoilée par 'Abd Rabbih.

Notons, pour finir, une autre différence entre nos deux auteurs. Alors qu'al-Ṭabarī traite de la révolte azraqite par intermittence et en présente un récit assez résumé, al-Balāḍurī en en faisant une seule séquence narrative, depuis la prise en mains de ce mouvement par Qaṭarī, et en multipliant les exemples, en permet ainsi une lecture d'une seule traite qui est aussi très détaillée. Or, l'un des éléments saillants du récit d'al-Balāḍurī tourne autour des femmes, elles sont utilisées comme « arme de guerre et d'humiliation », contre l'ennemi, lors du gouvernement de Ḥālid b. Asīd, de réconciliation entre Umayyades et Kharijites comme nous le verrons dans la conclusion, ou encore comme cause de scission du groupe comme c'est le cas ici au sein des Azraqites. En ce cas, al-Balāḍurī reste fidèle à certaines caractéristiques de son écriture, qui le rapprochent de l'esprit d'*adab* : il multiplie les citations poétiques et les anecdotes à connotations sexuelles qui contribuent au ton comique de son œuvre.

3. La mort de Qaṭarī

Al-Balāḍurī offre plusieurs versions sur la mort du chef azraqite, qui le présentent toutes dans une posture ridicule. En plus du *ḥabar* très détaillé d'Abū Miḥnaf, rapporté par al-Ṭabarī, que l'auteur de *Ansāb al-aṣrāf* donne dans une version abrégée due à al-Madā'inī, nous avons trois autres recensions, dont une encore d'al-Madā'inī. Nous en donnons ici, la plus courte, à notre sens la plus suggestive :

ويقال: إن سورة كان يقول: رأيت قطريا، وهو على فرس، وخلفه امرأة على بغل. فاتبعته، أنا وبأدام، ونحن لا نعرفه. فحملت على المرأة، فلما غشيتها، نادى: يا أمير المؤمنين! فعطف علي، وشدت عليه، فعانقته. فسقطنا إلى الأرض، فصار تحتي، وندر سيفه من يده، فزحف يريد السيف، وصارت إبهامه في يدي، فرفضتها، حتى فتر. وجاء بأدام، فضرب بالسيف بطنه، واقتلت أنا وبأدام على رأسه⁵⁰⁶.

On raconte que Sawra [b. Abḡar] disait : Je vis Qaṭarī sur un cheval, suivi par une femme sur un mulet. Nous les suivîmes, Bādām et moi, sans les connaître. J'attaquai la femme ; quand je fus sur elle, elle s'écria : Ô commandeur des croyants ! Il fit demi-tour vers moi. Alors je l'attaquai et le pris à bras-le corps. Nous tombâmes à terre, il

⁵⁰⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3164.

devint sous moi. Son épée lui échappa de la main, il se traîna pour la récupérer. Je pris son pouce dans ma main et l'écrasai, jusqu'à ce qu'il faiblisse. Bādām arriva, lui donna un coup d'épée au ventre. Puis nous nous battîmes, Bādām et moi, pour savoir qui récupérerait sa tête.

Cette anecdote chargée de connotations sexuelles, nous présente le combat de Sawra b. Abğar avec Qaṭarī comme la métaphore d'un acte sexuel entre les deux hommes, raconté du point de vue du soldat iraquien. L'ambiguïté du récit qu'il en fait apparaît avec le verbe *ğaşaytuh^a*, généralement utilisé pour décrire le moment où l'homme se place au-dessus de la femme pendant la conjonction. C'est alors que l'on retourne au début du récit : celui-ci nous dit que Qaṭarī était accompagné d'une femme. Or, dans la situation de fuite où ils se trouvaient tous les deux, il aurait été plus raisonnable que la femme devance l'homme ou, à tout le moins, au même niveau que lui, pour qu'il la protège du danger de ceux qui les suivaient. De plus, la femme chevauche un mulet, animal connu pour sa stérilité, comme l'acte sexuel entre deux hommes. Quand Sawra s'en prit à la femme – *ğaşaytuh^a* « je fus sur elle » « je l'ai couverte [de mon corps] », et qu'elle appela Qaṭarī à son secours, celui-ci retourna vers Sawra qui l'attaqua, l'enlaça – *'ānaqtuh* – ils tournèrent par terre. Qaṭarī se retrouva sous Sawra – *taḥtah*. C'est alors que son épée lui *glissa* de la main et littéralement – fit son apparition⁵⁰⁷. Perdant donc son épée, Qaṭarī se traîna pour la récupérer. C'est alors que son pouce, son *ibhām*, le doigt le plus grand, se retrouva dans la main de Sawra. Or, *al-abham*, (de la racine B-H-M, qui renvoie à la confusion, au doute, à l'obscurité), selon al-Fayrūzābādī, fait partie des *muḥarramāt*, *mā la yaḥillu bi-wağh wa-lā sabab, ka-taḥrīm al-umm wa-l-uḥt wa-mā ašbahah⁵⁰⁸*, autrement dit, l'inceste.

Le doigt de Qaṭarī est ensuite écrasé par la main de Sawra, jusqu'à ce que ses forces faiblissent – *fatarā*. Ce qui est signe de la fin de l'acte sexuel, puisque ce verbe signifie également : s'engourdir, se relâcher, devenir mou. Bādām aurait-il lui aussi participé à cette orgie violente ? On peut également le penser, si l'on rappelle l'image phallique de l'épée – mot répété trois fois en deux lignes – avec laquelle ce dernier donne un coup sur *le ventre* de Qaṭarī. Les deux soldats iraqiens se battront de nouveau entre eux pour savoir lequel d'entre eux mérite de s'emparer de la tête – trophée – du chef kharijite décédé.

Cette image unique du combat en acte sexuel a sans doute pour effet de ridiculiser Qaṭarī. Déjà, dans la première version⁵⁰⁹, tout aussi anonyme, de sa mort, lorsqu'il fut découvert par Bādām, qui s'écria : Par Dieu, l'homme tombé entre les deux rochers est Qaṭarī, celui-ci lui

⁵⁰⁷ *nadara al-šay' : saqaṭa min ġawf šay' aw min bayn ašyā' fa-zaḥar. Lisān al-'arab*, entrée N-D-R, vol. 49, p. 4382.

⁵⁰⁸ *Lisān al-'arab*, entrée B-H-M, vol. 5, p. 377.

⁵⁰⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3164.

répondit : *Yā fāsiq, anā ġuzayyilukkum – aw qāl : anā uraynibukum al-laḡī tatba‘ūn*. Ô fornicateur, je suis votre faon – ou aurait-il dit : je suis votre petit lièvre – que vous recherchez.

Il est en effet étonnant que Qaṭarī qui est connu comme l’un des arabes les plus braves, se présente face à son poursuivant comme étant un faon – image qu’il se donne aussi dans la première version d’al-Madā’inī –, dont la connotation homoérotique est l’une des pierres angulaires de la poésie moderne de la période ‘abbāsīde, tandis qu’*al-uraynib* « le petit lièvre » renvoie au petit animal apeuré qui tente de fuir un carnassier.

4. Un récit de réconciliation

Nous avons interprété le récit de la rébellion d’Ibn al-Ġārūd, selon al-Balāḡurī comme un récit de réconciliation. Certaines similitudes présentes dans la fin du récit de la rébellion azraqite nous amènent à le lire de manière comparable. En voici, en effet, les deux avant-dernières anecdotes :

قالوا: وكانت عند قطري العيوف بنت يزيد بن حبناء التميمي، فولدت ابنتين: مزنة، والفجاءة. فأخذ سفيان الفجاءة، فبعث بها إلى عبد الملك. فصارت إلى العباس بن الوليد، فولدت له الحارث، والمؤمل. فلما ولي عمر بن عبد العزيز، وأمر برد سبايا الأزارقة، قال للعباس: خل سبيلها، أو تزوجها إن رضيت. فتزوجها برضى منها. ويقال: إنه كانت عند العباس نعامة بنت قطري.

قال المدائني: وفد على عمر بن عبد العزيز قوم من بني مازن في أمر بنت قطري. فقال شاعرهم:

أَتَيْنَاكَ زُورًا وَوَفَدَا إِلَى النَّبِيِّ أَضَاعَتْ فَمَا يَخْفَى عَلَى النَّاسِ نُورُهَا
أَبُوهَا عَمِيدُ الْحَيِّ عَمْرُو وَأُمُّهَا مِنْ الْحَنْفِيَّاتِ الْكِرَامِ فُبُورُهَا
فَإِنْ تَكُ كَأَنْتُ حَيْثُ كَأَنْتُ فَإِنَّهَا لَهَا أُسْرَةٌ مِمَّا كِرَامِ نَفِيرُهَا

فقال عمر: قد تزوجها برضاها.

وقال رجل للحارث بن العباس: أنت ابن الخلائف الأربعة. قال: ويحك، من الرابع؟ قال: قطري⁵¹⁰.

On raconte que : Qaṭarī avait pour épouse al ‘Ayyūf, fille de Yazīd b. Ḥabnā’ al-Tamīmī ; elle lui donna deux filles : Muzna et al-Fuḡā’a. Sufyān [b. al-Abrad] s’empara d’al-Fuḡā’a et l’envoya à ‘Abd al-Malik. Elle devint l’esclave d’al-Abbās b. al-Walīd et lui donna al-Ḥarīṭ et al-Mu’ammal. Lorsque ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz devint calife et ordonna qu’on libère les captives azraqites, il dit à al-‘Abbās : Libère-la ou épouse-la, si elle est d’accord. Alors al-‘Abbās l’épousa avec son accord. On raconte aussi que celle qui était chez al-‘Abbās était Na’āma bint Qaṭarī.

⁵¹⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3167.

Al-Madā'inī a dit : Une délégation de Banū Māzin se rendit auprès de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, au sujet de la fille de Qaṭarī. Leur poète déclama :

Nous sommes venus te rendre visite en délégation, pour celle qui // rayonne d'un éclat que nul ne peut ignorer

Son père, 'Amr, est le seigneur de la tribu, et sa mère // issue de Ḥanīfa, dont les tombes sont sanctifiées

Si elle se trouve là où elle est aujourd'hui, elle a // en outre une noble famille, dont nous sommes les porte-parole

'Umar lui rétorqua : Il [al-'Abbās] l'a épousée avec son accord.

Un homme dit à al-Ḥārīt, fils d'al-'Abbās : Tu es le fils des quatre califes. – Et qui est le quatrième malheureux ?, lui demande al-Ḥārīt – C'est Qaṭarī⁵¹¹.

Ces deux anecdotes qui se complètent l'une l'autre peuvent se lire comme une tentative d'histoire intégratrice. Et ce n'est pas pour rien qu'une partie de la première et toute la seconde se déroulent sous le règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, présenté généralement comme le cinquième calife bien-guidé. Plusieurs indices nous confortent dans cette hypothèse : le premier est la symbolique de plusieurs noms propres, à commencer par celui de la fille de Qaṭarī qui a épousé le fils d'al-Walīd. Notons auparavant le fait que les filles du chef azraqite, ainsi que d'autres membres de son mouvement furent faits captifs, comme s'il s'agissait de non-musulmans. Ce fut là, selon al-Ṭabarī une réaction à l'attitude des Azraqites eux-mêmes qui « réduisaient les musulmans en captivité »⁵¹². D'autre part, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz se montra assez ouvert pour accepter de débattre avec certains groupes kharijites de son époque.

Pour en revenir aux noms propres, celui de la fille de Qaṭarī qui devint propriété d'al 'Abbās b. al-Walīd se prénomme une fois al-Fuḡā'a, comme son grand père, une autre fois Na'āma, qui est le surnom de son père. L'un de ces deux fils a pour nom al-Mu'amamal « le Porteur d'espoir ». Le terme R-D-A, qui renvoie à l'agrément, à la satisfaction, est cité deux fois dans la première anecdote et une troisième fois dans la seconde, toujours après le verbe *tazawwaġa* « se marier ». Or, il n'y a pas de meilleure manière de sceller une entente entre deux factions que le mariage. La relation entre la fille de Qaṭarī et le prince umayyade qui était une relation contrainte, un rapport de domination, devient une relation de partage, fondée sur la satisfaction.

Les membres de la tribu qui se rendent auprès du calife umayyade, se présentent aussi en termes d'agrément : ils sont des *zuwwār*, des « visiteurs » un *wafd*, une « délégation », qui n'est pas venue pour se plaindre ou pour montrer son opposition. Le rapport d'infériorité par rapport au calife

⁵¹¹ *Ansāb*, vol. 7, p. p. 3167.

⁵¹² *Tārīḥ*, vol. 6, p. 304.

‘Umar, que laisse entendre le verbe *wafada* en ouverture de l’anecdote d’al-Madā’inī, est rééquilibré par le terme *zuwwār* dans le vers.

Les trois vers poétiques apparaissent dès lors comme une manière de présenter une future mariée : sa beauté est rappelée dans la première ligne, tandis que la seconde souligne sa noble ascendance, du côté paternel aussi bien que du côté maternel. En fin, la dernière ligne mentionne sa noble extraction. La réponse du calife à ses trois vers à tout l’air d’une locution performative scellant définitivement ce mariage.

L’intégration est dès lors réussie. Et se termine par une note comique, où Qaṭarī est présenté lui aussi comme calife, à l’égal des aïeux d’al-Ḥārīṭ b. al-‘Abbās, qui est le petit fils d’al-Walīd, fils de ‘Abd al-Malik, fils de Marwān, qui tous les trois furent califes.

Terminons par une remarque qui ajoute du crédit à notre hypothèse et à la similitude de ce récit avec celui de la révolte d’Ibn al-Ġārūd : les deux anecdotes que nous venons d’analyser sont placées par al-Balāḍurī juste après celle déjà évoquée, où Sufyān b. al-Abrad attaque la politique d’al-Ḥaġġāġ, qui pousse les gens quelles que soient leur loyauté et leurs bonnes actions à se rebeller contre le trône umayyade. C’est à cause de lui que toutes ces révoltes ont eu lieu et que les califes umayyades se trouvaient à chaque fois obligés de réparer les dégâts, comme ce fut le cas lors de l’affaire d’Anas b. Mālik, où ‘Abd al-Malik en se positionnant contre al-Ḥaġġāġ, rejette sur ce dernier la responsabilité du différend avec le compagnon du Prophète.

Chapitre 5 : Le front des Şufriyya

L'opposition des Şufriyya dirigée au début par Sāliḥ b. Mūsāriḥ, puis par Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī, apparaît dans *Ansāb al-ašrāf* en dernier après toutes les révoltes auxquelles al-Ḥağğāğ a dû faire face au cours de la première décennie de son pouvoir. Bien que nous y retrouvions à peu près l'ensemble des événements rapportés par al-Ṭabarī, plusieurs différences entre les deux auteurs sont à relever :

- Là où al-Ṭabarī, comme nous l'avons vu, présente l'ensemble de l'opposition des Şufriyya dans un continuum narratif, depuis son début en 76 jusqu'à sa fin en 77, al-Balādurī consacre une notice de cinq pages à Sāliḥ b. Musarriḥ, qu'il interrompt avec sa mort, pour évoquer deux autres Kharijites peu connus – Yazīd b. Ba'ṭar al Sa'dī et Hadba al-Tā'ī b. 'Amr en moins de dix lignes chacun – qui se sont soulevés à l'époque de Bišr b. Marwān. Puis, sur 24 pages, il raconte la suite de l'opposition des Şufriyya, sous le commandement de Šabīb, qui est toutefois très présent dès la première notice.
- Selon le récit d'al-Ṭabarī, qui s'appuie presque exclusivement sur Abū Miḥnaf, cette opposition a débuté avec l'année 76, c'est-à-dire sous le gouvernement d'al-Ḥağğāğ en Iraq. Al-Balādurī, dont le récit est tiré le plus souvent de sources anonymes, bien qu'il cite quelques fois Abū Miḥnaf, rapporte aussi dans un *ḥabar* d'al-Hayṭam b. 'Adī que le mouvement a commencé sous le gouvernement de Bišr b. Marwān⁵¹³.
- Le récit d'al-Balādurī, moins détaillé cette fois-ci que celui d'al-Ṭabarī, s'appuie sur la répétition pour mettre en valeur l'intrépidité du chef des Şufriyya et la lâcheté d'al-Ḥağğāğ.
- Al-Balādurī consacre plusieurs pages à la fin de son récit à la poésie qui a été déclamée au cours de cette rébellion, mettant en avant la femme kharijite par opposition de nouveau à la lâcheté d'al-Ḥağğāğ et des soldats iraqiens.
- En fin l'auteur de *Ansāb al-ašrāf* évacue presque totalement la dimension politico-religieuse très présente chez al-Ṭabarī, pour dresser le portrait d'un Šabīb quasi mythique, intrépide et invincible, qui ne connaît ni peur ni hésitation.

⁵¹³ *Ansāb*, vol. 8, p. 3197 et p. 3207.

Nous voudrions insister ici sur ces trois dernières caractéristiques qui distinguent le récit d'al-Balāḍurī de celui d'al-Ṭabarī, qui dessinent en creux le portrait d'un Ḥaḡḡāḡ pleutre, autre trait qui sera utilisé plus tard dans les anthologies d'*adab* pour satiriser le célèbre gouverneur d'Iraq.

1. Quelques remarques sur le récit chez al-Balāḍurī

Nous avons vu qu'al-Ṭabarī découpe son récit en cinq séquences qui se suivent chronologiquement et le termine par plusieurs anecdotes qui font fonction d'analepses, dont l'objectif est d'expliquer a posteriori les exploits légendaires de Šabīb. Al-Balāḍurī, lui n'en cite qu'un seul qu'il place au début de sa notice, de sorte qu'il y joue le rôle de prolepse :

قال ابن الكلبي، عن لوط وغيره: غزا يزيد بن نعيم بن قيس بن عمرو بن قيس بن شراحيل بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان بن ثعلبة بن عكابة الروم، فابتاع جارية من السبي، ووقع عليها، فولدت له شبيب بن يزيد، في سنة خمسة وعشرين، في يوم النحر. فقال أبوه: ولد في اليوم الذي تهراق فيه الدماء، وأحسبه سيكون صاحب دماء. وكان اسم أم شبيب جميرة.

وقال الهيثم بن عدي: كان اسم أمه غزالة، واسم امرأته جهيزة بنت عمرو⁵¹⁴.

Ibn al-Kalbī, d'après Lūṭ [Abū Miḥnaf] et d'autres, a dit : Yazīd b. Nu'aym [...] participa a la conquête de Byzance. Il acheta une captive, qu'il engrossa et qui lui donna Šabīb b. Yazīd, le jour du Sacrifice de l'année 35. Son père dit : Il est né le jour où l'on fait couler le sang. Je pense qu'il sera un homme qui en fera couler beaucoup. Sa mère avait pour nom Ġumayra.

Al-Hayṭam b. 'Adī a dit : Sa mère se prénomma Ġazāla ; quant à sa femme, elle avait pour nom Ġahīza bint 'Amr.

Le compte rendu sur la naissance de Šabīb rapporté par al-Ṭabarī est également dû à Ibn al-Kalbī, d'après Abū Miḥnaf. Le nouveau-né y est pareillement présenté comme un homme qui fera couler du sang. Cependant, dans la version d'al-Balāḍurī, c'est le père qui prononce le propos présageant du futur de Šabīb. En contrepartie, il nous donne le prénom de sa mère : Ġumayra, « Petit tison », qui renvoie bien sûr à celui de Šabīb, dont nous avons montré qu'il évoquait le feu. Dans l'anecdote d'al-Hayṭam, le nom de la mère est Ġazāla ; celui de son épouse, Ġahīza. Or chez al-Ṭabarī seul le prénom Ġazāla est évoqué et il est attribué à la femme de Šabīb.

En effet, les nombreuses sources qui citent le nom de Ġazāla l'attribuent plus souvent à la femme de Šabīb. S'agirait-il d'une erreur du copiste ou de l'éditeur ? On peut le penser, d'autant

⁵¹⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3205.

que dans le corps du récit, al-Balāḍurī attribue, dans un *ḥabar* anonyme, le prénom de Ġahīza à la mère, puis cite le vers suivant :

أُمُّ شَيْبٍ وَّلَدَتْ شَيْبًا هَلْ تَلِدُ الذَّيْبَةَ إِلَّا ذَيْبًا⁵¹⁵

La mère de Šabīb a enfanté Šabīb // Une louve peut-elle enfanter autre chose qu'un loup ?

L'allusion au danger que Šabīb représentait pour les Iraquiens est évidente : c'est un loup comme sa mère ; c'est une bête fauve qui terrorise la population. C'est d'ailleurs à cette animalité et à cette inconscience que renvoie le deuxième prénom donné par al-Haytam b. 'Adī à la femme de Šabīb. Voici ce qu'en dit par exemple Ibn Manzūr :

وجهية: اسم امرأة رعناء تحمق. وفي المثل: أحمق من جهيزة. قيل: هي أم شبيب الخارجي، كان أبو شبيب من مهاجرة الكوفة، اشترى جهيزة من السبي، وكانت حمراء طويلة جميلة فأرادها على الإسلام فأبت، فواقعها، فحملت. فتحرك الولد في بطنها، فقالت: في بطني شيء ينقز. فقيل: أحمق من جهيزة. [...] وعلم للذئب أو عرسه، أو الضبع، أو الدبة، أو جروها⁵¹⁶.

C'est une femme inconséquente, considérée comme folle. Selon le dicton : Plus folle que Ġahīza. C'était, dit-on, la mère de Šabīb le Kharijite. Le père de celui-ci faisait partie des émigrés arabes d'al-Kūfa ; il acheta Ġahīza parmi les captives, c'était une byzantine grande et belle, à qui il proposa de se convertir à l'islam mais elle refusa. Il coucha avec elle et elle tomba enceinte, le foetus se mit à bouger dans son ventre, elle dit : « Il y a dans mon ventre quelque chose qui saute ». On a alors dit plus folle que Ġahīza. [...] C'est également un surnom du loup ou de sa femelle, de l'hyène, de l'ourse ou de son petit.

Nous retrouvons donc les deux traits les plus saillants qui caractérisent le chef des Šufriyya aussi bien chez al-Ṭabarī et al-Balāḍurī que dans de nombreuses sources médiévales : courage qui frise l'inconscience et attaques à l'improviste, souvent nocturnes.

Dans une autre anecdote, Šabīb est présenté tout simplement comme un bandit de grand chemin, avant qu'il ne se repentît.

قال الكلبي: وانتقل يزيد من الكوفة إلى الموصل. وكان شبيب صاحب فتك وغارات، وكان يبيت الأكراد. فقال الشاعر:

لَمْ أَرْ أَيَّاماً كَأَيَّامِ مَالِطِكِ وَلَمْ أَرْ نَيْلاً مِثْلَ لَيْلِ شَيْبٍ

وكان مالك رجلاً يغير بالنهار، فيأخذ ما استطف له. وكان شبيب في الديوان، فرض له حين أدرك. ثم إنه تنسك وارتدع، وذلك أنه سمع رجلاً يقرأ: وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ،

⁵¹⁵ *Ansāb*, vol. 8, p. 3215.

⁵¹⁶ *Lisān al-'arab*, entrée Ġ-H-Z, vol. 9, p. 712.

وَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ، إِلَى قَوْلِهِ: وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا.⁵¹⁷ فقال: ما أغفل شبيب عما خلق له،
وعما يراد به، فأعجب أباه ما رأى من حاله⁵¹⁸.

Al-Kalbī a dit : Yazīd quitta al-Kūfa pour al-Mawṣil. Šabīb était un homme fameux pour ses attaques et ses assauts. Il tendait des embuscades aux Kurdes la nuit. Alors un poète dit :
Je n'ai jamais vu de jours comme ceux de Mālik, // ni de nuits comme celles de Šabīb.
Ce Mālik était un homme qui attaquait de jour et s'emparait de ce qui était facile à prendre. Šabīb était inscrit dans le Registre [de l'armée] quand il avait atteint la majorité. Puis il devint pieux et s'abstint des mauvaises actions. Et ce, par ce qu'il avait entendu un homme réciter : « Que leur en eût-il coûté de croire en Dieu et au Jour dernier, de faire dépense sur l'attribution de Dieu ? Dieu en tout est Connaissant. Dieu ne lèse pas du poids d'un atome. Si c'est une belle action, Il la redouble, ajoutant de Sa part un salaire grandiose. Comment en serait-il autrement, quand Nous avons fait surgir de toute nation un témoin ? », jusqu'à « ils ne pourront à Dieu celer nul propos ». Alors il dit : Šabīb n'a pas manqué ce pourquoi il a été créé, ni ce que Dieu voulait faire de lui. Son père fut heureux de sa transformation.

Ainsi Šabīb est-il présenté comme un bandit de grande envergure qui attaquait de nuit, comme un loup, et dont les attaques étaient plus violentes que celle de ce Mālik qui lui se contentait d'attaquer le jour et s'emparait de ce qui était facile à prendre. Son repentir si soudain, suite aux versets coraniques entendus par lui, s'apparente à une véritable conversion à l'islam, qui n'est pas sans rappeler celle de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab. Il se veut le « nouveau témoin » de la communauté. Toutefois, en dépit de sa « conversion », ses qualités guerrières où se mêlent aussi bien son animalité, sa préférence pour les attaques nocturnes et l'absence totale de toute peur – ou est-ce l'inconscience, comme le laisse entendre le prénom de sa mère ? – ne le quitteront jamais. D'ailleurs, vers la fin de la notice qu'il lui a consacrée, al-Balāḍurī évoque lui aussi la légende de son cœur de pierre qui rebondissait à hauteur d'homme, quand on lui avait ouvert la poitrine, après sa mort⁵¹⁹.

Nous devons nous arrêter ici sur une ambiguïté du personnage de Šabīb, que soulève la comparaison avec le récit d'al-Ṭabarī. Nous avons vu que ce dernier n'évoque jamais ce passé de brigand de Šabīb et signale très laconiquement qu'il était inscrit au Registre de l'armée, mais surtout il nous induit à comprendre que sa défaite avait eu pour cause son éloignement du credo du

⁵¹⁷ Coran, IV, 39-42.

⁵¹⁸ *Ansāb*, vol. 8, pp. 3205-3206.

⁵¹⁹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3217.

mouvement, détaillé en particulier dans le long discours de Ṣāliḥ b. Musarriḥ. De plus, tout au long de sa narration, al-Ṭabarī ne cesse d’opposer le discours religieux des Kharijites à celui de leurs ennemis.

Al-Balāḍurī choisit une voie toute différente. Si Ṣāliḥ b. Musarriḥ est présenté en homme très pieux, de son discours très largement reproduit chez al-Ṭabarī, présenté comme un vade-mecum pour le mouvement rebelle, nous n’avons ici que moins de quatre lignes évoquées en réponse à Ṣabīb :

فقال شبيب لصالح: أرى أن نستعرض الناس، فإن الكفر قد علا، وإن الظلم قد فشا. فقال صالح: بل ندعوهم، فإن الدعاء أقطع للحجة، ولا نريد أن نعيب على قوم أعمالا ندخل فيها، وكان رأي صالح البسط بعد الدعاء⁵²⁰.
Ṣabīb dit à Ṣāliḥ : Je pense que nous devons passer les gens par l’épée, car la mécréance a pris une telle ampleur et l’injustice s’est répandue. Ṣāliḥ lui répondit : Non, nous les inviterons [à notre credo], ce sera ainsi un argument irréfutable. Nous ne voulons pas reprocher aux gens des choses que nous commettrions ensuite. L’idée de Ṣāliḥ était de punir les récalcitrants qui n’auraient pas accepté le credo après qu’ils y furent invités.

Al Balāḍurī cite également ce propos de Ṣāliḥ adressé à Ṣabīb lors de leur première rencontre : Le sage bienheureux est celui, entendant la vérité, dont Dieu éclaire le cœur et débarrasse le regard de la cécité⁵²¹.

Enfin, lors de la rencontre qui annoncera le départ du mouvement, Ṣabīb dit à Ṣāliḥ : « Sortons [contre ce pouvoir]. Car, par Dieu, la Sunna ne cesse d’être bafouillée, la tyrannie et l’impiété des criminels ne cessent d’augmenter. »

Voilà en tout et pour tout les éléments religieux que l’on retrouve dans le texte d’al Balāḍurī. En fait, en dépit du repentir de Ṣabīb, l’auteur semble privilégier une autre raison au fait qu’il ait rejoint le mouvement, raison qu’il rappelle à deux reprises et qui s’inscrit en toute logique dans le prolongement de son passé de brigand :

ومضى شبيب، بعد أن لقي صالحا، إلى الموصل. وسار صالح يريد نصيبين، للقاء أصحاب له هناك، ثم أتى دارا. ومضى شبيب إلى عبد الملك بن مروان، وقد كان اسمه سقط من الديوان، لكثرة غيبته وتخلفه عن الاعتراض من العراض، فطلق على اسمه، فكلم الناس عبد الملك في الفك عن اسمه، وإدراة أرزاقه عليه، فأبى، وقال: إن بكر بن وائل وبني تميم حيان كثير شرهما، وما أحب أن يكثروا بهذه البلاد. فأخبر شبيب بقول عبد الملك، فقال: والله لأسوءنه. فأبلغوه عني فله مني يوم أرونان⁵²².

⁵²⁰ *Ansāb*, vol. 8, p. 3196.

⁵²¹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3196.

⁵²² *Ansāb*, vol. 8, p. 3206.

Šabīb se dirigea vers al-Mawṣil, après avoir rencontré Ṣāliḥ qui, de son côté, partit à Nuṣaybīn pour y rencontrer des compagnons, puis à Dārā. Šabīb voulut rencontrer ‘Abd al-Malik b. Marwān, parce que son nom avait été rayé du Registre de l’armée, en raison de ses nombreuses absences et ses manques à l’appel. Des gens intervinrent auprès de ‘Abd al-Malik pour qu’il rétablisse son nom et lui accorde ses arriérés. Mais il refusa, en disant : Les méfaits des tribus de Bakr b. Wā’il et de Banū Tamīm sont nombreux et je n’aimerais pas qu’ils se répandent dans notre territoire. On rapporta ce propos à Šabīb qui déclara : Par Dieu, je lui ferai du mal. Informez-le. Je lui promets des jours parmi les plus terribles.

On le voit, cette tentative de Šabīb de voir son nom rétabli dans les Registres de l’armée intervient après son repentir et sa rencontre avec Ṣāliḥ b. Musarriḥ. Ce qui pose quelques questions sur la sincérité de sa « conversion ». En effet, le *ḥabar* est clair là-dessus, ce n’est qu’après l’échec de la médiation auprès du calife, que Šabīb décide de se rebeller contre le pouvoir légal. Le refus de ‘Abd al-Malik était motivé par le fait que les tribus de Bakr b. Wā’il et de Tamīm étaient connues par leur brigandage et leur violence. La question devenait alors personnelle entre Šabīb et ‘Abd Malik.

Dès lors, la dimension religieuse et politique du combat de Šabīb, très présente dans le récit d’al-Ṭabarī, passe au second plan chez al-Balāḍurī. C’est à ce niveau qu’intervient la deuxième différence notable entre les deux auteurs. Alors qu’al-Ṭabarī construit tout son récit sur des allers-retours entre le camp des Ṣufriyya et celui d’al-Ḥaḡḡāḡ, offrant par là-même les deux points de vue des parties en présence, al-Balāḍurī reste le plus souvent du côté kharijite et ne rapporte ce qui se passe dans le camp opposé que dans la mesure, où il induit une nouvelle réaction dans celui de Šabīb. En outre, son récit apparaît le plus souvent dépouillé, évitant tous les détails, ne rapportant que les séries d’actions kharijites successives. Son style qui s’y approche beaucoup de celui de la chronique, rappelle celui de Ḥalīfa b. Ḥayyāt⁵²³. Enfin, et c’est à notre sens le plus important, une fois qu’il a rapporté une première fois l’ensemble des événements jusqu’à la mort de Šabīb, al-Balāḍurī en donne une seconde version peu différente de la première, mais encore plus dépouillée, due à Ma‘mar b. al-Muṭannā :

وقال معمر بن المثنى: خرج شبيب في أيام بشر بن مروان، حين قتل صالح بن مسرح، وكان معه. فلم يزل ينتقل في جوخي، حتى ولي الحجاج، فبعث إليه عبيد بن المخارق القيني من أهل الشام، فهزمه شبيب. ثم بعث إليه زحر بن قيس، فهزم أصحابه، وارتث وبه ثلاثون طعنة، وضربه حتى حمل في القطن. ثم بعث إليه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث فهزمه، ثم عتابا فقتله، ثم الجزل الكندي فقتله. ثم

⁵²³ Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Tārīḥ Ḥalīfa b. Ḥayyāt*, édition Akram Ḍiyā’ al-‘Umarī, Dār Ṭība, Riyadh, 1985. Il s’agit sans doute de l’œuvre historique arabe qui s’approche le plus de la chronique, dans le sens où l’entend Hayden White.

بعث إليه زياد بن عمرو العنكي، فانهزم. ثم بعث محمد بن موسى بن طلحة بن عبيد الله، فقتله. فقال قطري، حين بلغه أمر شبيب: إن الله قد قيض للفاسق أخي ثمود رجلا من الصفرية قد أشجاه. والله ما نبالي بأي الفريقين كان الفتح. ووجه الحجاج إلى شبيب يزيد بن هبيرة المحاربي فهزمه.⁵²⁴

Ma'mar b. al-Muṭannā a dit : Šabīb entra en rébellion à l'époque de Bišr b. Marwān, quand Šāliḥ b. Musarriḥ fut mis à mort. Il l'accompagnait alors. Il continua à sillonner Ġūḥā, jusqu'à la nomination d'al-Ḥaġġāġ. Celui-ci envoya contre lui le Syrien 'Ubayd b. al-Muḥāriq al Qaynī, que Šabīb défit ; puis il envoya Zaḥr b. Qays, dont les hommes furent vaincus et qui fut atteint de trente blessures, Šabīb lui donna tant de coups qu'on l'enveloppa dans du coton. Puis al-Ḥaġġāġ envoya 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ qu'il défit ; puis 'Attāb [b. Warqā'] qu'il tua ; puis al-Ġazl al-Kindī qu'il tua aussi ; puis Ziyād b. 'Amr al-'Atakī qui fut défait ; puis Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa b. 'Ubaydullāh qu'il tua. Apprenant les faits de Šabīb, Qaṭarī déclara : Dieu a envoyé au scélérat, frère de Ṭamūd, un homme des Šufriyya qui l'a vaincu. Par Dieu, peu nous importe lequel de [nos] deux groupes aura la victoire finale. Al Ḥaġġāġ envoya également Yazīd b. Hubayra al-Muḥaribī contre Šabīb, celui-ci le défit.

Ce compte rendu qui semble rapporter les faits et rien que les faits, en se drapant de neutralité, est en vérité une attaque en règle contre al-Ḥaġġāġ et ses hommes. D'une part, s'il semble mélanger les deux points de vue, on voit bien que celui d'al Ḥaġġāġ n'est mentionné que dans la mesure où il provoque une nouvelle victoire du côté de Šabīb. C'est parce que ce dernier se baladait dans Ġūḥā, qu'al-Ḥaġġāġ envoya contre lui des armées dont le nombre des soldats n'est pas donné, mais uniquement les noms de leurs commandants. Le laconisme de l'information et sa répétition quasi à l'identique montrent la puissance de Šabīb. Ce sont donc sept commandants envoyés contre lui par al-Ḥaġġāġ (le verbe *ba'ata* « envoyer » est cité cinq fois, la coordination *tumma*, « puis » six fois). Ces commandants sont mis à mort (3) ou défaits (5) par Šabīb. Nous noterons que tous les verbes sont présentés à la forme active, dont le sujet est Šabīb, sauf pour Ziyād b. 'Amr al-'Atakī qui a été vaincu – *inhazama*, à la forme passive. Le seul détail donné concerne le cas de Zaḥr b. Qays, abandonné par ses hommes qui a reçu tellement de coups (30), qu'on a dû l'envelopper dans du coton.

L'unique nouvelle information ici concerne la réaction de Qaṭarī b. al-Fuġā'a, chef de l'autre groupe kharijite, opposé en principe au Šufriyya. Il s'y déclare réjoui des exploits de Šabīb, désigné par Dieu [à combattre] le scélérat frère de Ṭamūd. On ne peut qu'imaginer la situation bien plus compliquée dans laquelle se trouvaient le chef azraqite et ses hommes ayant devant eux al-Muhallab

⁵²⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3217.

b. Abī Šufra. Pour en revenir aux informations répétées, signalons que leur énumération s'arrête ici à la veille de la première entrée de Šabīb dans al-Kūfa selon la chronologie d'al-Ṭabarī.

Une troisième version toute proche par son style de la seconde – *tumma ba'ata ilayh* [al-Ḥaḡḡāḡ], suivie soit de *fa-qatalah* soit de *fa-hazamah* – ajoute d'autres noms de commandants envoyés par al-Ḥaḡḡāḡ et vaincus par Šabīb, dont en particulier deux mawlā : Ṭahmān et Abū al-Ward :

...ثم بعث إليه طهمان، مولى آل عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن أمية- وقال غير الهيثم: هو مولى عثمان-، وكان على فرس للحجاج، فشد عليه شبيب، وهو يظنه الحجاج، فقتله. ثم بعث إليه أبا الورد مولاه فقتله.⁵²⁵

Puis al-Ḥaḡḡāḡ envoya contre lui Ṭahmān – le mawlā de Āl 'Uqba b. Abī Mu'ayt b. Abī 'Amr b. Umayya, ou de 'Uṭmān, selon d'autres qu'al-Hayṭam – qui était sur un cheval d'al-Ḥaḡḡāḡ. Šabīb l'attaqua en le prenant pour son maître et le tua. Puis il lui envoya Abū al-Ward, son mawlā, que Šabīb tua aussi.

Cette version d'al-'Umarī (d'après al-Hayṭam b. 'Adī, d'après 'Awāna, Ibn 'Ayyāš et d'autres, selon laquelle la révolte de Šabīb aurait duré quatre ans – *wa-makaṭa Šabīb arba 'sinīn*⁵²⁶ –) se prolonge cette fois-ci jusqu'à la mort de Šabīb et s'arrête longtemps sur son entrée dans al-Kūfa, en compagnie de sa femme Ġahīza et de sa mère Ġazāla (sic), rapporte la mise à mort de plusieurs ascètes dans la grande mosquée et de Maymūn, le mawlā de Ḥawšab, chef de la police. Al-Ḥaḡḡāḡ, humilié, appelle 'Abd al Malik à son secours – *al-ḡawhṭ, al-ḡawhṭ, yā amīr al-mu'minīn*. « Au secours ! « Au secours ! Ô commandeur des croyants ! »⁵²⁷

Al-Balāḡurī ne rapporte pas l'échange entre al-Ḥaḡḡāḡ et Qutayba. Par contre, il nous dit que le gouverneur s'était enfermé dans son palais, tandis que les compagnons de Šabīb frappaient à la porte en criant « Ô ennemi de Dieu, ô fils d'Abū Riḡal, ô frère de Ṭamūd, sors ! »⁵²⁸ Plus loin, insistant sur la peur d'al-Ḥaḡḡāḡ, le narrateur nous dit :

وكان الحجاج أشد الناس انقطاعا في الحرب، إنما كان مولاه أبو كعب هو الذي يأمر وينهى.⁵²⁹

Al-Ḥaḡḡāḡ était impuissant pendant les batailles. En fait, c'est son mawlā, Abū Ka'b, qui donnait les ordres et émettait les interdictions.

L'image d'al-Ḥaḡḡāḡ telle qu'elle découle de ces courtes anecdotes est claire. D'une part, ayant eu peur d'affronter Šabīb, il se barricade dans son palais, tout comme le fait son chef de

⁵²⁵ *Ansāb*, vol. 8, p. 3218.

⁵²⁶ *Ansāb*, vol. 8, p. 3218.

⁵²⁷ *Ansāb*, vol. 8, p. 3219.

⁵²⁸ *Ansāb*, vol. 8, p. 3220.

⁵²⁹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3221.

police Ḥawšab qui lui va jusqu'à se cacher – *istahfā*⁵³⁰. Et de même que ce dernier sacrifie son adjoint Maymūn al-‘Aḏāb – le Bourreau – pour se protéger de l'attaque des Ṣufriyya, de même al-Ḥaḡḡāḡ enverra-t-il deux de ses serviteurs, Ṭahmān et Abū al-Ward, se faire tuer à sa place.

Combien de fois Šabīb est-il entré dans al-Kūfa ? On ne le saura pas avec précision, bien que selon le récit d'al-Ṭabarī, nous puissions parler de deux incursions. Al-Balāḡūrī, lui, parle de trois :

وقال المدائني: دخل شبيب الكوفة ثلاث مرات، واجتمع له ست مائة رجل. فأتى منبج، وذعر أهل الشام، وأتى أرمينية⁵³¹.

Al-Madā'inī a dit : Šabīb entra trois fois dans al-Kūfa ; il parvint à réunir six-cents hommes. Puis il alla à Manbiḡ, terrorisa les Syriens et s'en alla à Armīniyya.

Šabīb semble avoir en effet pour objectif non seulement de terroriser les soldats qui le combattent, mais surtout de s'en prendre à leur chef suprême : al-Ḥaḡḡāḡ. Comme pour réaliser la promesse qu'il avait faite au calife ‘Abd al-Malik. D'ailleurs, dans la dernière recension de son entrée dans al-Kūfa, nous retrouvons son image de brigand, qui n'a peur de rien. Nul objectif politique ou religieux n'est mis en avant : ce qui semble l'intéresser c'est de démontrer à al-Ḥaḡḡāḡ qu'il lui est supérieur, en dépit de ses milliers de soldats :

... فقال شبيب: لنذعرن ابن أبي رغال. فأقبل، وقد قرط فرسه عنانه، وقرط الخوارج خليم أعتها، حتى دخلوا الكوفة ليلاً، بعدما صليت العشاء الأخيرة، ومعه مائة وخمسون رجلاً، ومعه جهيذة امرأته وغزالة أمه، وكانت من سبي أصبهان، وفي المسجد أصحاب الأساطين والبرانس يصلون، والأحراس في السكك. فقال شبيب لأصحابه: ليقم على كل باب رجلان، فلا يمر بهما أحد إلا قتلاه. وقال لأمه وامرأته: اقعدا على المنبر، لا تصبكما معرة⁵³².

... Šabīb dit : Nous terroriserons Ibn Abī Riḡāl ! Puis il s'avança sur un cheval avec la bride bien serrée derrière les oreilles, tout comme le firent les autres Kharijites, jusqu'à ce qu'ils entrèrent dans al-Kūfa, la nuit, après la prière de la nuit. Il avait avec lui cent-cinquante hommes, ainsi que sa femme Ġahīza et sa mère Ġazāla, une ex-captive d'Asbahān. Dans la mosquée il y avait les ascètes et autres hommes aux burnous qui priaient à côté des colonnes et les gardes qui protégeaient les issues. Šabīb dit à ses compagnons : Que chaque deux hommes d'entre vous se tiennent devant une porte [de la mosquée] et dès qu'un homme passe devant vous tuez-le. Puis il dit à sa mère et à sa femme : Restez assises sur le minbar, pour qu'aucun mauvais coup ne vous atteigne.

⁵³⁰ *Ansāb*, vol. 8, p. 3220.

⁵³¹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3224.

⁵³² *Ansāb*, vol. 8, p. 3219.

Terroriser al-Ḥaḡḡāḡ : *La-nadʿanna Ibnʿ Abī Riḡāl*⁵³³. Voilà ce que cherche Šabīb. Notons le nūn intensif utilisé ici par lui pour attester de sa suprématie sur le gouverneur, ainsi que le surnom insultant par lequel ce dernier est désigné, ainsi que celui de frère de Tamūd, déjà rencontré chez al-Ṭabarī.

Une remarque à mentionner encore : ici c’est Šabīb, et non sa mère, qui dirigera la prière de l’aube dans la grande mosquée d’al-Kūfa, en récitant les deux sūrat les plus longues du Coran⁵³⁴. Toutefois la présence des deux femmes étant soulignée ici par leurs prénoms – bien qu’ils soient intervertis – ajoute à l’humiliation d’al-Ḥaḡḡāḡ et à son image de couardise. L’auteur jouant sur ce ressort, leur fera la part belle dans les extraits poétiques que nous verrons plus bas.

Insistons pour finir sur l’effet de la répétition dans les trois comptes-rendus successifs. Bien qu’ils donnent tous à peu près les mêmes informations, la répétition des mêmes verbes – *tumma baʿta... fa-hazamahu*, ou *fa-qatalahu* – donne l’impression d’une série interminable, qui ne peut finir qu’avec la mort de Šabīb.

2. La mort de Šabīb

Tout comme al-Ṭabarī, al-Balāḡurī rapporte lui aussi plusieurs versions sur la mort du « héros » kharijite :

ورأى فرسه رمكة بعض أصحابه فتحصن، فزلت رجل فرسه، فسقط في الماء، وهو يقول : لِيَفْضِيَّ اللَّهُ أَمْرًا

كَانَ مَفْعُولًا⁵³⁵.⁵³⁶

Son cheval vit la jument de l’un de ses compagnons [de Šabīb] et s’apprêtait à la couvrir, quand l’une de ses pattes glissa. Alors Šabīb tomba dans l’eau, en disant : « Mais il fallait que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté. »

Nous retrouvons ici une fin comparable à celle de l’autre chef kharijite : Qaṭarī b. al-Fuḡā’a. Si ce dernier a été tué par les Iraquiens après avoir été blessé lui-même, en tombant sur un rocher, Šabīb, lui aussi, subit une fin des plus ridicules. Nous ne reviendrons pas ici sur le fait qu’il soit mort de mort naturelle, et non sur le champ de bataille. Mais plutôt sur l’intérêt d’al-Balāḡurī pour les histoires à connotations sexuelles et à la charge comique qu’elles recèlent, surtout pour un « héros » qui a terrorisé pendant près de deux années l’ensemble de la province iraquienne et, à sa tête, al-Ḥaḡḡāḡ bien sûr. L’auteur laisse entendre dans une autre version que c’est à cause de cette

⁵³³ *Ansāb*, vol. 8, p. 3219.

⁵³⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3220.

⁵³⁵ Coran, VIII, 42.

⁵³⁶ *Ansāb*, vol. 8, p. 3216.

jument de reproduction – *al-ramka* –, que certains parmi ses hommes ont endommagé le pont et entraîné sciemment sa mort :

قال الهيثم: فأخبرني مخبر، عن ابن عياش: أنه حارب سفیان، حتى حجز المساء بينهما. فلما عاد سفیان إلى معسكره، قال شبيب لأصحابه: اعبروا بنا. فعبر، فتحصن فرسه، فسقط في دجيل. فقال أصحابه : غرق أمير المؤمنين.

ويقال: بل قطع الجسر قوم من بني بكر بن وائل، وكانوا قد تبرأوا منه لما فعل بالرمكة التي حمل عليها صاحبه⁵³⁷.

Al-Hayṭam dit : Un informateur m’a rapporté, d’après Ibn ‘Ayyāš que : [Šabīb] combattit Sufyān b. al-Abrad jusqu’à la tombée de la nuit. Lorsque Sufyān retourna à son camp, Šabīb dit à ses compagnons : Traversons ! Puis il traversa. C’est alors que son cheval eut une érection et [Šabīb] tomba dans al-Duḡayl. Ses compagnons dirent : Le commandeur des croyants s’est noyé !

On raconte aussi que le pont fut coupé par des gens de Bakr b. Wā’il qui l’avaient renié, à cause de ce qu’il avait fait de la jument sur laquelle il avait fait monter son compagnon.

Ces deux courtes anecdotes montrent à la perfection l’art de l’agencement chez l’auteur. Dans la première, nous retrouvons le cheval qui veut couvrir la jument – *taḥaṣṣan*^a – même si celle-ci n’est pas mentionnée. Mais surtout la déclaration de ses compagnons, dont on s’étonne qu’ils n’aient pas fait le moindre effort pour tenter de le sauver de la noyade. On aurait dit qu’ils n’étaient pas concernés par ce qui se passait devant leurs yeux. Comme si Šabīb leur était totalement étranger.

Aussitôt arrive la seconde anecdote, qui nous fait comprendre au moins en partie la signification d’une telle attitude, pour le moins *cavalière*, de leur part : C’est que cette mort aurait été planifiée par certains opposants de Šabīb au sein de son propre mouvement, à cause... de la jument. Il faut alors retourner à la page d’avant, où l’ont lit, selon al-‘Umarī :

وكان شبيب أصاب بجوخي رمكة، فحمل عليها رجلا من أصحابه، وقال: اركبها حتى يقسم ثمنها. فبلغ ذلك خوارج الكوفة، فركب إليه مسلم بن أبي الجعد، أخو سالم بن أبي الجعد الأشجعي، ودجاجة الحنفي، وكانا من رؤوس الخوارج، حتى أتياه، وهو بالأنبار، فقالا: أعطيت مسلما الغلول. ما كان هذا من سيرة من مضى من المسلمين. فقال: إنما أعطيته إياها ليركبها، ثم نقسم قيمتها. قالوا: فلو نفقت؟ فتب. فكره أن يتوب، فيخلع. فبرئ منه مسلم ودجاجة⁵³⁸.

⁵³⁷ *Ansāb*, vol. 8, p. 3223.

⁵³⁸ *Ansāb*, vol. 8, p. 3222.

Šabīb s’était emparé à Ġūhā d’une jument sur laquelle il fit monter l’un de ses compagnons, en lui disant : Chevauche-la, jusqu’à ce que le prix de sa vente soit partagé. Les Kharijites d’al Kūfa l’apprirent, alors Muslim b. al-Ġa’d, le frère de Sālim b. Abī al Ġa’d al-Ašġaī et Daġāġa al-Ḥanafī – qui étaient parmi leurs chefs – prirent leurs montures et allèrent le voir à al-Anbār, pour lui dire : Tu as donné du butin à un musulman. Or, ce n’est pas ainsi qu’agissaient les musulmans autrefois. Šabīb répondit : Je la lui ai donnée uniquement pour qu’il monte dessus, puis nous partagerions son prix. – Et si elle mourait ?, lui dirent-ils. Repens-toi ! Mais il refusa de peur d’être destitué. Alors Muslim et Daġāġa renièrent son autorité.

Si le comportement de Šabīb peut être discutable – offrir temporairement le fruit d’un butin à l’un de ses amis, alors qu’il devrait être partagé entre tous –, du point de vue de certains chefs kharijites, on ne peut que s’étonner de l’attitude de ces derniers qui firent le trajet d’al-Kūfa jusqu’à al-Anbār, pour venir lui faire des remontrances à ce sujet. Plus étonnant encore, ou plus risible : le débat qui s’ensuit entre eux – Et si la jument mourait ? En fin, notons l’intervention omnisciente du narrateur qui nous dit que Šabīb ne voulait pas se repentir, donc reconnaître sa faute, *de peur* d’être destitué. Ainsi, le chef des Šufriyya apparaî-t-il ici comme un chef qui tient à ses prérogatives et à sa volonté de régner sur les autres, donc aux biens de ce monde. Ce qui n’est pas sans rappeler non plus le cas de Qaṭarī également. Et c’est ce qui le perdra. Puisque, peu de temps après, ses opposants fomenteront sa mort. Ainsi se termine de manière cocasse la légende du héros des Šufriyya.

3. La poésie chez al-Balādurī

Nous voudrions nous arrêter ici sur l’importance de la poésie dans le récit d’al-Balādurī. D’abord parce que l’auteur de *Ansāb al-ašraf*, à la différence d’al-Ṭabarī, en cite de nombreux exemples, qui rapprochent son livre d’une œuvre d’*adab*. En outre, et c’est le plus important ici, en rapportant des vers qui mettent en scène une femme face à al-Ḥaġġāġ, il souligne d’autant plus la lâcheté de ce dernier.

Dans les deux notices qui nous occupent ici, à savoir celle de Šālih b. Musarriḥ et celle Šabīb, la poésie tient une place très importante. Celle de Šālih se termine par quatre thrènes (seize vers en tout) à sa mémoire, louant sa piété, son courage et celui de ses hommes, dont on retiendra en particulier une *muqatta’a* de six lignes composée par A‘šā Hamdān⁵³⁹, qui tout en n’appartenant pas au Šufriyya rend hommage au fondateur du mouvement et à ses lieutenants.

⁵³⁹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3199.

Mais c'est surtout la notice de Šabīb qui offre le plus d'intérêt pour la question qui nous occupe ici : l'image de Šabīb, des Šufriyya et celle d'al-Ḥağğāğ qui s'en dégage par contraste. Statistiquement parlant, le nombre de vers cités du côté légitimiste est presque deux fois plus important : 49 vers contre 29 pour les Kharijites. Mais ce chiffre est trompeur. En effet, sur l'ensemble des poèmes déclamés, du côté d'al-Ḥağğāğ, nous avons d'abord plusieurs pièces d'al-Farazdaq où il pleure le commandant Muḥammad b. Mūsā b. Ṭalḥa, tué par Šabīb, sans qu'à aucun moment il n'évoque ce dernier : ce sont en tout quatorze vers auxquels il faut en ajouter un de A'sā Hamdān, attribué, dans un autre endroit, à al-Farazdaq lui-même. D'autre part, l'auteur cite un poème de dix-sept vers de Ayman b. Ḥuraym qui est en fait une attaque en règle contre la lâcheté des Iraquiens et une mise en valeur de l'intrépidité des femmes kharijites, en l'occurrence Ġazāla. Un extrait de cinq vers de ce même poème ayant été déjà mentionné une page auparavant. En tenant compte de ces données, nous nous retrouvons avec 12 vers du côté d'al-Ḥağğāğ, contre 51 du côté des Šufriyya.

Ainsi, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, c'est du côté des Šufriyya que le nombre de poèmes cités est le plus important et qu'ils de meilleure facture. Cette position pro-kharijite de la part d'al-Balāḍurī est confirmée également par le fait qu'il cite plus souvent al-Hayṭam b. 'Adī ainsi qu'Abū 'Ubayda, dont la proximité avec les idées kharijites est signalée par al-Ġāhiz⁵⁴⁰.

Pour en revenir aux douze vers du côté d'al-Ḥağğāğ, ajoutons que certains d'entre eux peuvent également être considérés comme pro-kharijite, en dépit de leur manque de qualité stylistique, comme celui que nous avons déjà évoqué à propos de la mère de Šabīb, présentée en louve⁵⁴¹. De même en est-il de ce vers déclamé par les soldats d'al-Kūfa sous le commandement de Sufyān b. al-Abraḍ, qui s'apparente plus à un slogan de bataille qu'à une composition poétique, mais qui dit toutefois la peur que leur inspirait le chef kharijite :

دُبُوا دَبِيْبًا وَاحْذَرُوا شَبِيْبًا⁵⁴²

Avancez ! Avancez ! // De Šabīb se méfier !

Nous pouvons en dire de même du vers suivant, en tenant compte du *ḥabar* dans lequel il intervient :

وكان ابن أبي عصفير الثقفي على المدائن. فعزله الحجاج، وولى المدائن عبد الرحمن. وخرج ابن قطن،
فتسلم عسكر عبد الرحمن بن الأشعث، وواقع شبيبا، وهو في مائة وأحد وثمانين. فترجل عثمان، وكان
على ميسرته عقيل بن شداد السلولي. فجعل يقول:

لَأُضْرِبَنَّ بِالْحُسَامِ الْبَاتِرِ ضَرَبَ شُجَاعَ بَطَلٍ مُعَاوِرِ

⁵⁴⁰ Al-Ġāhiz, *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, édition 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1998, vol. 1, p. 347.

⁵⁴¹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3215.

⁵⁴² *Ansāb*, vol. 8, p. 3215.

فحمل عليه شبيب فقتله. ووقع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث في نهر حولايا، فدفع إليه رمح فتعلق به. وقال له محمد بن عبد الرحمن بن أبي سبرة الحنفي: اركب. فقال: أينما الردف؟ فبلغ الحجاج، فقال: أنخوة وهو منخوم؟⁵⁴³

Ibn Abū 'Uṣayfīr était le lieutenant-gouverneur d'al-Madā'in. Al-Ḥaġġāġ le destitua et le remplaça par 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ. Ibn Qaṭan s'en alla diriger le camp de ce dernier et affronter Šabīb, qui était entouré de cent-quatre-vingts hommes. 'Uṭmān [b. Qaṭan] descendit de sa monture – le flanc gauche de son armée était sous l'autorité de Aqīl b. Šaddād al-Salūlī – et se mit à déclamer :

Je frapperai d'une épée tranchante // comme un brave héros qui rend un coup par son pareil !

Šabīb l'attaqua aussitôt et le tua. 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ tomba dans la rivière Ḥawlāyā, on lui tendit une lance à laquelle il s'accrocha. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Abū Sabra al-Ḥanafī lui dit : Monte avec moi. – Lequel de nous deux se mettra derrière ?, lui demanda Ibn al-Aš'aṭ. Lorsqu'al-Ḥaġġāġ eut vent de cet incident, il dit : De l'arrogance, même en prenant la fuite ?

Nous nous sommes écarté quelque peu de la question de la poésie concernée par cette section, en rapportant plus d'informations qu'il n'en faut. Mais l'anecdote était trop tentante pour ne pas nous laisser séduire par ce qu'elle nous offre. En effet, ce ne sont pas moins de quatre commandants de l'armée d'al-Ḥaġġāġ qui sont ici mis en déroute, en dépit de toutes les réorganisations que celui-ci a opérées au sein de son armée. Notons en particulier les grands airs d'Ibn al-Aš'aṭ qui, sauvé une première fois de la noyade – et éventuellement du risque de se retrouver seul face aux Šufriyya – et par un inconnu, puis par l'autre commandant Ibn Abī Sabra, lui aussi en déroute, mais la seule chose qui le préoccupe c'est de savoir le quel des deux sera le *ridf*, celui qui montera derrière l'autre, sous-entendant qu'il avait la primauté sur son sauveur. Et c'est ce que relève al-Ḥaġġāġ quand il est mis au courant de cet incident.

Quant au vers de poésie, 'Uṭmān b. Qaṭan s'y présente lui-même comme un « héros » *baṭal* « courageux », *šujġā'*, « qui rend la pareille » *mu'āwir*, et dont l'arme est « tranchante » *bātir*. Or que nous dit le narrateur aussitôt après ? Eh bien que Šabīb l'a attaqué et l'a tué. La consécution du vers poétique et de cette phrase avec ces deux conjonctions en *fa-*, nous dit tout l'inverse des prétentions du commandant iraquien, qui n'en a d'ailleurs plus, ayant été mis à mort par Šabīb. D'où, d'une part, son effet comique, satirisant les Iraquiens et, de l'autre, la louange de l'intrépidité du chef des Šufriyya.

⁵⁴³ *Ansāb*, vol. 8, p. 3213.

Cette inversion de l'éloge en satire se retrouve également pour le cas d'un autre commandant, al-Ġazl, défait lui aussi par Šabīb, et dont les hommes célébraient ainsi la bravoure :

جَاؤُوا بِشَيْخِهِمْ وَجِئْنَا بِالْجُرْلِ شَيْخٍ إِذَا مَا لَقِيَ الْقَوْمَ نَزَلٌ⁵⁴⁴

Ils amenèrent leurs maître, et nous amenâmes al-Ġuzal, // un maître qui, à la rencontre de l'ennemi descend de sa monture

Le courage du commandant irakien est loué par son obstination, en particulier dans le second hémistiche, où le fait qu'il descende de sa monture est signe qu'il ne prendra pas la fuite face à l'ennemi. Mais, tout comme pour Ibn Qaṭan, le narrateur nous dit aussitôt après le vers : *Wa-lam yalbat al-Ġazl an māṭ*⁵⁴⁵ « Peu de temps après al-Ġazl mourut », des suites de ses nombreuses blessures, puisque, après avoir combattu longtemps, il tomba de sa monture parmi les cadavres de la bataille – *fa-saqata bayna al-qatlā*. La volonté satirique est ici très évidente, si l'on tient compte du récit d'al-Ṭabarī, selon lequel al-Ġazl a bien été blessé lors d'un affrontement avec les Šufriyya, mais qui ne fait pas de lien entre ses blessures et sa mort, qui n'est même pas signalée chez ce dernier.

Les vers qui s'en prennent à proprement parler à Šabīb et à ses hommes sont au nombre de trois : ils n'interviennent qu'à la fin de la notice, c'est-à-dire après la mort de celui-ci, donc une fois disparu le danger qu'il représentait. En outre, leurs qualités littéraires laissent à désirer. Les voici, pour en juger :

وقال رجل من بجيلة :

قَتَلْنَا شَبِيبًا وَاسْتَلَبْنَا عِقَابَهُ وَأَقْلَبْنَا فُوتَ الرِّمَاحِ بُطَيْنٌ⁵⁴⁶

Nous avons tué Šabīb et pris son étendard // et a échappé d'entre nos lances [son lieutenant] Buṭayn

وقال بعض بني عذرة :

لَأَقْبِتَ مِنْ يَأِ شَبِيبُ خَادِرًا وَفَنِيَّةً يُهْدُونَ مَوْتًا حَاضِرًا
يُرْجَى إِلَيْكَ رَائِحًا وَبَاكِرًا ضَرْبًا هَدَايِكَ وَمَوْتًا فَاقِرًا⁵⁴⁷

Nous t'avons reçu, ô Šabīb, par un lion // et des cavaliers prêts à t'offrir à la mort
En récompense, le matin et le soir, // des coups successifs et une fin calamiteuse

Le premier vers ressemble plus à une mise en vers de propos constatifs, plus qu'à de la poésie : mise à mort de Šabīb, perte de son étendard et fuite de son lieutenant al-Buṭayn qui dirigea pendant quelque temps les restes du mouvement. Les deux autres vers, un peu plus élaborés, apparaissent comme une pure fanfaronnade après-coup, si l'on tient compte de l'ensemble des récits des

⁵⁴⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3210.

⁵⁴⁵ *Ansāb*, vol. 8, p. 3210.

⁵⁴⁶ *Ansāb*, vol. 8, p. 3270.

⁵⁴⁷ *Ansāb*, vol. 8, p. 3270.

dégâts subis par les Iraquiens et de la terreur qu'ils ressentiaient à la seule évocation de Šabīb. Il faut en effet chercher ces hommes prêts à offrir la mort au chef kharijite, d'autant que, comme nous venons de le voir dans le précédent *ḥabar*, mêmes les commandants des armées d'al-Ḥağğāğ prenaient la fuite devant lui. De plus, si Šabīb n'a pas eu une mort héroïque, ce n'est pas grâce à l'intrépidité et au courage de ces mêmes soldats.

a. La lâcheté d'al-Ḥağğāğ

Arrêtons-nous maintenant sur la poésie du côté des Šufriyya. On peut dire que les deux thèmes qu'elle met en avant sont : d'une part, la lâcheté d'al-Ḥağğāğ et, de l'autre, ses origines douteuses. Commençons par la pièce la plus célèbre d'entre toutes, celle du poète kharijite 'Imrān b. Ḥittān, dont la réputation était si grande qu'on lui attribuait des poèmes qui n'étaient pas les siens⁵⁴⁸

صَدَعَتْ غَزَالَهُ قَلْبَهُ بِكَتَيْبَةٍ تَرَكْتَ شِرَاسَتَهُ كَأَمْسِ الدَّابِرِ
 أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ خَرَجَاءُ تَنْفُرُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ
 هَلَّا بَرَزْتَ إِلَيَّ غَزَالَةً فِي الْوَعَى بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَوَانِحِ طَائِرِ
 أَلْقِ السَّلَاحَ وَخُذْ وَشَاحِي مُعْصِرِ ⁵⁴⁹وَاعْمُدْ لِمَنْزِلَةِ الْجَبَانِ الْكَافِرِ

Gazāla a broyé son cœur avec son escadron // Et rendu sa violence aussi vaine que le jour qui ne reviendra pas

Contre moi c'est un lion, mais dans les batailles c'est une autruche // grisâtre qui fuit au moindre sifflement

Pourquoi n'as-tu affronté Gazāla lors du combat ? // C'est que ton cœur était entre les ailes d'un oiseau [craintif]

Jette les armes, porte le voile enjolivé d'une jeune nubile // Et adopte le statut du couard mécréant

Si l'on exclut l'*Histoire des prophètes et des rois* d'al-Ṭabarī qui n'en fait pas mention, il est rare de ne pas trouver ces vers dans un livre d'histoire ou d'*adab*. C'est pourquoi nous en évoquons ici même certaines variantes qui rendent plus puissante la charge contre le gouverneur d'Iraq, et ce, d'autant qu'al-Balāḍurī lui-même en donne une seconde dans la notice consacrée à al-Ḥağğāğ :

هَلَّا بَرَزْتَ إِلَيَّ غَزَالَةً فِي الْوَعَى بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَوَانِحِ طَائِرِ
 أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ فَفَتْنَتْخَاءُ يُدْعِرُهَا صَفِيرُ الصَّافِرِ

⁵⁴⁸ Voir la notice qui lui est consacrée dans *Kitāb al-ağānī*, vol. 18, p. 79-88.

⁵⁴⁹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3222.

صَدَعَتْ غَزَالَةً قَلْبَهُ بِفَوَارِسٍ صَدَعَ الرَّجَاجَةَ مَا لَهُ مِنْ جَابِرٍ⁵⁵⁰

Pourquoi n'as-tu affronté Ġazāla lors du combat ? // C'est que ton cœur était entre les ailes d'un oiseau [craintif]

Contre moi c'est un lion, mais dans les batailles c'est une autruche // farouche qui prend peur au moindre sifflement

Ġazāla a broyé son cœur avec ses cavaliers // telle une bouteille brisée impossible à recoller

Dans cette célèbre *muqaṭṭa'a* de 'Imrān b. Ḥiṭṭān, ce sont les mêmes traits rencontrés auparavant qui sont accentués à l'extrême pour mettre en avant la valeur des Ṣufriyya, mais surtout la lâcheté d'al-Ḥaġġāġ. Les quatre vers de la pièce jouent sur l'antithèse, aussi bien dans le règne animal, que dans celui des humains. Et c'est cette construction antithétique qui lui donne toute sa force. Ce à quoi il faut ajouter la polysémie des mots qui en accentue l'effet satirique. Notons en outre que, comme nous le voyons dans ces deux variantes données par al-Balāḍurī, l'ordre des vers n'est pas toujours identique. Généralement c'est le second vers de la pièce qui en constitue le début.

Nous avons, en effet, dans ce deuxième vers, un homme qui se donne l'apparence du lion, symbole de la toute-puissance parmi la faune sauvage, mais qui se révèle lors des batailles une autruche. Le choix de ce premier couple antithétique est très suggestif : le mot « asad », qui désigne le lion bien entendu, est le nom verbal de *asida* : s'enhardir, s'emporter de colère, avoir la force d'un lion : *dū al-quwwa al-asadiyya*. Mais ce nom fait partir de la catégorie des *addād*, ces termes qui désignent la chose et son contraire. Ainsi, nous dit Ibn Manẓūr :

وَأَسِيدَ الرَّجُلُ بِالْكَسْرِ، إِذَا رَأَى الْأَسَدَ فَدَهِشَ مِنَ الْخَوْفِ⁵⁵¹.

Asid^a al-raġul : se dit d'un homme qui est paralysé par la peur à la vue d'un lion.

Nous pourrions déjà parler d'une première antithèse dans le mot « lion » lui-même. Ainsi, il y a *le* vrai lion, celui qui n'a peur de rien, et celui qui en a juste l'apparence et qui lorsqu'il rencontre un vrai lion est pris de frayeur.

Quant à l'autruche, elle est présentée le plus souvent comme une créature mal définie. Elle se prend pour un dromadaire, mais lorsqu'on lui demande de porter des charges, elle prétexte qu'elle ne le peut pas, parce qu'elle fait partie des oiseaux. L'un des traits qui la caractérise le plus est son absence de jugement, pour ne pas dire sa stupidité, puisqu'elle délaisse ses propres œufs et couve ceux des autres. Il y a également un autre dicton qui englobe aussi bien la prétention et l'absence de jugement :

جاء كالنعمامة، لأن الأعراب يقولون إن النعمامة ذهبَتْ تَطْلُبُ قَرْنَيْنِ فَقَطَعُوا أُذُنَيْهَا فَجَاءَتْ بِلا أُذُنَيْنِ⁵⁵².

⁵⁵⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5751.

⁵⁵¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, entrée A-S-D, vol. 1, p. 77.

⁵⁵² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, entrée N-'-M, vol. 6, p. 4481.

Il est retourné chez lui [bredouille] comme une autruche, parce que les bédouins disaient qu'elle était partie demander des cornes, alors on lui a coupé les oreilles ; elle est alors rentrée sans oreilles.

« Le plus étonnant, nous dit al-Ğaḥiẓ, c'est qu'en dépit de sa stature imposante et de sa grande célérité, elle n'a pas de cervelle. »⁵⁵³ Comme autre signe de sa stupidité, al-Damīrī avance que, lorsqu'elle voit approcher le chasseur, l'autruche enfonce sa tête dans le sable, croyant ainsi qu'elle s'est cachée⁵⁵⁴.

A ce manque de discernement s'ajoute la lâcheté, puisque le proverbe dit : Plus lâche qu'une autruche. De même dit-on : ils sont devenus comme des autruches, pour les vaincus ou les fuyards. En fin, un autre dicton dit :

أَصَمُّ مِنْ نَعَامَةٍ، وَذَلِكَ أَنَّهَا لَا تَلْوِي عَلَى شَيْءٍ إِذَا جَفَلَتْ⁵⁵⁵.

Plus sourd qu'une autruche, car elle s'enfuit sans demander son reste, lorsqu'elle a peur.

On le voit bien, l'autruche est dépeinte comme un animal prétentieux, lâche et sans discernement. Et c'est cet animal-là qu'al-Ḥağğāğ se révèle être lors des batailles. Comme si cette opposition entre le lion et l'autruche n'était pas suffisante, le poète accentue le comportement indigne de cette dernière dans le second hémistiche, en avançant qu'elle s'enfuit au moindre sifflement.

Rappelons que la célébrité de la pièce a eu pour conséquence qu'on en retrouve plusieurs variantes, où certains mots – épithètes, verbes et même substantifs – sont remplacés par d'autres (toujours sur le même schème) qui en accentuent l'effet satirique.

Or nous avons caractérisé cette pièce par sa construction antithétique « Lion/Autruche ». L'autre antithèse « Homme/Femme » énoncée dans le face-à-face du premier vers joue sur la féminisation d'al-Ḥağğāğ. C'est pourquoi, nous semble-t-il, nous retrouvons dans certaines recensions des allusions à cette féminisation également dans le second hémistiche du deuxième vers.

Ainsi l'épithète *ḥarğā'* ou *rabdā'* « grisâtre », « poussiéreuse », que nous lisons dans la première version (mais aussi dans *al-Ağānī* ou *al-'Iqd al-farīd*, est remplacée par *fathā'* « douce » dans la deuxième version d'al-Balāḍurī (ainsi que dans *'Uyūn al-aḥbār* d'Ibn Qutayba ou *al-Kaššāf* d'al-Zamaḥṣārī ; pour al-Mas'ūdī, c'est *faz'ā'* « craintive », pour al-Ğarrāwī c'est *watrā'* « solitaire » (1351), et pour Ibn Manzūr c'est *zabrā'* « poilue »). De toutes ces variantes, c'est le

⁵⁵³ Al-Ğaḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, édition 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat wa-maṭba'at Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1969, vol. 4, p. 326.

⁵⁵⁴ Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, édition Ibrahīm Ṣāliḥ, Dār al-Baṣā'ir, Damas, 2005, vol. 4, p. 79.

⁵⁵⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, entrée *N-'-M*, vol. 6, p. 4480.

qualificatif de *fathā'* qui est le plus féminisant, puisqu'il renvoie à la douceur et à une forme de coquetterie.

والفَتْحُ، محرّكةً: اسْتِزْخَاءُ الْمَفَاصِلِ، وَلِيْبُهَا.⁵⁵⁶

al-fataḥ, vocalisée : relâchement et douceur des articulations.

وناقَة فتخاء الأَخْلَافِ: ارتفعت أخلافها قَبِيلَ بطنها، وكذلك المرأة، وهو فيها مدح وفي الرجل ذم. [...] ويقال للفاتر الطرف: أفتخ الطرف⁵⁵⁷.

Une chamelle aux pis *fathā'* : lorsque ses pis se gonflent en direction de son ventre. De même en est-il pour la femme. Ce qualificatif est un éloge pour la femme mais est une insulte pour l'homme. [...] On dit aussi de celui qui a le regard langoureux : *aftaḥ al-tarf*.

Le verbe caractérisant le comportement d'al-Ḥaḡḡāḡ / l'autruche subit lui aussi plusieurs variations. Nous rencontrons, à côté de *taḡfilu* (*al-Aḡānī*, al-'Iqd), *tanfuru* (Ibn Qutayba, Ibn Ḥillikān), *tafza'u* (al-Mas'ūdī).

On le voit bien, le travail de réécriture de ce vers vise à humilier al-Ḥaḡḡāḡ plus que ne le fait le poème originel (mais lequel est-ce ?). En effet, dans toutes les recensions proposant l'adjectif *fathā'*, le verbe qui l'accompagne est *tanfuru* ou *yud'iruhā* qui souligne un mouvement de fuite mais avec coquetterie craintive. C'est peut-être pourquoi nous retrouvons, dans *Lisān al-'arab*, le premier de ces deux verbes accolé plutôt aux animaux femelles, alors que le verbe « ḡafala » l'est plutôt avec les mâles.

Les deux métaphores Lion / Autruche sont en totale antithèse. Mais lorsque le lion n'a peur de rien, il part à l'attaque avec bravoure. Or ce lion-là agit de la sorte uniquement avec les siens, ceux qu'il doit au contraire défendre contre l'ennemi, semant la terreur parmi eux. Par contre, dans la bataille, il devient aussi étourdi et craintif qu'une autruche qui, en dépit de sa taille imposante, déguerpit et prend la fuite au moindre danger.

Le jeu antithétique est également présent dans le premier vers. Mais ce qui est notable ici, c'est que, dans l'opposition Homme / Femme qui décrivait la frayeur d'al-Ḥaḡḡāḡ, la femme porte aussi le nom d'un animal, le plus doux, le plus craintif qui soit et qui est le symbole distinctif de la beauté efféminée. Il s'agit de Ġazāla la kharijite, que nous avons déjà rencontrée plus haut.

Les auteurs médiévaux ont longuement glosé sur la peur qu'elle avait inspirée à al-Ḥaḡḡāḡ. Ainsi, par exemple, Ibn Kaṭīr, dans *al-Bidāya wa-l-nihāya* :

وكانت أمه جارية اسمها: جهيزة، وكانت جميلة، وكانت من أشجع النساء، تقاتل مع ابنها في الحروب. وذكر ابن خلكان: أنها قتلت في هذه الغزوة وكذلك قتلت زوجته غزالة، وكانت أيضاً شديدة البأس تقاتل

⁵⁵⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, entrée F-T-Ḥ, vol. 5, p. 3340.

⁵⁵⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, entrée F-T-Ḥ, vol. 5, p. 3340.

قتالاً شديداً يعجز عنه الأبطال من الرجال، وكان الحجاج يخاف منها أشد خوف حتى قال فيه بعض الشعراء: ...⁵⁵⁸

Sa mère était une ancienne esclave du nom de Ġahīza. Elle était belle et était l'une des femmes les plus courageuses, qui combattait avec son fils [Šabīb] dans les batailles. Selon Ibn Ḥallikān, elle a été tuée lors de cette bataille, tout comme est morte sa femme, Ġazāla qui elle aussi, était très intrépide et se battait avec une telle endurance dont les plus valeureux parmi les hommes étaient incapables. Or al-Ḥaġġāġ ressentait pour elle une peur bleue, au point qu'un poète a dit de lui : ...

Dans le troisième vers la satire prend un tour des plus violents. Puisqu'il n'y a pas opposition plus grande entre le lion, ou le supposé tel, qui est le symbole de la puissance mais aussi de la virilité, et la gazelle, représentant la crainte et la féminité, qui en principe détale dès qu'elle voit le lion. Ici, au contraire, c'est le « lion » qui n'ose pas se montrer. D'où le *hallā*, « N'as-tu ? », avec quoi le narrateur interpelle al-Ḥaġġāġ. Nous avons une interrogation rhétorique, construite autour d'une synérèse (*idġām*). Il s'agit là d'une belle ellipse permettant la transition et que l'on pourrait lire comme étant : « Puisque face à moi tu te prends pour un lion, pourquoi n'as-tu affronté la gazelle lors de la bataille ? »

Ici encore nous relevons une autre variante. Dans *al-Ma'ārif* d'Ibn Qutayba⁵⁵⁹, nous lisons : « *hallā kararta 'ala' Ġazāla fī-l-waġā ?* » : Pourquoi n'as-tu pourchassé Ġazāla lors du combat ? L'action attendue du lion lorsqu'il voit une gazelle, c'est qu'il la pourchasse, avant de la dévorer. Or c'est l'inverse qui se produit. C'est al-Ḥaġġāġ – qui agit en lion vis-à-vis de ses administrés –, qui devient lui-même la proie de la gazelle. C'est lui qui détale et se barricade dans son palais, sous l'effet de la terreur que lui inspire Ġazāla, comme nous le signalent les sources historiques.

Le deuxième hémistiche n'est pas vraiment une réponse au premier. C'est le constat de la terreur inspirée par la « gazelle » au « lion ». Bien au contraire, dit le narrateur anonyme qui interpelle al-Ḥaġġāġ. Tu ne pouvais pas l'affronter. Car ton cœur était dans les ailes d'un oiseau. L'expression « *kāna qālbuka fī ġawānihi tā'iri* » est ambiguë. On peut y comprendre qu'il était tellement terrorisé que son cœur tremblait, comme celui d'un oiseau paniqué. Mais on peut également la lire comme étant : « son cœur était pris par les ailes d'un oiseau (de proie) ». C'est cette deuxième lecture que nous retrouvons chez Ibn 'Abd Rabbih qui, pour enlever toute ambiguïté, propose « *kāna qālbuka fī maḥālibi tā'iri* » : Ton cœur était entre les serres d'un oiseau de proie. L'exagération est poussée ici à son extrême, puisqu'elle présente al-Ḥaġġāġ, comme s'il a été capturé par les Kharijites. Il n'en reste pas moins que l'image de la peur est encore confortée, par

⁵⁵⁸ Ibn Kaḫīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, édition 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḫsin al-Turkī, Dār Ḥaġar, al-Ġīza, 1998, vol. 12, pp. 275-276.

⁵⁵⁹ Ibn Qutayba, *Al-Ma'ārif*, édition Ṭarwat 'Ukāša, Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1981, p. 411.

un jeu d'opposition entre un oiseau carnassier et un oiseau devenu proie. L'oiseau chasseur qui étend les ailes dans le ciel en quête d'une proie est devenu lui-même cette proie terrorisée, dont le cœur tremble de peur entre ses ailes.

Le premier vers, souvent placé en troisième, poursuit lui aussi dans le constat sur les faits d'armes de Ġazāla et les dégâts qu'elle a fait subir aux armées d'al-Ḥaġġāġ. Le paysage de la bataille est un champ de ruines. Bien entendu, là encore, plusieurs variantes accentuent la dévastation subie par al-Ḥaġġāġ. Le motif du cœur est repris, pour signifier qu'il ne s'agissait plus d'une simple image métaphorique disant la frayeur d'al-Ḥaġġāġ. Les dégâts sont réels. Ġazāla est ici présentée comme la commandante de l'armée qui a vaincu al-Ḥaġġāġ. Les cavaliers sont là pour la seconder. Peut-être faut-il rappeler ici le récit sur la force de caractère de cette femme chrétienne qui n'a pas voulu se convertir à l'islam quand elle a été prise comme captive par le père de Šabīb. C'est bien plus tard qu'elle décidera de le faire, quand il n'y a plus eu lieu de contrainte⁵⁶⁰.

C'est cette force de caractère de Ġazāla qui englobe l'ensemble de l'armée des Šufriyya, soulignant leur foi inébranlable et leur intrépidité, et ce, en dépit de leur petit nombre. La dévastation est telle que toute l'armée umayyade est détruite, tel un jour passé et qui ne reviendra plus. L'image ici est reprise d'un vers de Šaḥr b. 'Amr b. al-Šarīd al-Sulamī, le frère de la célèbre poétesse al-Ḥansa, lors de la bataille dite de Ḥawza al-Ṭānī, où il dit :

وَلَقَدْ قَتَلْتُمْ ثَنَاءً وَمَوْحَدًا وَتَرَكْتُمْ مِرَّةً مِثْلَ أَمْسِ الدَّابِرِ⁵⁶¹

Je vous ai tués par deux ou l'un après l'autre // Et j'ai laissé la tribu de Murra tel le jour qui ne reviendra plus.

Parmi les variantes les plus évocatrices, relevons celle d'al-Raḍī al-Šāġānī⁵⁶² :

غَشِيَتْ غَزَالَةً خَيْلَهُ بِفَوْرِسٍ تَرَكْتُمْ فَوَارِسَهُ كَأَمْسِ الدَّابِرِ

Ġazāla a pénétré sa cavalerie avec des cavaliers // Laissant ses soldats comme la soirée qui ne revient plus.

L'allusion sexuelle est ici évidente, par le verbe *ġašiyat*. Mais c'est Ġazāla qui pénètre avec son armée les soldats d'al-Ḥaġġāġ. Y a-t-il image de l'humiliation plus grande ?

Le quatrième et dernier vers est moins souvent cité dans la littérature. Le narrateur s'y adresse de nouveau à al-Ḥaġġāġ, à la deuxième personne, lui demandant de reconnaître non seulement sa défaite, mais son statut de pleutre, de mécréant. Pour ce faire, il n'y a pas plus avilissant pour lui que de se comporter comme une jeune nubile. Car en fait, c'est Ġazāla qui a eu le comportement masculin, louable, alors que lui, par sa fuite, par la peur qui l'habite, a agi comme une jeune fille

⁵⁶⁰ Sur la conversion de la mère de Šabīb, voir, Ṭabarī, vol. 6, p. 282.

⁵⁶¹ Al-Ġawālīqī, *Šarḥ adab al-kātib*, édition Ṭība Ḥamad Būdī, Maṭbū'āt ġāmi'at al-Kuwayt, Koweit City, 1995, p. 329.

⁵⁶² Al-Raḍī al-Šāġānī, *Al-'Ubāb al-zāḥir wa-l-lubāb al-fāḥir*, édition Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Dār al-Rašīd li-l-našr, Bagdad, 1979, « ḥarf al-ṭā' », p. 173.

dont la seule préoccupation est sa propre beauté. C'est ce sentiment d'impuissance que nous verrons plus loin, lors de l'entrevue d'al-Ḥaḡḡāḡ avec Umm al-Banīn, la femme du calife al-Walīd.

Pour conclure, relevons quelques remarques sur le narrateur supposé de la pièce. Il ne se présente pas comme un Kharijite, mais comme l'un des habitants d'al-Kūfa qui subit les exactions d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'où la puissance de la charge. Car l'on peut s'attendre de la part d'un opposant extérieur, en l'occurrence un Kharijite, à des propos violents contre le gouverneur. Mais quand c'est l'un de ses administrés, le témoignage acquiert plus de puissance. Nous avons donc un homme qui se plaint et qui en même temps se réjouit de l'attitude d'al-Ḥaḡḡāḡ pendant les batailles.

b. Critique généalogique d'al-Ḥaḡḡāḡ

La pièce de 'Imrān b. Ḥiṭṭān peut être considérée comme la pièce la plus célèbre de toute la poésie kharijite, étant donné la puissance de son attaque centrée sur la lâcheté d'al-Ḥaḡḡāḡ. Mais d'autres poèmes louant la vaillance des Ṣufriyya nous ont été conservés aussi bien dans les livres d'histoire que dans les anthologies d'*adab*, et ce, en dépit de leur défaite définitive face à l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ. Et si ces poèmes reviennent eux aussi sur la peur que lui inspiraient les Kharijites, ils attaquent également ses origines, en mettant en avant sa parenté avec Ṭamūd.

Or, nous avons vu auparavant comment les historiens rappelaient la proximité entre Ṭamūd et la tribu de Ṭaqīf à laquelle appartenait le gouverneur d'Iraq, pour vilipender sa vile extraction, ses exactions aussi bien que son incroyance et le châtement qu'il recevrait qui serait comparable à celui reçu par 'Ād, Ṭamūd et Pharaon.

C'est ce trait-là que nous mettrons en évidence dans les courtes pièces qui suivent. L'une d'elle est l'œuvre de Ḥabīb b. Ḥidra al-Hilālī, lui aussi considéré par al-Ġāḥiẓ comme l'un des grands savants, poètes et orateurs kharijites⁵⁶³ :

ثُمَّ انْتَبَتْ لِكِتَابِ الْحَجَّاجِ	الْوَيْتُ بَعْتَابِ شَوَازِبُ خَيْبِلِنَا
وَلَقَدْ بَلَّغْنَ الْعُدْرَ فِي الْإِدْدِ لَاجِ	لَأَخِي نَمُودَ قَرِيْمًا أَخْطَأْتُهُ
مُنْمَعًا بِحَوَائِطِ وَرَتَاجِ	حَتَّى تَرْكُزْنَ أَخَا الضَّلَالِ مُسَهَّدًا
لَسَقِيْبِيْنَهُ صِرْرَفًا بَغِيْبِرِ مِرَاجِ	وَلَعَمْرُؤُا أُمُّ الْعَبِيْدِ لَوْ أَدْرَكَكُنَّهُ
فَنَجَا إِلَى أَجْلِ وَلِيْبِسِ بِنَاجِ ⁵⁶⁴	وَلَقَدْ تَحَطَّاتِ الْمَنَايَا حَوْشِبًا

Nos montures racées ont emporté 'Attāb // Puis se sont tournées vers les bataillons
d'al-Ḥaḡḡāḡ

⁵⁶³ Al-Ġāḥiẓ, *Al-Bayān wa-l-tabayīn*, Edition 'Abd al-Salām Hārūn, vol. 1, p. 346. Le nom de son père est orthographié tantôt Ḥidra, tantôt Ḥudra, voire Ġudra chez al-Mubarrad.

⁵⁶⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3225-3226.

Vers le frère de Ṭamūd, peut-être l'ont-elles ratés // Mais nulle reproche pour leur incursion nocturne

Elles ont laissé le frère de l'égarement sans sommeil // barricadé derrière des murs et des portes

Je jure que s'ils avaient attrapé ce fils d'esclave // Ils lui auraient fait boire la mort pure, sans mélange

Peut-être la mort a-t-elle raté Ḥawšab // Mais s'il est resté sauf, son terme viendra, nul ne le sauvera

La pièce revient bien entendu sur la supériorité militaire des Ṣufriyya qui, en dépit de leur petit nombre, ont réussi à défaire une armée de plusieurs milliers de soldats. Elle décrit de toute évidence l'entrée des Kharijites dans al-Kūfa. Or, à ce moment-là, 'Attāb b. Warqā' était déjà mort, et c'est plutôt son fils Ḥālid qui serait concerné, sauf à considérer que les deux hémistiches du premier vers traitent de deux événements chronologiquement séparés⁵⁶⁵.

Nous retrouvons encore le thème de la peur que les Ṣufriyya inspiraient à al-Ḥaḡḡāḡ au point qu'il s'est barricadé dans son palais « derrière des murs et des portes ». C'est ce que fait également son chef de police, Ḥawšab b. Yazīd, qui s'est enfermé chez lui, et n'a pas voulu en sortir.

Ce qui est fini ici ce n'est pas seulement l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ, accentuée donc par la fuite de son chef de police, mais aussi son autoritarisme démesuré. D'où l'évocation de sa parenté avec la tribu de Ṭamūd et le qualificatif « frère de l'égarement » – c'est-à-dire Satan. Mais si ces deux dénominations s'en prennent au gouverneur d'Iraq en insistant sur son incroyance (vers 2 et 3) et sa défiance à Dieu, elles sont aussi une attaque de ses origines, confirmée dans le quatrième vers par l'expression « *umm al-'abd* » : al-Ḥaḡḡāḡ comme nous l'avons déjà vu était surnommé 'abd Ṭaqīf – « l'esclave de Ṭaqīf ». C'est là où réside la nouveauté de la pièce. Car, si idéalement les Kharijites ne font aucune différence entre les hommes quant à leur origine tribale, dans la réalité leur *'aṣabiyya* n'est jamais trop loin.

En dehors de cet élément nouveau, nous voyons bien que ce court poème ne dispose pas des grandes qualités de celui de 'Imrān b. Hittān. Il est presque entièrement dépourvu d'images poétiques et apparaît plutôt comme un texte illustratif de l'une des nombreuses batailles qui ont opposé les Ṣufriyya aux armées d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'ailleurs, al-Balāḡurī le place, comme presque tous les autres poèmes, vers la fin de son récit du conflit, c'est-à-dire à la veille de la défaite finale des Kharijites.

Une deuxième pièce citée par al-Balāḡurī est très proche de celle de Ḥabīb b. Ḥidra al-Hilālī :

يا لَيْتَنِي فِي الْخَيْلِ وَهِيَ تَدُوسُهُمْ فِي السُّوقِ يَوْمَ الظُّفْرِ بِالْحَجَّاجِ

⁵⁶⁵ *Ansāb*, vol. 8, p. 3221.

وَلَقَدْ بَلَغْنَ الْعُدْرَ فِي الْإِدْلَاجِ	بِأَخِي ثَمُودَ وَفُزِبِ مَا أَخْطَأْتُهُ
مِثْلَ السَّعَالِي تَحْتَ لَيْلٍ دَاجِ	أَصْبَحْنَ بِالْأَنْبَارِ ثُمَّ أَنْبَيْتُهُ
وَتَرَكْنَهُ مُنْقَطِعَ الْأَوْدَاجِ	فَبَطَّحْنَ مَيْمُونَ الْعَذَابِ لَوَجْهِهِ
فَنَجَا إِلَى أَجْلِ وَلَيْسَ بِنَاجِ ⁵⁶⁶	وَلَقَدْ تَخَطَّاتِ الْمَنَايَا حَوْشَبَا

Ah si j'avais été parmi les cavaliers qui les écrasaient // Au marché, le jour où ils allaient attraper al-Ḥağğāğ

Le frère de Ṭamūd a été raté d'un cheveu // Mais nulle reproche pour leur incursion nocturne

Le matin ils étaient à al-Anbār, puis ils sont arrivés // tels des démons dans la nuit noire

Ils ont étendu Maymūn le bourreau face contre terre // le laissant gorge sanglante

Peut-être la mort a-t-elle raté Ḥawšab // Mais s'il est resté sauf, son terme viendra, nul ne le sauvera

Cette deuxième pièce de cinq vers également est composée dans le même mètre – *kāmil* – et avec la même rime – *āgi* – que la précédente. Plus, elle en reprend les vers 3 et 5, placés au même endroit. Son auteur serait 'Abd al-Wāḥid al-Azdī⁵⁶⁷.

Nous avons ici une reprise des mêmes thèmes : intrépidité des Ṣufriyya, présentés comme des démons dans la nuit ; peur d'al-Ḥağğāğ et de son chef de police. Seul le quatrième vers apporte une information supplémentaire sur Maymūn, le lieutenant de Ḥawšab, qui était également le préposé à la torture auprès d'al-Ḥağğāğ. Il est ici mis à mort dans une position humiliante : face contre terre. Ce qui signifie l'autorité perdue d'al-Ḥağğāğ.

c. Le point de vue des vainqueurs

Nous avons déjà parlé des vers déclamés du côté d'al-Ḥağğāğ, de leur piètre qualité littéraire. Ils ont le plus souvent l'apparence de slogans ou de cris de guerre prononcés par les Iraquiens. De plus nous relevons qu'aucun vers ne fait l'éloge d'al-Ḥağğāğ, encore moins de son courage face aux Ṣufriyya.

Reste un dernier exemple quelque peu problématique cité par al-Balāḍurī : c'est un poème de 17 vers d'Ayman b. Ḥuraym qui, bien que confident de 'Abd al-Malik⁵⁶⁸, s'en prend à la lâcheté des Iraquiens et à leur peur face à une poignée de combattants kharijites. Voici le poème :

أَنْبَى الْجُبَبِنَاءُ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَالَى اللَّهِ وَالنَّاسِ إِلَّا لَأَلَّا فُفْسُوطَا

⁵⁶⁶ *Ansāb*, vol. 8, 3221.

⁵⁶⁷ Voir Iḥsān 'Abbās, *Ši'r al-Ḥawāriğ*, Dār al-ṭāqāfa, Beyrouth, 1974, p. 184.

⁵⁶⁸ Voir sa notice dans *al-Ağānī*, vol 20, pp. 194-199, qui cite également des extraits de ce poème.

أَبِيهِمْ زِمُّهُمْ مِمَّنْتَنَا فَلَ رِيسٍ مِمَّنَ السَّافِكِينَ الدِّمَاءَ الْعَبِيطَا
وَحَمْسُونَ مِنْ مَارَاتِ النَّسَاءِ يُجَرِّزْنَ لِلْمُبْدِيَاتِ الْمُرُوطَا
وَهُمْ مَائَتَا أَلْفِ ذِي قَوَسٍ يَبِطُ الْعِرَاقَانَ مِنْهُمْ أُطِيطَا
رَأَيْتُ غَزَالَةَ إِذْ طَرَحَتْ بِمَكَّةَ هَوْدَجَهَا وَالْعَبِيطَا
سَمَمَتْ لِلْعِرَاقِيِّينَ فِي سَسْوَومِهَا أَفْلا لَاقَى الْعِرَاقَانَ مِمَّنْهَا الْبِطِيطَا
أَلَا لَا يَتَّقِي اللَّهَ أَهْلُ الْعِرَاقِ إِذَا قَلَدُوا الْغَانِيَاتِ السُّمُوطَا
وَخَيْلُ غَزَالَةَ تَتَعَتَّمُهُمْ فَتَنْقُتُلُ مَمْنُ كَكَانَ مِمَّنْهُمْ وَوَسِدِيطَا
وَخَيْلُ غَزَالَةَ تَتَحَدَّوِي الذَّهَابِ وَوَتَسُدِّي السَّسْبِيَا وَوَتَجْجِي الذَّيْبِيطَا
وَوَتَحْجُرُهُمْ فِي حِجَابِ النَّسَاءِ كَكَمَا تَتَحْجُرُ الْحِيَةَ الْعَضْدُ رَفُوطَا
وَوَقَدَّ قَالِ أَهْلُ الْوَفَاءِ أَهْمِيطُوا نُتَقَاتِلُ فَلَمْ يَسْتَطِيعُوا هُهَبُوطَا
مِمَّنَ الْغِي شِ الْمَمَّا شِ تَقَقِ الْأَمِيرِ وَوَالَمَّا نِنْفَاقَا وَوَالَمَّا فُقُنُوطَا
وَوَلَكَنَّهُمْ يُمْنَعُونَ الْفِرَارِ إِذَا مَا غَزَالَةَ غَطَّتْ غَطِيطَا
كَأَنَّهُمْ فِي الصَّعْعُودِ الْكُؤُودِ نَعَامٌ نَوَافِرُ لَاقَتِ حَطُوطَا
أَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوقَ الضَّرَابِ لِأَهْلِ الْعِرَاقِينَ حَوْلًا قَمِيطَا
وَوَأَنْتُمْ دَبَبَا الْأَرْضِ عِنْدَ الْعَطَا وَوَفِي الْحَرْبِ تَتَابُونَ إِلَّا شُطُوطَا
أَهَابُوا غَزَالَةَ أَلَمْ فَفَدُوا رُضُوا إِذْ خَدَّالَطُوهَا خَدَلِيطَا
وَلَوْ أَنَّ لُوطًا أَمِيرٌ لَكُمْ لَأَسَلْتُمْ فِي الْمَلَمَاتِ لُوطَا⁵⁶⁹

Les lâches Iraquiens ont persisté// dans l'erreur face à Dieu et aux hommes

Comment se font-ils défaire par deux-cents cavaliers // de ceux qui aiment répandre le sang frais

Et cinquante femmes renégates // qui laissent traîner sans honte leurs robes

Alors qu'ils sont deux-cents mille bien équipés // et le bruit de leurs pas se répand dans tout l'Iraq ?

J'ai vu Gazāla quand elle déchargea // à la Mekke son palanquin et ses effets de voyage

Elle s'est promenée à sa guise en Iraq // Et l'Iraq en a subi des massacres

Les Iraquiens n'ont-ils pas honte devant Dieu // de confier aux femmes leurs directives ?

Alors que les chevaux de Gazāla les prennent à leur guise // Et tuent les meilleurs d'entre eux

⁵⁶⁹ *Ansāb*, vol. 8, pp 3224-3225.

Et les cavaliers de Ġazāla s'emparent du butin // emportent les captives et taxent les Nabatéens

Et en font des femmes recluses dans les foyers // Comme la vipère qui force les lézards à se cacher

Lorsque les hommes loyaux ont dit : Descendons // combattre, Ils n'ont pu descendre A cause de leur perfidie, de leur sédition face au gouverneur, // de leur hypocrisie ou par lassitude

Pour les empêcher de fuir // il suffit que Ġazāla pousse un grognement

Face à une pente difficile, on les dirait // des autruches craintives ayant rencontré un escarpement

Ġazāla a établi une foire à massacre // pour les Iraquiens une année entière

Lors des soldes vous êtes innombrables // Mais en temps de guerre, vous ne pouvez vous empêcher de détalier

Craignent-ils Ġazāla ou sont-ils contents d'elle // alors qu'ils ont eu affaire à elle, et de quelle manière

Même si Loth était votre gouverneur // vous l'auriez livré dans l'adversité

Comme chez 'Imrān b. Ḥittān, le poème d'Ayman b. Ḥuraym joue sur l'opposition Homme / Femme. Il s'en prend à l'armée iraquienne incapable de se défendre, en dépit de son nombre impressionnant, face à une poignée de combattants intrépides. De plus, c'est grâce à leurs femmes que les Kharijites ont pris le dessus sur une armée sans nombre, dont les membres sont obligés de se cacher, comme des femmes dans les foyers réservés à celles-ci.

Nous retrouvons d'autres échos de la pièce de 'Imrān b. Ḥittān. En particulier la comparaison des Iraquiens à des autruches craintives. Ou le fait qu'ils aient accepté de confier la direction de leurs affaires à des femmes. Est-ce là une allusion à al-Ḥağğāğ et au fait qu'il s'est barricadé dans son palais lorsque Ġazāla entra dans al-Kūfa ?

Les défaites successives des Iraquiens sont également dues à leur duplicité et à leurs séditions. Ils accourent pour percevoir leur solde, mais s'enfuient dès qu'il est question de livrer bataille. Même si le prophète Loth en personne était leur gouverneur, ils l'auraient trahi. Ce sont des séditieux, des *ahl al-šiqāq*, comme les a nommés al-Ḥağğāğ dans son célèbre discours à al-Kūfa.

La diatribe contre l'armée iraquienne est si violente, qu'on la croirait composée par un ennemi, un Kharijite. En fait, il ne s'agit pas d'un éloge de Ġazāla, bien qu'elle y soit présentée comme une guerrière indomptable, dont le simple grognement suffit à faire fuir les Iraquiens. Bien au contraire,

c'est la plainte d'un homme loyal, déçu par la trahison des siens. Il suffit en effet de lire le 3^e vers pour y voir les femmes kharijites dépeintes en « renégates »⁵⁷⁰.

Signalons, pour finir, la présence d'un vers de Ġarīr, qui semble plus proche d'un cri de guerre que d'un éloge du gouverneur d'Iraq. D'ailleurs, ce vers n'est pas présent dans la recension de son *diwān* par Ibn Ḥabīb.

فَقَدَدُ نُصَيْرِ الرَّحَجِّ جَا جُجُ وَوَاللَّهِ نَصَدَرَ الْخُرَزَى شَسْدِيْبِيَا وَوَالْبُطَطَيْنِنَ إِذْ كَفَفَرَ⁵⁷¹

Al-Ḥaġġāġ a reçu la victoire, Dieu a apporté son assistance // Il a maudit Šabīb et al-Buṭayn le renégat

4. Pour conclure

Nous avons vu dans ce chapitre qu'al-Balāḍurī ne s'intéresse que très accessoirement à la dimension politico-religieuse du combat entre les Šufriyya et les armées d'al-Ḥaġġāġ. Ce dernier est dépeint comme un chef d'une grande lâcheté, qui se fait battre par des femmes. L'auteur se place le plus souvent du côté de Šabīb, dont il donne le portrait d'un brigand intrépide, qui n'a peur de rien. Toutefois, en insistant sur la dimension sexuelle attachée à la mort de celui-ci, l'auteur nous donne à lire une fin des plus cocasses.

En outre, la poésie fortement présente dans le récit permet de confirmer l'un des traits devenu emblématique d'al-Ḥaġġāġ, à savoir son extrême lâcheté, surtout dans son face-à-face avec la femme du chef des Šufriyya.

⁵⁷⁰ Pourtant, c'est dans cette erreur qu'est tombée l'édition égyptienne de *Kitāb al-Aġānī*, en commençant l'extrait d'Ayman b. Ḥuraym ainsi :

أَتْتَيْنِنَا بِهِمْ مِمَّا نَتْنِي فِي فَلَ رِيْسٍ مِمَّنَّ السَّاسِافِكِكِينَنَ الْحَدْرَلَمَّ الْعَعْبِيَا

Nous sommes venus, deux cents cavaliers // de ceux qui aiment répandre le liquide prohibé tout frais

Al-Asfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, édition de 'Alī al-Naġdī Nāṣif, dir. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Al-hay'a al-miṣriyya li-l-kitāb, Le Caire, 1993, vol. 20, p. 314.

⁵⁷¹ *Ansāb*, vol. 8, p. 324.

Chapitre 6 : La révolte de Muṭarrif b. al-Muġīra

Al-Ṭabarī consacre une large place à la révolte de Muṭarrif. Si, dans l'ensemble, il la voit comme une opposition pour des motifs religieux, ceux-ci ne font leur apparition que lorsque les Ṣufriyya s'approchent d'al-Madā'in. De plus, le désir de Muṭarrif de s'emparer du pouvoir pour son propre compte est également suggéré. En outre, l'invitation de Muṭarrif à Šabīb pour débattre du meilleur gouvernement pour les musulmans était vue comme une mesure dilatoire, dont l'objectif était de retarder l'armée kharijite, le temps qu'arrivent les renforts d'al-Ḥaġġāġ.

Le récit d'al-Balāḍurī a ceci d'intéressant pour notre problématique qu'en s'appuyant largement sur les mêmes comptes-rendus qu'al-Ṭabarī, il en offre une lecture totalement différente. Commençons par décrire l'organisation du récit qu'il en fait, avant d'en discuter la mise en intrigue.

La notice de neuf pages est composée de douze comptes-rendus, dus à différents transmetteurs, dont le plus long, le cinquième, occupe à lui seul près de six pages. Il est précédé de quatre courts *aḥbār* et suivi de six autres tout aussi courts. Ce *ḥabar* central attribué par l'auteur à Hišām b. al-Kalbī reprend de manière ramassée les différents *aḥbār* d'Abū Miḥnaf chez al-Ṭabarī. Certains passages sont identiques chez les deux auteurs. Nous y retrouvons en effet la nomination des trois fils d'al-Muġīra b. Šu'ba ; l'arrivée de Šabīb près d'al-Madā'in ; le débat de Muṭarrif avec les émissaires du chef des Ṣufriyya qui se termine par un échec ; le début du soulèvement militaire de Muṭarrif, puis sa défaite et sa mise à mort ; l'amnistie de ses hommes une fois la révolte terminée.

Quelques précisions sont à apporter ici :

- D'abord, al-Balāḍurī évoque lui aussi la *munāzara* entre Muṭarrif et les émissaires de Šabīb dans le récit de la révolte des Ṣufriyya, mais, contrairement à al-Ṭabarī, l'expédie en deux lignes et renvoie le lecteur à la révolte de Muṭarrif, rapportée auparavant, bien que chronologiquement plus tardive :

Šabīb arriva à Bahurasīr et s'installa dans son chef-lieu. Muṭarrif b. al-Muġīra lui demanda : Envoie-moi quelqu'un pour débattre avec lui. Il en fut de lui ce que nous avons rapportés [auparavant] dans notre livre.

- Ensuite, al-Balāḍurī ne parle pas de la demande faite par Muṭarrif à al-Ḥaḡḡāḡ de lui envoyer des renforts pour faire face à la menace kharijite.
- Le débat qui occupe une place importante chez al-Ṭabarī est résumé lui aussi chez al-Balāḍurī.
- Nous n'avons pas mention non plus de l'entrée de Muṭarrif à al-Madā'in et de son discours d'installation en tant que gouverneur.

Mais ce sont les courtes anecdotes qui encadrent ce long compte-rendu qui orientent la lecture dans une direction totalement différente. D'abord, la notice commence par ce bref *ḥabar* :

حدثني علي بن المغيرة الأثرم، عن أبي عبيدة، قال: سمع مطرف الحجاج يقول: أرسول أحدكم أكرم أم خليفته؟ فوجم، وقال: كافر والله. والله إن قتله لحلال.⁵⁷²

'Alī b. al-Muḡīra b. al-Aṭram m'a rapporté, d'après Abū 'Ubayda que : Muṭarrif a entendu al-Ḥaḡḡāḡ dire : Le messenger de l'un d'entre vous est-il plus noble ou est-ce son vicaire ? Il en fut horrifié et dit : Par Dieu, c'est un mécréant ! Par Dieu, il est licite de le tuer !

Le propos scandaleux proféré par al-Ḥaḡḡāḡ aux yeux de Muṭarrif – et aux yeux de tout lecteur musulman – semble donc une raison suffisante pour que celui-ci rejette son autorité et se rebelle contre lui. La réaction de Muṭarrif, en bon musulman, comme il nous sera dit plus loin, est normale. Elle est pourtant dramatisée par l'utilisation du verbe *fa-waḡima* qui exprime l'extrémité de l'horreur ressentie face à un tel propos : il est abasourdi, au point d'en blêmir. Il nous est loisible alors d'essayer de deviner son état de stupéfaction, et de comprendre la sentence définitive qu'il prononce contre le gouverneur d'Iraq. Par son laconisme, l'anecdote, ne peut avoir sur le lecteur que le même effet qu'elle a eu sur Muṭarrif.

Nous le voyons bien, dès l'introduction de son récit, al-Balāḍurī installe l'opposition légitime entre Muṭarrif b. al-Muḡīra et al-Ḥaḡḡāḡ qui était juste suggérée chez al-Ṭabarī, lorsqu'il rapportait le discours de Muṭarrif, qui était totalement différent de celui d'al-Ḥaḡḡāḡ à al-Kūfa.

La mise en intrigue d'al-Balāḍurī

En fait, si nous avons parlé longuement du scepticisme d'al-Ṭabarī tout au long de la première partie comme l'un des axes de sa réflexion historique, nous verrons ici que l'auteur de *Ansāb al-ašrāf*, tout en insistant au départ sur cette opposition politico-religieuse entre les deux hommes, avancera une seconde lecture, qui s'inscrit dans un différend que l'on pourrait qualifier de généalogique. Ce sont donc ces deux lectures que nous analyserons à partir des courtes anecdotes.

⁵⁷² *Ansāb*, vol. 7, p. 3121.

Al-Balāḍūrī poursuit avec une série de courts *ahbār*. Nous nous arrêterons sur quelques-uns d'entre eux qui éclairent plus encore cette révolte.

2- وحدثني العمري، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش الهمداني، قال: قدم الحجاج الكوفة، فاستعان بولد المغيرة، فولى عروة الكوفة، وأمه أمة كانت لمصقلة بن هبيرة. فلم يزل على الكوفة حتى رجع إليها الحجاج بعد رستقباذ. وولى حمزة بن المغيرة المدائن. وأرسل إلى مطرف بن المغيرة، وكان يتأله، فقال له يوماً: إن عبد الملك خليفة الله، وهو أكرم على الله من رسله. فوقرت في نفس مطرف. وكان يعتقد إنكار المنكر، ولا يبلغ قول الخوراج، فمر شبيب بن يزيد الخارجي بالمدائن، ومطرف بها، فناظره، فخالفه في رأيه، ووافقه على الخروج⁵⁷³.

3- وقال هشام ابن الكلبي عن أبي مخنف وغيره: كان بنو المغيرة صلحاء نبلاء. فاستعمل الحجاج عروة بن المغيرة على الكوفة. فكتب إلى عبد الملك كتاباً ذم فيه الحجاج، ونسبه إلى العجلة والتسرع إلى القتل. فبعث عبد الملك كتابه إلى الحجاج، فضربه بالسياط حتى مات، وذلك بالكوفة⁵⁷⁴.

4- وقال أبو عبيدة: كتب عبد الملك إلى عروة وإلى محمد بن عمير بن عطار، يسألها عن سيرة الحجاج. فأما محمد بن عمير، فأثنى الحجاج بكتابه، فأقراه إياه، وكتب جوابه برضاء الحجاج وإرادته. وأما عروة، فكتب ينسب الحجاج إلى التجبر والعجلة في الأمور، والتسرع إلى العذاب، والإقدام على الدماء. فضربه حتى قتله بالتجني عليه⁵⁷⁵.

2- Al-'Umarī m'a rapporté, d'après al-Haytam b. 'Adī, d'après Ibn 'Ayyāš al-Hamdānī qu'en arrivant à al-Kūfa, al- Ḥaḡḡāḡ prit à son service les fils d'al-Muḡīra b. Šu'ba. 'Urwa, dont la mère était une esclave de Maşqala b. Hubayra, fut nommé lieutenant-gouverneur d'al-Kūfa, où il remplaça al-Ḥaḡḡāḡ jusqu'à son retour de Rustaqubād. Il désigna Ḥamza à al-Madā'in et convoqua Muṭarrif b. al-Muḡīra, qui était très pieux, et lui dit un jour : 'Abd al-Malik est le vicaire de Dieu, il est par conséquent plus digne auprès de Dieu que Ses messagers. Ce propos le marqua de façon indélébile. Il avait pour règle de réprover ce qui est répréhensible, sans atteindre pour autant le credo des Kharijites. Quand le Kharijite Šabīb b. Yazīd passa par al-Madā'in, où se trouvait Muṭarrif, il débattit avec lui, mais tout en étant d'un avis contraire au sien, il fut d'accord avec lui sur la légitimité de la révolte.

3- Hišām b. al-Kalbī a dit, d'après Abū Miḡnaf et d'autres : Les fils d'al-Muḡīra b. Šu'ba étaient respectables et nobles. Al-Ḥaḡḡāḡ désigna 'Urwa b. al-Muḡīra comme

⁵⁷³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3121.

⁵⁷⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3121.

⁵⁷⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3121-3122.

lieutenant-gouverneur d'al-Madā'in. Mais celui-ci écrivit une lettre à 'Abd al-Malik où il insultait al-Ḥağğāğ, lui attribuant la précipitation et l'empressement à tuer. 'Abd al-Malik envoya la lettre à al-Ḥağğāğ, qui le fit fouetter à mort. C'était à al-Kūfa.

4- Abū 'Ubayda a dit : 'Abd al-Malik écrivit à 'Urwa [fils d'al-Muğīra b. Šu'ba] et à Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uṭārid, leur demandant de l'informer sur la politique d'al-Ḥağğāğ. Muḥammad b. 'Umayr, pour sa part, porta la lettre à al-Ḥağğāğ, la lui fit lire et écrivit la réponse avec sa bénédiction et sa volonté. Quant à 'Urwa, il attribua dans sa réponse à al-Ḥağğāğ la coercition et la précipitation dans la gestion des affaires et de recourir sans réfléchir à la torture et à verser le sang. Al-Ḥağğāğ le fit fouetter à mort, pour l'avoir calomnié.

Cette suite d'anecdotes, en dépit de leur brièveté, contient des informations qui demandent à être commentées :

- Dans le premier, nous trouvons la confirmation du propos d'al-Ḥağğāğ sur la présence du calife sur le Prophète⁵⁷⁶. De plus, il le contextualise : Ici, al-Ḥağğāğ convoque Muṭarrif et lui tient le propos concerné, alors que dans le premier cas, celui-ci l'avait seulement entendu. La parole semble ici adressée directement à Muṭarrif. La formulation est là on ne peut plus claire. S'il restait un doute quant à la nature du messenger, ce doute est définitivement levé. Car l'on pourrait dire que, dans le premier cas, le messenger peut ne pas désigner nommément le Prophète de l'islam, mais celui de n'importe quel homme, c'est-à-dire l'intermédiaire qui transmet le message d'un homme à un autre (*rasūl aḥadikum*), comme c'est dit dans le premier *ḥabar*⁵⁷⁷. De même, le calife serait donc le lieutenant, le faisant fonction de..., le remplaçant de... L'allusion qui gardait toutefois une certaine ambiguïté, qui aurait pu être comptée à la décharge d'al-Ḥağğāğ dans le premier cas, est levée dans le second.
- Au plan narratif, notons l'omniscience du narrateur – *fa-waqarat fi nafsih*. Ce qui relativise en partie les remarques de Daniel Beaumont dans son article sur la narrativité⁵⁷⁸. Non seulement al-Balāḍurī intervient de temps à autre pour émettre un avis sur les récits qu'il propose, mais les transmetteurs interviennent littérairement dans la composition de ceux-ci.

⁵⁷⁶ Nous retrouverons ce même *ḥabar* dans la notice consacrée par al-Balāḍurī à al-Ḥağğāğ.

⁵⁷⁷ Nous verrons plus loin, dans la notice qui lui est consacrée, qu'al-Ḥağğāğ en rhétoriqueur hors pair se plaît à créer ce genre de confusions et d'ambiguïtés.

⁵⁷⁸ Daniel Beaumont, « Hard Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions », *Studia Islamica*, 83, 1996, pp. 5-31.

- Lors de son arrivée à al-Kūfa, al-Ḥaġġāġ nomma les fils d'al-Muġīra b. Šu'ba à des postes importants. Il en fit des lieutenant-gouverneurs de différentes régions. Mais leur fin sera dramatique : Muṭarrif sera tué dans la bataille qui l'opposa à l'armée d'al-Ḥaġġāġ ; Ḥamza sera emprisonné à cause de l'aide matérielle qu'il a apportée à son frère dans son soulèvement et mourra en prison ; 'Urwa sera battu à mort pour avoir émis un avis défavorable sur al-Ḥaġġāġ, comme nous le lisons dans les récits 3 et 4.
- A l'incroyance d'al-Ḥaġġāġ, telle que rapportée dans le premier et le second *ḥabar*, s'ajoutent ses mauvaises méthodes de gouverner : en particulier, la précipitation, qui lui a été reprochée, comme on l'a vu par al-Muhallab, son empressement à supplicier et à répandre le sang [des musulmans]. Ce que prouvera à son corps défendant 'Urwa b. al-Muġīra.
- La noblesse et la droiture des fils d'al-Muġīra b. Šu'ba ont été les raisons pour lesquelles ils ont été choisis par al-Ḥaġġāġ, mais elles ont été également la cause de leur fin dramatique. Le refus de l'injustice ici-bas et de la défiance de Dieu personnifiées par al-Ḥaġġāġ, constituent une gradation dans leur mobilisation contre celui-ci. Arrêtons-nous sur l'attitude de 'Urwa. Il ne semble avoir agi qu'en réponse à une doléance de 'Abd al-Malik qui paraît, dans un premier temps, se comporter en bon calife se renseignant sur la marche des affaires dans ses provinces. Mais c'était sans compter la duplicité de celui-ci : il montre son vrai visage, en retournant le courrier de 'Urwa à al-Ḥaġġāġ. Elle peut servir donc à décharger al-Ḥaġġāġ d'une partie de ses forfaits et à les imputer à 'Abd al-Malik lui-même. La lettre qui lui est retournée ici signifie carte blanche du calife, non seulement pour punir l'insolence de 'Urwa, mais pour continuer à agir comme il l'entendait. L'élément « ironique » ici est que la requête de 'Abd al-Malik concernait un autre notable d'al-Kūfa : Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uṭārid, dont on se rappelle qu'il faisait partie de l'entourage rapproché de Muṣ'ab et qu'il l'avait trahi. La réponse de Muḥammad b. 'Umayr au calife a été écrite sous la dictée du tout-puissant gouverneur. Autre élément ironique est la cause pour laquelle 'Urwa aura été fouetté à mort : c'est qu'il aurait, selon al-Ḥaġġāġ porté une fausse accusation contre lui. Sauf que la mise à mort de 'Urwa confirme, s'il en était besoin, cette accusation.
- La duplicité de 'Abd al-Malik, dont nous venons de parler, se confirme dans un autre *ḥabar* de la même notice, qui semble à prime abord une simple variation du troisième. En voici le contenu :

5- حدثني عبد الله بن صالح العجلي، قال: كتب عبد الملك إلى أبي يعقوب عروة بن المغيرة وإلى محمد

بن عمير بن عطار: إنكما من سراة أهل العراق، فاكتبنا إلي بسيرة الحجاج وأمره وصدقاني عنه، فأما

محمد بن عمير، فأتى الحجاج بالكتاب، وقال: أمرني بأمرك. فكتب إليه بما أملاه الحجاج، وأما عروة فكتب: إن في الحجاج عجلة، وإن في لسانه نرب⁵⁷⁹.

'Abdullāh b. Šālīh al-'Iǧlī m'a dit : 'Abd al-Malik écrivit à Abū Ya'qūb 'Urwa b. al-Muǧtira et à Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uṭārid : Vous êtes des grands dignitaires parmi les gens d'Iraq, informez-moi par écrit des actions d'al-Ḥaǧǧāǧ et dites-moi la vérité à son sujet. Muḥammad b. 'Umayr, pour sa part, montra la lettre à al-Ḥaǧǧāǧ et lui dit : Ordonne-moi ce que tu veux. Alors il écrivit ce que lui dicta al-Ḥaǧǧāǧ. Quant à 'Urwa, il écrivit : Il y a chez al-Ḥaǧǧāǧ de la précipitation, et dans ses propos des indignités. 'Abd al-Malik envoya la lettre à al-Ḥaǧǧāǧ, qui convoqua 'Urwa et le fit frapper au fouet jusqu'à ce qu'il en fut mort. C'était à al-Kūfa.

La demande de 'Abd al-Malik aux deux hommes est claire : ce qu'il veut savoir c'est la vérité. On ne peut donc en aucune manière accuser 'Urwa d'inconscience ou d'imprudence. D'autant que le calife leur demandait de lui dire la vérité. Plus, avant de leur faire sa requête, il les louait pour leur droiture en tant que grands dignitaires d'Iraq.

- La composition du deuxième récit relie directement l'attitude de Muṭarrif à ses convictions morales : « il rejetait le blâmable », nous est-il dit. Or ce blâmable est personnifié par al-Ḥaǧǧāǧ qui, lui, en représentant du « lieutenant de Dieu » – de *ḥalīfa' Allāh* – devrait se préoccuper de ce qui est blâmable et l'empêcher. Mais le récit ajoute aussi que l'attitude de Muṭarrif ne le place pas au même niveau que les Kharijites. C'est ce dont on a accusé Muṭarrif, comme il est signalé plus loin dans la même notice. Mais cela est faux, nous dit al-Balāḍurī. Il avait les mêmes opinions que les *qurrā'* qui ont participé à la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ⁵⁸⁰.
- Dans la première partie de cette même anecdote, nous apprenons que 'Urwa était le fils d'une esclave de Maṣqala b. Hubayra. Cette information qui semble ici de peu d'intérêt, ou du moins hors sujet, est très importante. Elle est également éclairée par un compte-rendu qui interviendra plus loin dans la notice et qui sera repris dans la propre notice d'al-Ḥaǧǧāǧ, selon laquelle ce n'est pas 'Urwa qui est le fils de l'esclave, mais Muṭarrif.

وقال أبو عبيدة: هلك مصقلة بطبرستان، فقدم بثقله إلى الكوفة، وفيه جارية له حامل. وكانت وضيئة، فأخذها المغيرة بمال كان له عليه. فولدت له مطرفاً. فكان الحجاج يقول: لو كان مطرف من ولد المغيرة، ما خرج على السلطان، ولكان ذا سمع، وطاعة، واستقامة، وسلامة، كما سمع حمزة أخوه، وأطاع. ولكنه

⁵⁷⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3128.

⁵⁸⁰ Ce *ḥabar* est anonyme. Notons l'intervention directe d'al-Balāḍurī pour récuser cette accusation. *Ansāb*, vol. 7, p. 3128.

وقال بعضهم : كان مطرف يرى رأي الخوارج، وذلك باطل، إنما كان رأيه كراي من خرج مع ابن الأشعث من القراء.

ابن مصقلة، كما قيل. وهذا الدين معروف لبني شيبان، وليس فينا شيء منه بحمد الله ونعمته. وكان يقول أيضاً: ما لتثقيف وهذا الرأي، إنما هذا الرأي لبني شيبان.⁵⁸¹

Abū 'Ubayda a dit : Maṣqala mourut au Ṭabaristān. On ramena ses biens à al-Kūfa : s'y trouvait une esclave qui lui appartenait ; elle était enceinte et était radieuse. Alors al-Muġīra la prit en contrepartie d'une somme d'argent qu'il lui devait. Elle lui donna pour fils Muṭarrif. Al-Ḥaġġāġ avait l'habitude de dire : Si Muṭarrif avait été le fils d'al-Muġīra, il ne se serait pas rebellé contre le pouvoir. Il aurait écouté, obéi, été droit et cherché la sécurité, comme son frère Ḥamza savait écouter et obéir. Mais il est en fait le fils de Maṣqala, comme on dit. Cette religion est connue chez les Banū Ṣaybān. Pas chez nous, Dieu soit loué et béni. Et il disait aussi : Qu'ont les gens de Ṭaqīf à voir avec ces opinions ? Ce sont là les opinions des Banū Ṣaybān.

La mention de l'origine maternelle de Muṭarrif dans l'anecdote précédente fait bien entendu référence à celle-ci. L'histoire de cette esclave et du conflit qu'il y eut pour elle entre al-Muġīra b. Ṣu'ba et Maṣqala b. Hubayra est relatée en plusieurs versions dans la notice d'al-Muġīra b. Ṣu'ba⁵⁸². Al-Ḥaġġāġ attaque Muṭarrif sur sa naissance entourée de flou. Faisant siennes les rumeurs qui l'entouraient, il a donc tout loisir de le traiter d'*illégitime*. Ses revendications le sont donc tout autant. Elles sont à chercher, non chez les hommes de Ṭaqīf – auxquels appartenait al-Ḥaġġāġ, mais aussi en théorie Muṭarrif –, mais chez les Banū Ṣaybān, longtemps connus pour être des brigands, mais qui ont donné naissance à nombre de chefs kharijite, dont le plus célèbre restera Ṣabīb. Les Ṭaqafites eux sont réputés, selon al-Ḥaġġāġ – et l'allusion à lui-même n'est pas à exclure – pour leur loyauté indéfectible au pouvoir légitime. Les opinions, les revendications de Muṭarrif, des Banū Ṣaybān sont élevées par lui au niveau d'une religion, *dīn*. Ils sont donc à exclure de la communauté musulmane : leur mort serait donc légitime. Mais l'attitude d'al-Ḥaġġāġ vis-à-vis de 'Urwa dément cette explication généalogique. La mère de celui-ci n'était-elle pas la fille de Sa'd b. Abī Waqqāṣ⁵⁸³, l'un des compagnons du Prophète ? Pourtant il a subi de la part d'al-Ḥaġġāġ un traitement tout aussi terrible que celui subi par son frère.

Pour finir avec la révolte de Muṭarrif, citons un dernier *ḥabar* qui n'est pas non plus mentionné par al-Ṭabarī et qui souligne l'autre raison de la haine qu'al-Ḥaġġāġ vouait aux fils d'al-Muġīra.

⁵⁸¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3129

⁵⁸² *Ansāb*, pp. 5722-5723. Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler ici la réputation d'homme à femmes d'al-Muġīra, de sa fréquentation de prostituées, voire de femmes mariées, et qu'il n'échappa à la mort que grâce au témoignage bienveillant de Ziyād b. Abīh auprès du calife 'Umar. Voir en ce sens les anecdotes que lui consacre al-Balāḍurī dans sa notice, *Ansāb*, vol. 13, p. 5717-5726.

⁵⁸³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5725.

وحدثني عباس بن هشام، عن أبيه، عن عوانة، قال: كانت الفارعة بنت همام بن عروة بن مسعود بن معتب، أم الحجاج بن يوسف عند المغيرة بن شعبة، فولدت له ابنة، فماتت، فخاصم الحجاج في ميراثها عروة بن المغيرة إلى ابن زياد، فأغلظ له عروة بن المغيرة، وقال: ما لأختك عندنا ميراث. فكان يحقد ذلك على عروة. فلما كتب فيه إلى عبد الملك بما كتب به، قدم رسول عبد الملك إلى الحجاج بكتابه وعروة عنده، فقال له: ما هذا الكتاب؟ فلم يجبه، فضربه الحجاج، وهو شيخ، فمات تحت السياط. وقال قوم: أخرج من الكوفة، فمات بظهر الكوفة من ذلك الضرب⁵⁸⁴.

‘Abbās b. Hišām, citant son père, citant ‘Awāna, a dit : Al-Fāri‘a bint Hammām b. ‘Urwa b. Mas‘ūd b. Mu‘attab, la mère d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, était mariée à al-Muġīra b. Šu‘ba. Elle lui donna une fille. A la mort de cette dernière, al-Ḥaġġāġ se plaignit de ‘Urwa b. al-Muġīra auprès de [‘Ubaydullāh] Ibn Ziyād. ‘Urwa lui tint des propos véhéments et lui dit : Nous n’avons pas d’héritage pour ta sœur. Al-Ḥaġġāġ lui en voulait pour cela. Quand il écrivit sa fameuse lettre à ‘Abd al-Malik, le messenger de celui-ci la lui rapporta, alors que ‘Urwa était chez lui. – C’est quoi cette lettre ? lui demanda-t-il, mais ‘Urwa ne répondit pas. Al-Ḥaġġāġ le frappa, alors que c’était un vieillard, et il mourut sous le fouet. Certains dirent qu’il fut expulsé hors d’al-Kūfa, où il est mort des suites des coups.

Le conflit ici n’est plus religieux ou idéologique : il s’agit tout simplement d’une question d’héritage. C’est al-Ḥaġġāġ qui demande à ‘Urwa la part d’héritage de sa sœur morte. Nous sommes à l’époque où le gouverneur d’Iraq est ‘Ubaydullāh b. Ziyād. La famille d’al-Muġīra b. Šu‘ba jouit encore de sa proximité avec le pouvoir, ce qui de toute évidence n’est pas le cas d’al-Ḥaġġāġ. Puisque ‘Urwa peut lui tenir des propos véhéments. Ce qui n’est plus le cas dans la deuxième partie du *ḥabar*, où ‘Urwa n’ose pas lui répondre. Le récit nous donne une information précieuse : al-Ḥaġġāġ aurait donc résidé à al-Kūfa à cette époque-là, c’est-à-dire, avant qu’il se fasse un nom. Et c’est hors d’al-Kūfa que ‘Urwa est jeté. La demande de l’héritage de sa demi-sœur serait-elle une revendication de faire partie de la noblesse dont il aurait été exclu, d’une proximité d’avec les fils d’al-Muġīra b. Šu‘ba, l’homme à femmes à la réputation sulfureuse, celui qui fut le premier mari de sa mère ?

C’est là une autre piste qui sera suivie par d’autres historiens, à partir d’al-Mas‘ūdī, et que ce récit laisse entrevoir. Nous en parlerons dans la partie suivante, consacré à l’auteur des *Prairies d’or*.

Comme nous venons de le voir, al-Balāduṛī place al-Ḥaġġāġ au centre du conflit, alors qu’il en était presque absent chez al-Ṭabarī. En outre, nous avons ici un conflit qui n’a plus rien à voir

⁵⁸⁴ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3127-3128.

avec des revendications politiques ou religieuses, mais s'inscrit dans un différent généalogique. L'exclusion de Muṭarrif de son appartenance à Ṭaqīf à pour objectif, d'une part, de le rejeter du côté des Banū Šaybān et donc des Šufriyya, ce qui donne à sa mise à mort une légitimation. Mais comme nous l'avons signalé les deux autres fils d'al-Muġīra b. Šu'ba mourront également suite aux mauvais traitements infligés par al-Ḥaġġāġ : Ḥamza mourra en prison et 'Urwa après avoir été fouetté.

Al-Balāduṛī, toujours fidèle à sa démarche plus littéraire, en introduisant cette anecdote qui implique que Muṭarrif est un fils illégitime d'al-Muġīra b. Šu'ba – en mettant en avant la volonté de ce dernier de posséder l'esclave de Maşqala, dans les deux sens du terme –, le rend également illégitime pour revendiquer le pouvoir.

Le différend pour l'héritage entre al-Ḥaġġāġ et 'Urwa apparaît dès lors comme une volonté du gouverneur d'Iraq d'accéder, par l'intermédiaire de sa demi-sœur – fille d'al-Muġīra b. Šu'ba –, à la noblesse dont il était dépourvu et qui était l'apanage des seuls fils de celui-ci.

Chapitre 7 : La révolte d'Ibn al-Aš'at

La révolte d'Ibn al-Aš'at, comme nous le signalions dans la première partie de ce travail, a été la dernière révolte à laquelle al-Ḥaġġāġ devait faire face. Elle a été également la plus dangereuse pour lui et pour le pouvoir de 'Abd al-Malik b. Marwān qui, en dépit de l'estime et de la confiance qu'il portait à son gouverneur, a été sur le point de le congédier, pour mettre un terme à cette révolte, au moment où elle a failli mettre en péril son califat. D'où la place très importante qu'elle occupait dans le récit d'al-Ṭabarī.

Al-Balāḍurī lui confère à son tour une place de choix dans son livre. Il lui consacre un chapitre indépendant de 72 pages, qui s'intitule :

أمر عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي⁵⁸⁵

L'affaire de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at b. Qays al-Kindī

En outre, nous avons vu qu'en parlant de la révolte d'Ibn al-Ġārūd, il la considère comme un préambule à celle-ci, au point qu'à la fin de son récit, il la « confond » avec elle. En fin, elle constitue l'un des thèmes majeurs dans la notice d'al-Ḥaġġāġ et est également mentionnée de nombreuses fois dans celle de 'Abd al-Malik. Or, comme nous traiterons dans la partie suivante de ce travail du portrait d'al-Ḥaġġāġ à partir de la notice qui lui est dédiée, nous nous limiterons ici au seul chapitre propre à cette révolte.

Pour la première fois depuis le début de notre comparaison des deux auteurs, nous pouvons avancer que, concernant ce dernier conflit, il y a plus points de rencontre que de différence entre eux. Déjà, al-Balāḍurī se conforme à un ordre chronologique plus rigoureux que dans les autres conflits. Nous retrouvons chez lui, le même découpage narratif – début, milieu, fin – que celui proposé par al-Ṭabarī. C'est-à-dire :

- Défaite de 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakra dans sa conquête des terres de Rutbīl qui refusait de payer le *ḥarāġ*.

⁵⁸⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3027-3098.

- Al-Ḥağğāğ dépêche ‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ pour venger la défaite de l’armée musulmane. Ibn al-Aš‘aṭ veut éviter les erreurs de son prédécesseur et prend soin de ne pas accélérer la conquête.
- Al-Ḥağğāğ lui en fait le reproche, le traite de lâche et lui ordonne d’accélérer sa progression.
- Ibn al-Aš‘aṭ rassemble son armée, lui fait le compte-rendu du message d’al-Ḥağğāğ. C’est le début de l’insurrection.
- Celle-ci prendra une ampleur populaire sans précédent, puisque le mouvement, qui était au départ militaire, sera rejoint par les *qurrā’*, les *mawālī* et les nouveaux convertis.
- Quatre batailles seront nécessaires à al-Ḥağğāğ pour venir à bout de ce soulèvement populaire.
- Une fois le conflit terminé, les notables parmi les rebelles sont jugés et la plupart passés par les armes.
- Un épilogue nous raconte la fin d’Ibn al-Aš‘aṭ.

La comparaison du récit d’al-Balāḍurī avec celui d’al-Ṭabarī montre clairement que les deux auteurs disposaient des mêmes sources. Il serait fastidieux d’en faire la comparaison totale. Il suffit de renvoyer à quelques pages pour voir que les comptes-rendus qu’ils proposent sont à certains endroits identiques et agencés dans le même ordre, au mot près. Bien entendu, al-Balāḍurī se limite souvent à dire : *qālu* ou *qāl*, là où al-Ṭabarī note à chaque fois son *isnād*. De plus, les citations poétiques qu’il propose sont encore plus nombreuses, et les anecdotes comiques ou à allusions sexuelles sont encore présentes.

Par ailleurs, si les deux auteurs considèrent que la bataille d’al-Ġamāğim constitue le point central du récit du conflit, certains *aḥbār* sont plus développés tantôt chez l’un, tantôt chez l’autre. Ainsi, l’assimilation partielle de la révolte à une opposition entre ‘Alides et Umayyades, tout comme son caractère populaire sont également mis en évidence.

Une grande différence se situe dans l’épilogue du conflit constitué par la comparution des rebelles après la défaite de leur armée et leur jugement par al-Ḥağğāğ. Al-Balāḍurī n’en cite que quelques exemples – en particulier ceux d’al-Ša‘bī et de Sa‘īd b. Ġubayr –, préférant les traiter dans la notice consacrée à al-Ḥağğāğ ou dans celle de ‘Abd al-Malik.

Un autre personnage qui avait déjà été mis en valeur par al-Ṭabarī, est dépeint également de manière positive par al-Balāḍurī, comme exemple de loyauté et de stratégie militaire. Il s’agit bien entendu d’al-Muhallab b. Abī Šufra. Toutefois, al-Balāḍurī, contrairement à al-Ṭabarī – qui avait interrompu le récit de la révolte – ne lui consacrer ni notice, ni thrène lors de sa mort, ainsi que celle de son fils al-Muğīra, survenues toutes les deux en 82 de l’hégire.

Nous avons vu également l'importance accordée par al-Ṭabarī au poète de la révolte, A'sā Hamdān. Al-Balāḍurī lui aussi le présente comme en étant le chantre, à la différence qu'il cite un poème dont al-Ṭabarī ne mentionne que deux vers. En outre il rapporte également une de ses satires contre Ibn al-Aš'aṭ, avant le début de l'affrontement. Il ne parle de son jugement que de façon sommaire, dans la notice de 'Abd al-Malik, mais ne signale pas le long poème apologétique rapporté à cette occasion par al-Ṭabarī.

Quant aux éléments du portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ, nous les retrouvons partiellement dans les causes de la révolte, ainsi que dans les séances de comparution des prisonniers iraqiens.

Afin d'éviter les répétitions avec notre lecture du récit d'al-Ṭabarī, nous nous arrêterons pour chacun de ces éléments sur certains anecdotes absentes de son récit, ainsi que sur l'agencement de certaines séquences, pour souligner l'utilisation qu'en fait al-Balāḍurī.

1. Le rôle d'Ibn al-Aš'aṭ

Si nous tenons compte des remarques introductives, nous pouvons avancer que plusieurs éléments nous laissent penser que le récit d'al-Balāḍurī a été agencé de telle sorte que la défaite des Iraquiens soit imputée en premier lieu à Ibn al-Aš'aṭ. Entre autres, c'est un homme impie ; ensuite il a écrit de fausses lettres qu'il a attribuées à al-Ḥaḡḡāḡ.

En effet, dès l'introduction de son chapitre, Ibn al-Aš'aṭ est présenté comme un vaniteux et un fornicateur :

حدثني روح بن عبد المؤمن المقرئ، مولى باهلة، قال: حدثني عمي، عن سحيم بن حفص، عن شيخ من كندة، قال: كان عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس معجبا، عظيم الكبر. وكان شخص إلى سجستان مع خال له في طلب ميراث. فجعل يختلف إلى بغي، يقال لها ماهنوس. فأخذ معها. فشهد عليه كردم الفزاري [...]. وشهد عليه معه زفر بن عمرو الفزاري، ومحمد بن قرظة، ويزيد بن زهير، فضرب حدا. ولم تذهب الأيام، حتى صار هؤلاء النفر في جنده، وقد ولي سجستان. فأساء بهم، ودس إليهم قوما، شهدوا عليهم بالزنا، فحدهم. فقال قائلهم:

شَهْدَتَا بِحَقٍّ وَأَنْتَقَمْتِ بِبَاطِلٍ فَأُبْنَا بِأَجْرٍ وَاشْتَمَلْتِ عَلَى وَرَرٍ

فلما كانوا بدير الجماجم، خرج عيينة بن أسماء الفزاري إلى الحجاج، وفارق ابن الأشعث. ثم إنه رفع على هؤلاء النفر أنهم كانوا موافقين لابن الأشعث، وعلى رأيه. فحبسهم الحجاج، وقال: لا تقتلوهم، فيقول عدونا إنا نقتل أصحابنا. فأتاهم بعض أصحابه ليلاً فقتلهم⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3027-3028.

Rawḥ b. ‘Abd al-Mu’min al-Muqri’, le mawlā de Bāhila m’a rapporté que son oncle lui a dit, d’après Suḥaym b. Ḥafṣ, d’après un vieillard originaire de Kinda : ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš’aṭ était vaniteux et très hautain. Il était arrivé au Siġistān avec l’un de ses oncles maternels pour récupérer un héritage. Il se mit alors à fréquenter une prostituée nommée Māhanūs. On le prit sur le fait avec elle. Parmi ceux qui ont témoigné contre lui, il y avait Kardam al-Fazārī [...], Zufar b. ‘Amr al-Fazārī, Muḥammad b. Quraṣa et Yazīd b. Zuhayr. Il fut châtié au fouet. Peu de temps après, ces hommes intégrèrent son armée, lorsqu’il gouverna Siġistān. Il les maltraita, en envoyant en sous-main des hommes qui témoignèrent contre eux de fornication. Alors il les châtia. L’un d’eux dit :

Notre témoignage était sincère, mais ta vengeance se fonda sur un mensonge // Nous avons recueilli une rétribution, mais tu t’es alourdi d’un péché

Quand ce fut la bataille de Dayr al-Ġamāġim, ‘Uyayna b. Asmā’ al-Fazārī quitta Ibn al-Aš’aṭ et rejoignit al-Ḥaġġāġ. Puis il déclara que ce groupe d’hommes était d’accord avec les idées d’Ibn al-Aš’aṭ. Al-Ḥaġġāġ les emprisonna, en disant : Ne les tuez pas, sinon notre ennemi dira que nous assassinons les nôtres. L’un de ses (?) compagnons vint la nuit et les tua.

A notre sens, cette anecdote joue ici un rôle de prolepse. En faisant apparaître Ibn al-Aš’aṭ comme quelqu’un de moralement vil, il énonce déjà l’échec de la révolte dont il prendra la tête. En effet, c’est un homme arrogant, un fornicateur, un sournois. Pris en flagrant délit, il est châtié, en étant fouetté. Une fois qu’il est devenu gouverneur du Siġistān, il se vengera de ceux-là mêmes qui avaient témoigné contre lui, mais en poussant des hommes à fabriquer des faux témoignages contre eux, pour le même délit, mais imaginaire cette fois-ci. C’est ce que précise le vers anonyme déclamé par l’un d’eux. En outre, la deuxième partie du *ḥabar*, nous présente al-Ḥaġġāġ qui, par contre, agit avec perspicacité. Ces mêmes hommes qui avaient témoigné contre Ibn al-Aš’aṭ, se trouvant maintenant prisonniers chez le gouverneur d’Iraq, ce dernier ne veut pas donner une mauvaise image de lui-même à son ennemi. C’est pourquoi il décide de ne pas les tuer. Et ce sont des hommes d’Ibn al-Aš’aṭ qui les auraient assassinés, bien que le pronom de *aṣḥābuh*, dans la dernière phrase, ne soit pas très précis sur le sujet auquel il se rapporte.

Une autre histoire de fornication se répètera quelques pages plus loin, avec un autre personnage, le poète Abū Ḥuzāba, connu pour ses satires, alors que l’armée d’Ibn al-Aš’aṭ était déjà en route vers l’Iraq :

وكان أبو حزابة - وهو الوليد بن حنيفة - [...] بكرمان. فلما وردها ابن الأشعث، تعرض له، فقال:

يَا بَنَ قَرِيعِ كُنْدَةَ الْأَشَجِّ أَمَا تَرَانِي فَرَسِي فِي الْمَرْجِ
وَمَا هُنُوشُ دَهَبَتْ بِسَرْجِي فِي فِتْنَةِ النَّاسِ وَهَذَا الْهَرْجِ

فضحك، وقال: افتكوا سرجه، قبحه الله! وكان قد رهنه على خمسين درهماً عند بغي، يقال لها ماهنوش، ويات ليلته عندها. والأشج قيس بن معديكرب، شج في بعض أيامهم⁵⁸⁷.

Abū Ḥuzāba – al-Walīd b. Ḥanīfa [...] – était installé à Kirmān. Lorsqu’Ibn al-Aš‘at̄ y arriva, il alla le voir et lui dit :

Ô descendant du prince de Kinda, l’homme à la balafre // Ne vois-tu que mon cheval est indisponible

Māhanūš a pris ma selle // alors que la foule est en pleine effervescence [pour la guerre]

Ibn al-Aš‘at̄, rit et dit : Libérez sa selle, Dieu le maudisse. Il l’avait posée en gage pour cinquante dirham chez une prostituée, du nom de Māhanūš, chez qui il avait passé la nuit. Al-Ašāğğ est Qays b. Ma’dī Karib, qui fut blessé lors d’une bataille.

En tant que chef suprême de l’armée, Ibn al-Aš‘at̄ se devait ici de châtier le poète Abū Ḥuzāba, parce qu’il a avoué lui-même son délit de fornicateur. Et ce qui aggrave son cas, c’est que l’armée rebelle était en pleine préparation pour le combat. Or la réaction d’Ibn al-Aš‘at̄ est tout le contraire d’un chef pieux : puisqu’il rit et demande à ses hommes de libérer la selle mise en gage par le poète auprès de la prostituée, dont le nom est à une lettre près le même que celui de la prostituée avec laquelle Ibn al-Aš‘at̄ avait commercé aussi : Māhanūš / Māhanūs. Sauf à considérer qu’il s’agit ici d’un *tašhīf* et que c’est la même personne, ce qui reviendrait à dire que les deux hommes étaient sur le même plan moralement.

Ce qui corrobore cette lecture c’est la version légèrement différente d’al-Madā’inī – où la prostituée est nommée cette fois-ci Mustarād la joueuse de cymbales –, proposée par al-Aṣfahānī dans la notice qu’il consacre à ce poète⁵⁸⁸, et selon laquelle, quand il eut vent de cette histoire, al-Ḥağğāğ a déclaré :

أبجَاهِرُ فِي عَسْكَرِهِ بِالْفَجْرِ، فَيُضْحِكُ، وَلَا يَنْكُرُ؟ ظَفَرْتُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

On avoue publiquement dans son camp qu’on a fornicqué, mais il rit, plutôt que de condamner ? Par la volonté de Dieu, je le vaincrai.

Et de même qu’il a amené des hommes à fabriquer des faux témoignages pour assouvir sa vengeance, Ibn al-Aš‘at̄ fabrique un faux courrier qu’il attribue à al-Ḥağğāğ pour exciter les hommes contre lui. Ainsi dans un long *ḥabar* d’al-Madā’inī, nous pouvons lire ce qui suit :

⁵⁸⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 3043.

⁵⁸⁸ Al-Aṣfahānī, *Kitāb al-ağānī*, Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Beyourth, 2008 vol. 22, pp. 185-186.

...وكتب إلى الحجاج بذلك. فكتب إليه: يا بن الحائك الغادر، كتابك إلي كتاب رجل يحب الهدنة والموادعة لعدو قليل ذليل. ولعمري يا بن أم عبد الرحمن، إنك حين تكف عن ذلك العدو ومعك جندي وحدي، لسخي النفس عمن أصيب من المسلمين. إني لم أعدد رأيك مكيدة، ولكني عدته ضعفاً وجبناً، والتياث رأي. فامض لما أمرتك به من الوغول في أرضهم، والهدم لحصونهم. فإنها داركم، حتى يفتحها الله عز وجل عليكم.

فأغضب عبد الرحمن بن محمد ذلك، وقال: يكتب إلي ابن أبي رغال بمثل هذا الكتاب، وهو والله الجبان، وأبوه من قبله! وعزم على خلع الحجاج [...].

فأظهر خلع الحجاج، وقال: أيها الناس إني والله لكم ناصح، ولصالحكم محب، وفيما يعمكم نفعه ناظر، وقد استشرت ذوي أحلامكم والتجربة منكم، فأشاروا علي بما علمتم من ترك التوغل في بلاد العدو، وإن الحجاج كتب إلي بإنكار ذلك وكراهته إياه، وأمرني أن أتوغل بكم تغريراً لجماعتكم، كما غرر بإخوانكم بالأمس، فقالوا: لا بل نأبى على عدو الله عز وجل أمره ولا نسمع له ولا نطيع، فإن ابن أبي رغال لا يريد بنا خيراً، وعقد لمن وثق به، وحل ألوية من أبي منهم، وافتعل كتاباً من الحجاج في تولية قوم، وعزل آخرين، ليفسد قلوبهم، وكانوا وجوهاً أشرفاً⁵⁸⁹.

... Il écrivit à al-Ḥaḡḡāḡ, qui lui répondit : Ô fils du traître tisserand ! Ta lettre est celle d'un homme qui aime la trêve, préfère l'aterrissement, alors qu'il affronte un ennemi vil et de peu de valeur. Je te jure, ô fils d'Umm 'Abd al-Raḥmān, si tu cesses de combattre cet ennemi avec mes soldats et mes armes, c'est que tu as une âme vile qui méprise les musulmans morts. Je ne considère pas ton opinion comme une ruse, mais c'est signe de faiblesse, de lâcheté et d'opinions confuses. Alors, entreprends ce que je t'ai ordonné : pénètre leur territoire, détruis leurs forteresses. Ce sera là votre demeure, jusqu'à ce que Dieu, glorifié soit-Il vous en permette la conquête.

'Abd al-Raḥmān entra dans une telle fureur [après avoir lu la lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ], et dit : Ibn Abū Riḡāl m'écrit une telle lettre à moi, alors que, par Dieu c'est moi le lâche, et son père avant lui. Et il prit la décision de rejeter l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ [...].

Puis il montra publiquement qu'il avait rejeté l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ et dit : Ô gens ! Par Dieu, je suis votre conseiller, et je veux votre bien, et je cherche ce qui vous sera profitable. J'avais demandé conseil aux sages et aux plus expérimentés d'entre vous, qui m'avaient conseillé d'interrompre notre pénétration dans les terres de l'ennemi. Or al-Ḥaḡḡāḡ m'a écrit pour me signifier son opposition à cela, et m'a ordonné de poursuivre notre marche, pour vous leurrer tous, comme il avait fourvoyé vos frères

⁵⁸⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3036-3037.

hier. Les hommes dirent : Nous refusons l'ennemi de Dieu, glorifié soit-Il. Nous ne l'écoutons ni ne lui obéissons. Car Ibn Abū Riḡāl ne nous veut pas du bien. Ibn al-Aš'at nomma les hommes en qui il avait confiance, s'empara des étendards de ceux qui rejetaient son projet. Puis il forgea une lettre attribuée à al-Ḥaḡḡāḡ, désignant les uns, congédiant d'autres, qui étaient des grands notables, pour les retourner contre lui.

Cette séquence est extraite d'un long *ḥabar* d'al-Madā'inī qui intervient après qu'Ibn al-Aš'at et son armée eurent remporté leurs premières batailles contre l'armée de Rutbīl. Il décida alors de temporiser, afin que ses hommes prennent leurs marques dans les terres de Siḡistān. Puis il écrivit une lettre pour informer al-Ḥaḡḡāḡ de cette décision. Nous ne reviendrons pas sur le contenu de la lettre que nous avons déjà analysée dans le récit d'al-Ṭabarī. Nous relèverons simplement que la version d'al-Balāḡurī lui est quasi identique, à la seule différence qu'al-Ḥaḡḡāḡ ici traite Ibn al-Aš'at de traître. Ce qui est une indication déjà sur ses intentions futures.

Ce qui nous importe par contre c'est de souligner que le reste du *ḥabar* montre clairement qu'Ibn al-Aš'at comptait trahir al-Ḥaḡḡāḡ dès le début. Le discours qu'il prononça alors à son armée découle de cette volonté de rejeter l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ainsi leur présente-t-il l'ordre de ce dernier comme une volonté de sa part de les détruire, comme « leurs frères avaient été détruits dans la guerre précédente ». Et l'on notera également que, contrairement au récit d'al-Ṭabarī, où il se définit en homme comme eux, ici il s'adresse à eux en s'excluant des conséquences, comme pour les amener à prendre d'eux-mêmes la décision qui s'imposait : rejeter l'autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Parce qu'en ce qui le concerne, nous dit le *ḥabar*, Ibn al-Aš'at, avait fini par afficher publiquement la sienne.

En fin, son plan était bien préparé, puisqu'il avait fabriqué une fausse lettre attribuée à al-Ḥaḡḡāḡ, afin de retourner en sa faveur les notables qui, après la lettre comminatoire de ce dernier seraient enclins à lui garder quelque loyauté. Nous le voyons bien : alors que dans le récit d'al-Ṭabarī, Ibn al-Aš'at fut loyal jusqu'au moment où il reçoit la lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ, ici il semble avoir tout planifié, et pris prétexte sur celle-ci pour mettre son plan à exécution.

Voici, pour finir, un autre *ḥabar*, qui n'était pas présent dans le récit d'al-Ṭabarī, et qui met en scène la cruauté d'Ibn al-Aš'at :

وحدثني عباس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن جده، قال: لما عاهد عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث
رتبيل، وكتب بينه وبينه كتاب الوثيقة، وثب رجل من همدان، يقال له فندش بن حيان الهمداني، على رجل
من الكفار، من أصحاب رتبيل، جرى بينه وبينه خلاف في شيء. فضره فندش بعود معه، فشجه شجة
خفيفة. فبعث رتبيل إلى عبد الرحمن بفندش، ولم يقتله. فأمر عبد الرحمن بقتله. فقال أعشى همدان، وكان
فندش صديقاً وندياً له:

تَعَوَّدُ إِذَا مَا بَتَّ مِنْ بَعْدِ هَجَعَةٍ مِنْ الْمَرْءِ فِي سُلْطَانِهِ الْمُتَفَحِّشِ
 وَمِنْ رَجُلٍ لَا تَعْطِفُ الرَّحْمُ قَلْبَهُ جَرِيءٍ عَلَى أَحْوَالِهِ مُتَحَمِّشِ
 لَجُوجٍ شَدِيدٍ بَطْشُهُ وَعِقَابُهُ مَتَى يَأْتِيهِ سَاعٌ بِعَمِيَاءَ يَبْطِشِ
 أَفِي خَدَشَةٍ بِالْعُودِ لَمْ يُدَمَّ كَلْمُهَا ضَرَبْتَ بِمَصْفُورٍ عِلَاوَةَ فَنَدَشِ
 وَأَرْهَقْتَ فِي يَوْمِ الْعُرُوبَةِ نَفْسَهُ بَعِيرٍ قَتِيلٍ صَاحِبِيًّا غَيْرَ مُنْتَشِ
 أَبِي رُتْبِيلٍ قَتَلَهُ فَتَنَّتَهُ وَأَنْتَ عَلَى خَوَازِرَةٍ وَسَطَ مِقْرَشِ [...]

ويقال إن فندشا والأعشى ورجلا آخر، كانوا على شراب لهم، وهم في عسكر ابن الأشعث، فنودي يوما بالسلاح، فمر بهم المنادي، فأمرهم بالحقاق بالناس، فقال فندش: لا نريم حتى نفرغ من شرابنا. فعلاه المنادي بالسوط. فوثب فندش عليه فضربه بعصا على رأسه. فانطلق إلى ابن الأشعث فأعلمه. فأمر بقتل فندش، فقتل. والأول أثبت⁵⁹⁰.

'Abbās b. Hišām al-Kalbī m'a rapporté, d'après son père, d'après son grand-père, qui a dit : Lorsque 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at̄ s'engagea auprès de Rutbīl et signa avec lui le texte de l'accord, un homme de Hamdān, du nom de Fandaš se jeta sur un mécréant parmi les hommes de Rutbīl, avec lequel il avait un différend. Il le frappa avec un bâton, lui causant une légère blessure. Rutbīl, ne le tua pas, mais l'envoya auprès de 'Abd al-Raḥmān, qui ordonna qu'on le décapite. A'sā Hamdān qui était un ami et compagnon de boisson de Fandaš déclama :

Prémunis-toi, si tu fais un léger somme // des humains et de leur pouvoir obscène
 Et d'un homme qui n'a nulle compassion dans son cœur // insolent, agressif contre ses oncles maternels
 Querelleur, dont la brutalité et le châtement sont extrêmes // Dès qu'on lui rapporte la moindre accusation
 Est-ce pour une égratignure d'un bout de bois qui n'a même pas saigné // tu as frappé avec un sabre le cou de Fandaš ?
 Tu lui as ôté la vie le jour de la prière // sans qu'il ait de mort sur la conscience, ni qu'il soit ivre
 Alors que Rutbīl s'y était refusé, toi tu l'as tué, // bien installé sur une jeune chamelle
 [...]

On raconte également que Fandaš, al-A'sā et un autre homme étaient en train de boire dans le camp d'Ibn al-Aš'at̄. Un jour, alors qu'on appelait à la bataille, le crieur passa

⁵⁹⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3040-3041.

devant eux et leur ordonna de rejoindre les soldats. Alors Fandaš lui dit : Nous ne bougerons pas tant que nous n'aurions pas fini notre boisson. Le crieur allait lui donner un coup de fouet, quand Fandaš se dressa et lui asséna un cou de bâton à la tête. Le crieur alla se plaindre à Ibn al-Aš'at̄ qui ordonna qu'on tue Fandaš. Mai la première recension est la plus plausible.

On pourrait dire que la partie en prose du *ḥabar* apparaît comme un commentaire de la pièce poétique, ou que celle-ci en est l'illustration. Al-Balāḍurī donne deux versions de la mise à mort de Fandaš, tout en intervenant pour souligner que, selon lui, c'est la première qui est la plus sûre. Nous retrouvons ici une critique violente d'Ibn al-Aš'at̄, accentuée par la satire d'A'shā Hamdān, qui n'est autre que son oncle maternel. Ce qui est, d'une certaine manière, une preuve supplémentaire contre lui. Le comportement extrême du chef de la révolte est comparé à celui de Rutbīl, aussi bien dans le texte que dans le poème. Ce dernier, en toute logique aurait dû être plus sévère, étant donné que l'homme qui a été blessé appartenait à son armée. Or il n'en fut rien. Le châtement de Fandaš est bien entendu excessif, car il ne s'agissait que d'une blessure légère, qui n'a même produit de saignement, selon le poème. Pour aggraver encore l'attaque contre Ibn al-Aš'at̄, le châtement extrême a lieu un vendredi, jour de la prière collective, et donc de recueillement, pour s'approcher de Dieu. En agissant de la sorte, Ibn al-Aš'at̄ apparaît tout simplement comme al-Ḥaḡḡāḡ qu'il critiquait pour sa violence et son impiété. Ce même comportement vis-à-vis des siens se répétera dans une scène toute proche. C'était lors de la bataille de Tustar, remportée par les hommes d'Ibn al-Aš'at̄. Un *ḥabar* anonyme nous dit :

وكان في الأسرى رجل من همدان. فقال لابن الأشعث: أصلح الله الأمير، أنا أحد أحوالك. فقال: ابدأوا بخالي! فقدم، وقتل. وذلك يوم النحر، سنة إحدى وثمانين، يوم الجمعة. ويقال عشية عرفة⁵⁹¹.

Parmi les prisonniers, il y avait un homme de Hamdān, qui dit à Ibn al-Aš'at̄ : Dieu préserve le gouverneur, je suis l'un de tes oncles maternels. – Commencez par mon oncle, ordonna Ibn al-Aš'at̄. On le présenta et le décapita. Ce fut le jour du Sacrifice de l'année quatre-vingts-et-un, un vendredi, ou à la veille de 'Arafa, selon d'autres.

Dans l'ordre donné par Ibn al-Aš'at̄ se mêlent l'infatuation, l'absence de toute compassion et surtout l'impunité, soulignée dans les deux versions, par la date symbolique où l'exécution eut lieu. L'oncle supposé – probablement un parent – est donc sacrifié comme le mouton de la fête.

Ces différents exemples montrent clairement qu'al-Balāḍurī impute en premier lieu l'échec de la révolte iraquienne à Ibn al-Aš'at̄. Sa mort ne pouvait donc être qu'exemplaire.

2. La mort d'Ibn al-Aš'at̄

⁵⁹¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3047.

Tout comme al-Ṭabarī, al-Balāḍurī consacre une bonne partie de son récit à la fuite puis la mort d'Ibn al-Aš'at, qui apparaît dès lors comme une leçon morale sur la trahison. Il souligne le comportement des trois lieutenants-gouverneurs qu'Ibn al-Aš'at avait nommés lors de la révolte. Seul Rutbīl semble prêt à tenir l'engagement qu'il avait contracté avec lui auparavant. C'est donc auprès de lui qu'il trouvera refuge. Toutefois, al-Ḥaḡḡāḡ multipliant les menaces et les offres, finira par faire céder Rutbīl aussi, en lui écrivant :

أما بعد، فإن الكذاب الشرود عدو الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب. فأما معدي كرب، فإنه عاهد مهرة، فغدر بهم، فظفروا به، فجدعوا أنفه وأذنيه، وشقوا بطنه، وملأوه حصى. وأما قيس، فإنه عاهد مذحج، ثم غدر بهم، فقتلوه. وأما الأشعث، فإنه كفر بعد إيمانه، وغدر بقومه، فأسلمهم لينجو. وأما محمد، فغدر بأهل طبرستان. وهذا رجل غدار فاجر مائق، معرق له في الغدر والفجور. فلا تثق به، ولا تمنعه ولا تؤوه⁵⁹².

Bref, sache que le menteur, le fuyard, l'ennemi du Miséricordieux est le fils de Muḥammad, fils d'al-Aš'at, fils de Qays, fils de Ma'dī Karib. Pour ce qui est de Ma'dī Karib, il avait fait un pacte avec la tribu de Muhra, mais les a trahis. Lorsqu'ils l'attrapèrent, ils lui coupèrent le nez et les oreilles, lui fendirent le ventre et le remplirent de gravier. Qays, à son tour, avait fait un pacte avec Maḡḡiḡ et les a trahis, alors ils l'ont tué. Quant à al-Aš'at, il a renié sa foi après être devenu musulman, puis il a trahi les siens qu'il a livrés pour sauver sa peau. Muḥammad, lui, il a trahi les gens du Ṭabaristān. L'homme qui est chez toi est un traître, un fornicateur, un imbécile, qui est bien enraciné dans la trahison et la fornication. Ne lui fais pas confiance, tu ne dois le défendre ni lui offrir un refuge.

Cette lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ à Rutbīl dresse une généalogie de la trahison de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at sur cinq générations, pour le dissuader de lui offrir sa protection. Chacun des aïeuls de 'Abd al-Raḥmān est caractérisé par un fait infamant. Et en fait, toute la section sur sa mort n'est qu'une suite de trahisons : depuis 'Ubayd b. Sab⁵⁹³, le commerçant qui était avec Ibn al-Aš'at, avant de passer du côté de Rutbīl et servir d'intermédiaire entre ce dernier et al-Ḥaḡḡāḡ pour livrer Ibn al-Aš'at, jusqu'aux lieutenants-gouverneurs dont les noms sont comme prédestinés : l'un d'eux se prénomme al-Ba'ār qui, selon l'une des versions⁵⁹⁴, participera à sa mise à mort.

Al-Balāḍurī multiplie lui aussi les versions sur la mort d'Ibn al-Aš'at, dont la plus chargée de symboles est sans doute celle d'al-Madā'inī, dont nous donnons cet extrait :

⁵⁹² *Ansāb*, vol. 7, p. 3076.

⁵⁹³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3077.

⁵⁹⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3078.

...وجاء ابن الأشعث، فدخل على رتبيل. فلما جلس، قام رتبيل، فقال: قد جاشت نفسي، وترك ابن الأشعث في المجلس. فقام إليه البعار، وقد كان أخرج من محبسه، فضرب رأسه بعمود حديد كان معه، فشجه وأثخنه. فقال: ويلك، أخذت لها جعلاً! ثم أخذوا ابن الأشعث، فأوثقوه وناسا من آل ابن الأشعث. وقيل لأصحابه: إنكم آمنون، فاذهبوا حيث شئتم. وبعث بابن الأشعث ومن معه من حرمة إلى عمارة بن تميم اللخمي، لينفذهم إلى الحجاج. ووكل بهم جماعة من جند رتبيل، فسلموهم إلى عمارة بن تميم. وصير عليهم عمارة رجلاً من بني تميم، وسير معه رجلاً من بني ربيعة بن حنظلة، كان أتى عنزا، فلقب أبا العنز. فجعل مع ابن الأشعث في سلسلة واحد. فلما صار بالرخج، رمى ابن الأشعث نفسه من جبل. ويقال من فوق سطح عال كان إلى الطريق. وأبو العنز فوقه. فتدهدى، وأبو العنز يقول له: أنشدك الله والصحبة! فلما وافيا الأرض، مات أبو العنز. ثم لم يلبث ابن الأشعث أن مات⁵⁹⁵.

... Ibn al-Aš'at̄ entra auprès de Rutbīl, puis s'assit. Ce dernier se leva aussitôt, en disant : J'ai le cœur serré ! et le laissa dans le salon. Al-Ba'ār, qu'on avait sorti de sa cellule, se leva et le frappa avec une masse de fer qu'il avait sur lui, et le blessa grièvement. Ibn al-Aš'at̄ lui dit : Maudit, tu as été rétribué pour ça ! Ibn al-Aš'at̄ ainsi que des membres de sa famille furent arrêtés. On l'entrava. A ses compagnons, il fut dit : Vous avez l'aman, partez où vous voulez. Lui et ses femmes furent livrés par un groupe de soldats de Rutbīl à 'Umāra b. Tamīm al-Laḥmī, pour qu'il les envoie à al-Ḥaḡḡāḡ. 'Umāra fit garder Ibn al-Aš'at̄ par un Tamīmite ; celui-ci attacha avec lui un homme de Rabī'a b. Ḥaṇṣala, qui s'était lié à la tribu de 'Anza et fut surnommé Abū al-'Anz. Quand ils arrivèrent à al-Ruḥḥaḡ, Ibn al-Aš'at̄ se jeta du haut d'une colline ou, selon d'autres, d'une terrasse élevée, qui était sur leur chemin. Il roula, tandis qu'Abū al-'Anz, qui était au-dessus de lui, lui disait : Je t'en pris, par Dieu et l'amitié ! Dès qu'ils touchèrent le sol, Abū al-'Anz décéda. Peu de temps après, Ibn al-Aš'at̄ décéda aussi.

Commençons par présenter les nouveaux personnages du *ḥabar*. Il y a d'abord 'Abdullāh b. 'Āmir al-Tamīmī, dit Al-Ba'ār, l'ancien lieutenant-gouverneur de Zarang, la place forte du Siḡistān, pour le compte d'Ibn al-Aš'at̄. Lorsque ce dernier fuyait les armées d'al-Ḥaḡḡāḡ, Al-Ba'ār ferma sa ville et l'empêcha de s'y réfugier. Ensuite : 'Umāra b. Tamīm al-Laḥmī, l'un des lieutenants d'al-Ḥaḡḡāḡ, pendant la bataille d'al-Ġamāḡim, et qui fut chargé par la suite de pourchasser les fuyards dans le Siḡistān. C'est à lui que Rutbīl livrera Ibn al-Aš'at̄. En fin, nous avons Abū al-'Anz, dont ce surnom est de toute évidence un sobriquet, et qui mourra malgré lui avec ce dernier.

⁵⁹⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3078-3079.

Trois modèles de trahison sont impliqués ici. Le premier est Rutbīl qui est d'une part terrorisé par al-Ḥaḡḡāḡ, qui l'a menacé de lui envoyer une armée de deux cents mille hommes s'il ne lui livrait pas Ibn al-Aš'aṭ et, de l'autre, il lui propose de le dispenser de payer le *ḥarāḡ*. Lorsque ce dernier est introduit chez lui, il déclare qu'il a le cœur serré, signe qu'il est sur le point de commettre un acte moralement répréhensible. Le second est al-Ba'ār, dont le surnom est très explicite – le Merdeux. Il était l'un des hommes d'Ibn al-Aš'aṭ. Mais une fois celui-ci ayant perdu la guerre, il lui ferma les portes de sa ville, pour s'attirer la sympathie d'al-Ḥaḡḡāḡ. Arrêté par Rutbīl, c'est lui qui se charge de frapper Ibn al-Aš'aṭ. Le dernier n'est autre qu'Ibn al-Aš'aṭ lui-même, qui entraîne dans sa chute et, donc, sa mort, un homme innocent, Abū al-'Anz. Il s'agit sans doute d'une parabole signifiant qu'il a causé la mort de nombreux musulmans innocents qui se sont laissés entraînés par ses revendications, telles les chèvres d'Abū al-'Anz.

3. Eloge de la clairvoyance d'al-Muhallab

Bien qu'ayant servi les Zubayrides avant les Marwanides, al-Muhallab b. Abī Ṣufra est présenté comme l'une des rares personnalités respectables, aussi bien par al-Ṭabarī que par al-Balāḏurī. Nous avons vu son attitude conciliante face aux remarques désobligeantes d'al-Ḥaḡḡāḡ à son égard, et comment il a su rester intransigeant quant à la manière de diriger ses opérations militaires jusqu'à la victoire finale contre les Azraqites. Al-Ḥaḡḡāḡ lui a alors reconnu ses qualités, l'a honoré et nommé lieutenant-gouverneur du Ḥurāsān.

Cette clairvoyance d'al-Muhallab pourrait servir de miroir où se refléterait l'image d'un Ḥaḡḡāḡ brutal, qui manque de patience et de stratégie à long terme. Nous avons vu qu'al-Ṭabarī interrompt le fil des événements de l'année 82, pour consacrer plusieurs pages à la mort d'al-Muhallab et de son fils al-Muḡīra⁵⁹⁶. Il y donne son célèbre discours-testament à ses fils, présenté comme un précis de l'art de gouverner, ainsi que deux thrones, l'un dédié à lui, l'autre à son fils.

Et bien qu'il n'ait pas participé directement à la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, son portrait de sage, prodiguant les bons conseils au bon moment ne s'infirmes pas ici. Etant installé au Ḥurāsān, al-Muhallab n'intervient que par courriers interposés. Mais ses interventions se révéleront à chaque fois judicieuses : d'un côté, pour mettre en garde Ibn al-Aš'aṭ contre cette entreprise de tous les dangers pour la « communauté de Muḥammad »⁵⁹⁷ ; de l'autre, pour conseiller al-Ḥaḡḡāḡ sur l'attitude à adopter vis-à-vis des soldats iraqiens.

Al-Ṭabarī cite les différentes missives d'al-Muhallab dans les événements de l'année 81. Nous avons vu qu'al-Ḥaḡḡāḡ ne suit pas ses conseils, en insinuant qu'ils étaient destinés à faire

⁵⁹⁶ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 350-356.

⁵⁹⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 3038.

gagner Ibn al-Aš‘aṭ, originaire comme lui du Yémen⁵⁹⁸. Mais une fois qu’il a été défait dans la bataille de Tustar, il conviendra qu’il s’agissait de conseils justes : « C’est un vrai chef militaire. Il nous a prodigué le bon conseil, mais nous l’avons rejeté. »⁵⁹⁹

Le récit d’al-Balāḍurī donne plus d’informations que celui d’al-Ṭabarī. Selon les comptes rendus qu’il propose, Ibn al-Aš‘aṭ l’aurait invité à rentrer en sédition avec lui :

حدثني خلف بن سالم وأحمد بن إبراهيم، قالوا: حدثنا وهب بن جرير، عن ابن عيينة، أن عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، لما خلع، كتب إلى المهلب يسأله الخلع معه. فقال المهلب: ما كنت لأغدر بعد سبعين سنة. ثم قال: ما أعجب هذا، يدعوني إلى الغدر من بعض ولدي أكبر منه. وقال لرسوله: قل له: اتق الله في دماء المسلمين. ولم يجبه عن كتابه. وبعث به إلى الحجاج⁶⁰⁰.

Ḥalaf b. Sālīm et Aḥmad b. Ibrāhīm m’ont dit que : Wahb b. Ḡarīr, nous a rapporté, d’après Ibn ‘Uyayna que : Lorsqu’il rejeta [l’autorité d’al-Ḥaḡḡāḡ], ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ écrivit à al-Muhallab, lui demandant de la rejeter avec lui. Ce dernier dit : Je ne vais pas trahir après soixante-dix ans. Puis il ajouta : Qu’il est infatué celui-ci ! Il me demande de trahir, alors que certains parmi mes fils sont plus âgés que lui. Et il dit à son messenger : Dis-lui : Crains Dieu pour le sang des musulmans. Mais il ne répondit pas à sa lettre, qu’il l’envoya à al-Ḥaḡḡāḡ.

Al-Muhallab réagit ici d’abord avec virulence à la proposition d’Ibn al-Aš‘aṭ. Puisqu’il nous est dit qu’il ne lui a pas répondu par écrit. Car, non seulement elle met en doute sa loyauté au pouvoir légal de Damas et, par extension, à celui d’al-Ḥaḡḡāḡ, mais elle contrevient au respect dû à un homme âgé, à un chef militaire qui n’a plus à faire ses preuves, par un jeune homme plein d’orgueil. Comme s’il avait peur d’être accusé par al-Ḥaḡḡāḡ d’être un séditieux – ce qui ne manquera pas d’arriver –, il lui envoie la lettre d’Ibn al-Aš‘aṭ, comme preuve de sa loyauté. Mais, dans un deuxième temps, il conseille oralement à Ibn al-Aš‘aṭ de se préoccuper du sort des musulmans et de la communauté dans son ensemble, preuve encore de sa grande sagesse qui parvient toujours à surpasser sa colère.

Deux autres récits, par contre, le présentent comme lui ayant répondu par des lettres de la même teneur que celle citée par al-Ṭabarī⁶⁰¹. Il n’y est faite aucune allusion à une quelconque proposition de participer à la révolte. Leur ton est bienveillant pour Ibn al-Aš‘aṭ et empreint de tristesse pour le sort de la communauté musulmane.

⁵⁹⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3039.

⁵⁹⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 340.

⁶⁰⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3040.

⁶⁰¹ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3041-3042 et pp. 3043-3044.

Terminerons par un extrait du récit d'al-Balāḍurī, situé à la veille de la deuxième bataille – al-Zāwiyya – qui revient encore une fois sur la clairvoyance d'al-Muhallab et sur la précipitation et la suspicion d'al-Ḥaḡḡāḡ :

قال: وقالوا: كتب المهلب إلى الحجاج: أما بعد، فإن أهل العراق قد أقبلوا إليك، وهم مثل السيل المنحط من عل، ليس يرده شيء حتى ينتهي إلى قراره. ولأهل العراق شرة في أول مخرجهم، وبهم صباية إلى أبنائهم ونسائهم. فليس يبلى بردهم دون أهليهم. فلا تستقبلهم، وخل لهم الطريق، حتى يأتوا البصرة، فيواقعوا نساءهم، ويتسموا أولادهم، فترق قلوبهم، ويخلدوا إلى المقام في منازلهم، فيتفرقوا عن ابن الأشعث. ثم واقع من حاربك منهم. فإن الله عز وجل ناصرك عليهم. فلما قرأ الحجاج كتابه قال: ويلي على المزوني، والله ما لي نظر، ولكن لابن عمه نصح. ثم إنه نظر بعد ذلك في كتابه، فقال: رحم الله المهلب، فقد كان ناصحا للإسلام وأهله⁶⁰².

On raconte qu'al-Muhallab écrivit une lettre à al-Ḥaḡḡāḡ :

Bref, les hommes d'Iraq se sont avancés vers toi. Ils sont comme un torrent descendant des sommets et que rien ne peut arrêter avant qu'il arrive à son lieu de repos. Au début de leur sortie, ils sont pleins de fougue. Ils aspirent tendrement à voir leurs enfants et leurs femmes. Nul ne réussira à les tenir loin d'eux. Alors ne va pas à leur rencontre, laisse-leur la voie libre, jusqu'à ce qu'ils parviennent à al-Baṣra, qu'ils couchent avec leurs femmes et hument l'odeur de leurs enfants. Alors leurs cœurs se seront adoucis et ils préféreront le repos de leurs demeures et s'écarteront d'Ibn al-Aš'aṭ. C'est alors que tu pourras attaquer quiconque te combattra. Dieu Tout-Puissant te donnera la victoire sur eux.

Quand il lut la lettre, al-Ḥaḡḡāḡ dit : Maudit soit ce *mazūnī*. Ce n'est pas moi qu'il a pris en considération, mais son cousin qu'il a conseillé. Quelque temps plus tard, il relut la lettre et dit : Dieu bénisse al-Muhallab. Il a toujours été de bon conseil pour l'islam et ses fidèles.

De nouveau, nous retrouvons le même *ḥabar* rapporté par al-Ṭabarī. Sauf qu'ici son narrateur est anonyme. Bien entendu, nous y retrouvons la suspicion d'al-Ḥaḡḡāḡ et sa la lecture ethnique du conflit qui, comme nous l'avons montré auparavant, s'avère erronée. Mais ce que nous y intéresse, ce sont d'une part les quelques différences entre les deux auteurs et la place qu'il occupe dans le récit de chacun d'eux. Tout comme al-Ṭabarī, al-Balāḍurī place cette anecdote à la veille de l'affrontement. Toutefois, la seconde réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ est ici placée aussitôt après la première. Ceci étant, nous en comprenons qu'il y a eu une grande ellipse temporelle, puisqu'al-Muhallab était

⁶⁰² *Ansāb*, vol. 7, p. 3044.

déjà mort, lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ prononça sa remarque élogieuse à son sujet, reconnaissant par la même occasion qu'il s'était trompé de lecture. Il nous semble ici que la place où se situe al-Ṭabarī se révèle plus efficace, puisqu'elle intervient après la défaite de la bataille de Tustar ; Al-Ḥaḡḡāḡ demande alors à la relire puis émet son jugement totalement opposé au premier.

Le deuxième point intéressant dans ce *ḥabar*, concerne les différences de contenu entre les deux auteurs. Comme à son habitude, al-Balāḍurī inclut une allusion sexuelle absente chez al-Ṭabarī. Dans sa lettre, al-Muhallab conseille à al-Ḥaḡḡāḡ de laisser les Iraquiens coucher avec leurs femmes – *fa-yuwāqi 'ū nisa'ahum*. Et c'est ce même verbe qu'il utilise pour lui dire d'attaquer ceux d'entre eux qui s'opposeraient encore à lui : *tumma wāqi' man ḥārabaka minhum*. Ce qui souligne l'image sexuelle de la guerre et donne une tonalité comique à la lettre.

4. Portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ et comparutions des vaincus

Plusieurs traits d'al-Ḥaḡḡāḡ que nous avons déjà rencontrés sont mis en évidence dans le récit de la révolte : la précipitation, la suspicion, la violence, mais surtout l'impiété. Ils sont présents en particulier dans les causes de la révolte non données par al-Ṭabarī, ainsi que dans les comparutions des vaincus devant le gouverneur après la fin de la révolte. Nous y ajouterons également la poésie, en particulier celle d'A'sā Hmadan.

a. D'autres causes de la révolte

Comme nous venons de le voir, le courrier incendiaire d'al-Ḥaḡḡāḡ apparaît chez al-Balāḍurī comme un prétexte, plutôt que la cause du conflit. Par contre, un récit important que nous avons déjà étudié chez al-Ṭabarī est mentionné par al-Balāḍurī.

وحدّثني عمر بن شبة، عن هارون بن معروف، عن ضمرة بن ربيعة، عن ابن شوذب، قال: كتب عمال الحجاج إليه: إن الخراج قد انكسر، وإن أهل الذمة قد أسلموا، ولحقوا بالأمصار. فكتب إلى أهل البصرة وغيرها: إن من كان له أصل في قرية، فليخرج إليها. فخرج الناس، فعسكروا، وجعلوا يبكون ويقولون: وامحمداه. وجعلوا لا يدرون أين يذهبون. فجعل قراء أهل البصرة يخرجون إليهم متقنعين، فيبكون معهم. وقدّم ابن الأشعث على بغتة ذلك، فاستبصر أهل البصرة في قتال الحجاج مع ابن الأشعث⁶⁰³.

'Umar b. Šabba m'a dit, d'après Hārūn b. Ma'rūf, d'après Ḍamra b. Rabī'a, d'après Ibn Šawḍab : Les lieutenant-gouverneurs d'al-Ḥaḡḡāḡ lui écrivirent : Le *khāraj* a fondu. Les non-musulmans se sont convertis à l'islam et ont rejoint les villes. Il écrivit alors aux habitants d'al-Bašra et d'autres villes : Quiconque est originaire d'un village, doit y

⁶⁰³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3044.

retourner. Les gens se rassemblèrent et se mirent à pleurer et à dire : Ô Muḥammad ! Ils ne savaient plus où aller. Les *qurrā'* d'al-Baṣra sortaient voilés à leur rencontre et pleuraient avec eux. Sur ce, Ibn al-Aš'aṭ arriva soudainement. Alors les gens d'al-Baṣra prirent la décision de combattre al-Ḥaḡḡāḡ avec lui.

Nous avons vu qu'al-Ṭabarī donne plusieurs exemples qui soutiennent la thèse du caractère populaire de la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ. Al-Balāḍurī procède lui aussi de la même manière. Pour ce qui est de ce *ḥabar*, il le place juste avant le début des hostilités – à la veille de la bataille de Tustar. Il éclaire ainsi l'adhésion massive de la population iraquienne à la révolte et explique aussi l'acharnement des *qurrā'* dans le combat et les propos virulents de leurs représentants les plus importants – Sa'īd b. Ġubayr, al-Ša'bī ou Abū al-Baḥtarī – traitant al-Ḥaḡḡāḡ et les Umayyades d'incroyants. D'ailleurs, quand il prendra le pouvoir, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz annulera cet impôt, en le considérant comme avilissant pour les nouveaux musulmans qui devaient le payer. Il nous semble donc que son effet est plus efficace que chez al-Ṭabarī, qui le cite presque avec le même *isnād*⁶⁰⁴, mais ne le fait intervenir qu'après les séances de comparution des rebelles faits prisonniers devant al-Ḥaḡḡāḡ. Il joue alors le rôle d'analepse⁶⁰⁵ : il apparaît alors comme une justification *après-coup*, qui intervient après vingt-cinq pages⁶⁰⁶. Son impact en est donc amoindri. De plus, le compte rendu d'al-Ṭabarī ajoute le mot *qurrā'* à la dernière phrase, qui se lit ainsi :

Alors les *qurrā'* d'al-Baṣra prirent la décision de combattre al-Ḥaḡḡāḡ avec lui [Ibn al-Aš'aṭ].

Ce qui laisserait entendre que les autres catégories de la population n'ont pas participé à la rébellion. Alors que, pour al-Balāḍurī, ce ne sont pas uniquement les *qurrā'* qui ont rejoint la révolte, mais toute la population d'al-Baṣra.

A la dernière page de son récit, al-Balāḍurī rapporte un autre *ḥabar*, non mentionné par al-Ṭabarī, qui explique l'acharnement, non plus d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais de 'Abd al-Malik contre les Iraquiens :

قالوا: وكتب عبد الملك إلى الحجاج: أن جمر أهل العراق، وتابع عليهم البعوث، واستعن عليهم بالفقر. فإنه جند الله الأكبر. ففعل ذلك بهم سنتين. ثم إنه كتب إلى عبد الملك كتابا يقول فيه: إن الله إنما نصرنا بطاعته، والوفاء ببيعة خليفته. وإنما هلك أهل العراق بمعصيتهم وخلافهم ونكثهم. وإن لهم في هذا الفياء حقا ونصييا، وإنني أخاف إن حبسناه عليهم، أن ينصروا علينا. فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر لهم

⁶⁰⁴ Notons que le *ḥabar* dû ici à 'Umar b. Šabba, a pour source Ibn Šawḍab. Dans le récit d'al-Ṭabarī, il est nommé Abū Šawḍab, fort probablement à cause d'un *tašhīf* (confusion entre le *nūn* et le *yā'*). Voir sa notice dans *Tārīḥ Dimašq*, d'Ibn 'Asākir, vol. 29, pp. 164-171. Son nom complet est : 'Abdullāh b. Šawḍab, Abū 'Abd al-Raḥmān, al-Ḥurāsānī al-Balḥī.

⁶⁰⁵ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 381.

⁶⁰⁶ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 357-356.

بحقوقهم، فليفعل. وإلا فلا يحرم من أمير المؤمنين الذرية الذين لا ذنوب لهم. فكتب إليه أن: أمر للناس جميعاً من أهل المصريين، مقاتلتهم وذريتهم، بحقوقهم. فوضع للحجاج سريره في المسجد، ثم دعا الناس بعد الجماجم بسنتين، فأعطاهم عطاءين للسنة الأولى والثانية.⁶⁰⁷

On raconte que ‘Abd al-Malik écrivit à al-Ḥaǧǧāǧ : Maintiens les soldats Iraquiens cantonnés loin de chez eux ! Multiplie leurs missions, et use envers eux de la pauvreté, car c’est l’armée suprême de Dieu. Ce qu’al-Ḥaǧǧāǧ fit durant deux années. Puis il écrivit à ‘Abd al-Malik une lettre lui disant : Dieu nous a accordé la victoire parce que nous Lui obéissons, et pour notre fidélité à Son calife. Les Iraquiens ont été décimés, à cause de leurs péchés, de leur opposition et de leur trahison. Or ils ont un droit et une part dans le butin. Et je crains qu’ils nous vainquent, si nous les en privions. Si le commandeur des croyants considère favorablement le fait de leur octroyer leurs droits, qu’il le fasse. Sinon qu’il ne prive pas leur descendance qui n’a en rien fauté. Le calife lui écrivit : Accorde aux combattants des deux cités et à leurs enfants leurs droits. On plaça le trône d’al-Ḥaǧǧāǧ dans la mosquée, où il convoqua les gens, deux années après la bataille d’al-Ġamāǧim. Il leur accorda leur solde pour la première et la deuxième années.

Ce *ḥabar* est le seul qui présente al-Ḥaǧǧāǧ agissant avec quelque bienveillance envers les Iraquiens. Deux éléments y sont intéressants : d’une part, nous avons l’implication directe de ‘Abd al-Malik, qui s’y acharne contre eux, tandis qu’al-Ḥaǧǧāǧ, en recourant au discours religieux – soumission à Dieu, loyauté au trône de ‘Abd al-Malik lui-même –, tente de le faire changer d’avis. Or, comme nous l’avons vu à plusieurs reprises, al-Balāḍurī, multiplie dans son récit les allusions au rôle du calife qui, du coup, porte une part de la responsabilité des rébellions. D’autre part, le *taǧmīr* « cantonnement » des soldats loin de leur pays était l’une des craintes des Iraquiens qui les avaient poussés à se rebeller. Rappelons-nous que l’un des premiers hommes à avoir soutenu l’idée de la rébellion contre al-Ḥaǧǧāǧ – ‘Abd al-Mu’min b. Šabaṭ b. Rab’ī – avait avancé ce cantonnement comme étant une idée d’al-Ḥaǧǧāǧ pour se débarrasser des soldats iraqiens, et il l’avait comparé à Pharaon.

Al-Balāḍurī signale de nouveau un propos d’al-Ḥaǧǧāǧ méprisant pour le Prophète, identique à celui qu’il avait prononcé à Muṭarrif b. al-Muǧīra, et qui fut présenté comme l’une des raisons pour lesquelles ce dernier s’est soulevé contre le gouverneur d’Iraq.

⁶⁰⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 3082.

حدثني يوسف بن موسى، ثنا جرير بن عبد الحميد عن معين عن البيهقي بن جبلة وخالد الضبي قال: سمعت الحجاج خطب على المنبر، فقال: أليفة أحدكم في أهله أكرم عليه، أم رسوله في حاجته؟ فقال: قلت: علي الله ألا أصلي خلفك أبداً، وإن رأيت قوماً يجاهدونك، أن أجاهدك. فخرج في الجماجم، فقتل⁶⁰⁸.

Yūsuf b. Mūsā al-Qaṭṭān m'a rapporté – d'après Ğarīr b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ḍabbī, d'après al-Muġīra, d'après al-Bazīg b. Ḥālīd al-Ḍabbī qui a dit : J'ai entendu al-Ḥaġġāg dire du haut de la chaire : Lequel est plus honorable, le fondé de pouvoir de l'un d'entre vous auprès des siens ou est-ce son messenger ? J'ai alors dit : Dieu m'est témoin que je n'accomplirai plus la prière derrière toi. Et si je vois des gens te combattre, je me joindrai à eux. Il participa à la bataille d'al-Ġamāġim [avec les rebelles] et y mourut.

Ce propos où al-Ḥaġġāg place le calife à un degré supérieur à celui du Prophète est présenté plusieurs fois par l'auteur, en particulier dans la notice d'al-Ḥaġġāg, signe s'il en faut, de sa mécréance, qui a poussé les croyants à entrer en rébellion contre lui.

b. La poésie dans le récit d'al-Balāḍurī

A l'exception des thrones à la mémoire d'al-Muhallab et de son fils al-Muġīra, morts tous deux en 82, qui sont rapportés par al-Ṭabarī, mais pas par al-Balāḍurī, et qui ne concernent pas directement la révolte iraquienne, nous retrouvons de nouveau chez ce dernier la même tendance notée dans les récits des autres conflits : une présence plus forte de la poésie. Le poète le plus cité étant bien entendu le chantre de la révolte iraquienne, A'sā Hamdān. Nous commencerons donc cette section par ce dernier, avant de commenter quelques vers représentatifs dans le récit.

c. Le cas d'A'sā Hamdān

Al-Balāḍurī rapporte dans cinq endroits différents des poèmes plus ou moins longs d'A'sā Hamdān, qui ne sont pas tous concernés par la révolte. Le premier poème (17 vers) est une attaque violente contre 'Ubaydullāh b. Abī Bakra, le commandant de l'armée musulmane qui a été écrasée par Rutbīl. Al-A'sā l'y accuse de détourner l'argent de l'armée à son profit et de leur revendre les produits qui leur étaient destinés. Juste après avoir rapporté le poème, al-Balāḍurī dit :

قالوا: فمات ابن أبي بكره كمداء. ويقال: اشتكى أذنيه، فمات⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3066.

⁶⁰⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3032.

On raconte qu'Ibn Abī Bakra est mort de chagrin. On dit aussi qu'il s'est plaint de douleurs aux oreilles, et il décéda.

La poésie peut-elle avoir un tel effet, qu'elle fasse mourir un homme ? Dans la deuxième version de la mort d'Ibn Abī Bakra, ce sont les oreilles qui l'ont fait souffrir. Ne sont-ce pas justement les organes qui lui ont permis d'entendre le poème satirique à son encontre ?

L'autre poème qui n'est pas centré non plus sur la révolte est également une satire contre Ibn al-Aš'at en personne⁶¹⁰. Nous en avons déjà évoqué quelques vers plus haut. Et nous avons vu qu'il servait à illustrer la cruauté du commandant de la révolte, annonçant déjà le résultat de sa défaite.

Mais ce sont bien entendu les satires contre al-Ḥaḡḡāḡ qui occupent chez al-Balāḡurī une place importante. Il en cite deux sur les trois que contient le dīwān du poète. Nous en avons déjà analysé un qui était rapporté par al-Ṭabarī⁶¹¹. Celui-ci ne rapporte que deux vers d'un deuxième poème⁶¹². Al-Balāḡurī cite ces deux mêmes vers⁶¹³, avant de donner cinq autres un peu plus loin⁶¹⁴. Les deux poèmes sont placés par l'un et l'autre historien, avant le début des hostilités. A la différence qu'al-Balāḡurī en citant les deux vers communs se trompe sur leur contexte :

قالوا: ثم إن الحجاج انتخب اثني عشر ألفا، ويقال عشرة آلاف من أهل الجلد والقوة والهيئة. فأعطاهم
وجهزهم وقواهم، واستعمل عليهم عطارد بن عمير بن عطارد بن حاجب. ويقال بعض ولد ذي الجوشن
الضبابي. وسار بهم إلى البصرة، وانتخب من أهل البصرة مثلهم، وجعل عليهم عطية بن عمرو العنبري،
الذي يقول فيه أعشى همدان:

فَابَعَثَ عَطِيَّةً فِي الْخُبُورِ لِ تَكْبُئَنَّ عَلَيْهِ كَبًّا
فَإِذَا جَعَلْتَ دُرُوبَ فَا رَسَ خَلْفُنَا دَرِيًّا قَدْرِيًّا

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ choisit douze mille ou dix mille, selon d'autres, parmi les hommes endurants et vigoureux. Il leur donna leur solde, les arma et leur fournit suffisamment de munitions, puis il désigna à leur tête 'Uṭārid b. 'Umayr b. 'Uṭārid b. Ḥaḡīb. Certains disent qu'il s'agissait de l'un des fils d'al-Ġawṣan al-Ḍabābī. Il les conduisit à al-Baṣra, où il choisit autant de combattants, à la tête desquels il plaça 'Aṭīyya b. 'Amr al-'Anbarī, au sujet duquel, A'sā Hamdān a dit :

Expédie 'Aṭīyya avec ses cavaliers // qu'il les déverse sur eux avec promptitude

Et lorsque les sentiers de Fāris // seront derrière nous, l'un après l'autre

⁶¹⁰ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3040-3041.

⁶¹¹ Ṭabarī, *Tarīḥ*, vol. 6, p. 337.

⁶¹² Ṭabarī, *Tarīḥ*, vol. 6, p. 337.

⁶¹³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3034.

⁶¹⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3042.

La recension d'al-Ṭabarī paraît plus logique : les deux vers présentant 'Aṭīyya sont déclamés par al-A'sā à l'intention d'Ibn al-A's'at, non à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ, comme on le comprend du reste du poème. En outre les deux vers sont inversés. Du coup, la deuxième ligne donnée ici par al-Balāḡurī demeure incomplète : c'est une protase à laquelle manque une apodose. Or, justement, dans l'ordre donné par al-Ṭabarī, les deux lignes se complètent l'une l'autre. C'est d'ailleurs, dans cet ordre qu'elles sont données dans le dīwān du poète, où elles sont placées à la fin du poème de neuf vers⁶¹⁵. Nous donnons ci-dessous le poème dans sa totalité, sachant bien entendu que le septième vers n'est pas cité par al-Balāḡurī, tandis qu'il fait allusion au sixième dans un autre contexte, sur lequel nous reviendrons :

مَنْ مُبْلِغُ الْحَجَّاجِ أَنْدُ	نِي قَدْ نَدَبْتُ إِلَيْهِ حَرْبًا
حَرْبًا مُدَكَّرَةً عَوَا	نَا تَنْزُكُ الشُّبَّانِ شُهَبًا
وَصَفَقْتُ فِي كَفِّ امْرِئٍ	جَلْدٍ إِذَا مَا الْأَمْرُ عَبَا
يَا ابْنَ الْأَشَجِّ قَرِيعِ كُنْ	دَةً لَا أَبَالِي فِيكَ عَتْبَا
أَنْتَ الرَّئِيسُ ابْنُ الرَّئِيبِ	سِ وَأَنْتَ أَعْلَى النَّاسِ كَعْبَا
نُبَيْتُ حَجَّاجِ بْنِ يُوسُفَ	سُفِّ حَرٍّ مِنْ زَلَقٍ فَنَبَا
فَأَنْهَضُ فُدَيْتَ لَعْلَهُ	يَجْلُو بِكَ الرَّحْمَنُ كَرْبَا
فَإِذَا جَعَلْتَ دُرُوبَ فَا	رِسَ خَلْفَنَا دَرْبًا فَدَرْبَا
فَأَبْعَثْ عَطِيَّةً فِي الْخُبُوبِ	لِ يَكْبُهَنَّ عَلَيْهِ كَبَا

Informez al-Ḥaḡḡāḡ que // je lui ai déclaré une guerre

Une guerre interminable, menée par des mâles // qui donnera aux jeunes des cheveux blancs

Que j'ai fait alliance avec un homme // tenace, chaque fois que s'annonce un problème

Ô fils de l'homme à la balafre, toi le mâle de Kinda // que m'importe qu'on me reproche d'être ton allié

Tu es le chef, le fils du chef // Tu es le plus illustre d'entre les hommes

J'ai appris que Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf // s'est écroulé d'une pente glissante, qu'il a été damné

Dresse-toi – que ma vie sois sacrifiée pour toi. Pourvu que // grâce à toi, le

Miséricordieux dissipe notre affliction

Et lorsque les sentiers de Fāris // seront, l'un après l'autre, derrière nous

Expédie 'Aṭīyya avec ses cavaliers // qu'il les déverse sur eux avec promptitude

⁶¹⁵ *Kitāb al-ṣubḥ al-munīr fī šī'r Abī Baṣīr, Maymun b. Qays b. Ġandā al-A'sā wa-l-a'sayayn al-āḥarayn*, édition Adolf Holzhausen, 1927, réédition Dār Ibn Qutayba, Koweït, 1993, pp. 311-312.

Ce deuxième poème reprend en partie les thématiques de celui que nous avons analysé chez al-Ṭabarī : à la différence qu'ici l'élément tribal est presque totalement absent, et que l'éloge de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'at s'y fait plus appuyé. À côté de son origine seigneuriale, c'est un homme endurant, un mâle véritable, « qarī' Kinda ». Or si le qarī' est métaphoriquement le seigneur, c'est aussi le chameau mâle qu'on utilise pour couvrir les femelles, d'où la guerre menée par des mâles du deuxième vers.

Quant à la cicatrice de son ancêtre, plutôt qu'à son père Muḥammad, c'est à son grand-père al-Aš'at qu'elle ferait allusion. Nulle part dans les livres d'*ansāb* nous n'avons trouvé ce surnom, à part éventuellement le récit selon lequel celui-ci se serait battu avant l'avènement de l'islam contre la tribu de Murād pour venger son père. Fait prisonnier, il aurait donné trois mille chameaux contre sa rançon – supérieure, selon Ibn Qutayba, à celle des rois, « fixées à mille ». Plus tard, il rencontrera le Prophète et se mariera avec Umm Farwa, la sœur d'Abū Bakr al-Siddīq⁶¹⁶. Sauf à considérer qu'il s'agit d'une allusion embellie au fait qu'il ait perdu un œil lors de la bataille d'al-Yarmūk.

Notons dans le vers 7 l'utilisation du nom divin *al-Raḥmān* « le Miséricordieux », qui rappelle celui d'Ibn al-Aš'at, comme pour indiquer sa droiture et la victoire qui lui est promise pour dissiper les malheurs des Iraquiens.

Or, bien qu'il prédise une victoire assurée, le poème en décrit en fait les préparatifs, puisqu'il parle de 'Atīyya [b. 'Amr al-'Anbarī]⁶¹⁷ qu'Ibn al-Aš'at enverra à l'avant-garde de son armée.

De nouveau le poème joue avec la synecdoque. Là encore l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ est totalement absente. Il *est* cette armée, tout comme c'est al-A'sā qui lui déclare la guerre, dès le premier vers, une guerre interminable, une guerre de mâles. Mais il faut attendre le septième vers, pour voir al-Ḥaḡḡāḡ totalement défait, et atteint par la malédiction divine.

L'opposition entre le mâle, le seigneur et al-Ḥaḡḡāḡ est désavantageuse pour ce dernier, l'issue de la bataille est encore plus atterrante pour lui. C'est en effet la damnation qui l'attend. *Fa-tabba*, dit le poète, signifiant l'état final où il s'est retrouvé après la bataille. On ne peut, en effet, ne pas penser à la sourate CXI, où l'imprécation divine s'abat sur Abū Lahab, l'oncle honni du Prophète, connu pour sa haine de l'islam⁶¹⁸. Tout comme pour celui-ci, le poète promet au gouverneur la dégringolade et la malédiction. Deux autres occurrences coraniques rattachées à la

⁶¹⁶ Ibn Qutayba, *Al-ma'ārif*, édition Ṭarwat 'Ukāša, Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1982, pp. 333-334. Voir aussi Ibn Hazm, *Ġamharat ansāb al-'arab*, édition 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1982, vol. 2, p. 426.

⁶¹⁷ *Tārīḥ*, vol. 6, p. 337.

⁶¹⁸ Voir Coran, CXI. Nous préférons ici la traduction de Denise Masson, où la malédiction divine est plus explicite – « Que les deux mains d'Abū Lahab périssent et que lui-même périsse » – à celle de Jacques Berque – Sèchent les deux mains d'Abū Lahab ! qu'il sèche lui-même ! ».

racine T-B-B renvoient également à la destruction à laquelle sont voués ceux qui s'écartent du droit chemin, en l'occurrence Pharaon⁶¹⁹.

Ce vers fera partie de ceux qui ont le plus atteint al-Ḥaḡḡāḡ, qui dans certaines recensions le rappellera à al-A'shā, lors de sa comparution devant lui⁶²⁰. Quand la révolte sera finie, il s'en rappellera de nouveau. Al-Balāḡurī mentionne lui aussi le *ḥabar* d'al-Ḥaḡḡāḡ avec le poète Ḥumayd al-Araqaṭ⁶²¹, que nous avons analysé chez al-Ṭabarī.

d. Le cas d'al-Barā' b. Qabīṣa

L'un des exemples les plus suggestifs quant à la violence d'al-Ḥaḡḡāḡ est relaté pendant la bataille d'al-Zāwiyya remportée par l'armée d'al-Ḥaḡḡāḡ, alors qu'au début la victoire semblait du côté des rebelles. De nombreuses personnes se sont alors enfuies, parmi lesquelles Al-Barā' b. Qabīṣa. Voici ce qu'en dit al-Balāḡurī :

وكان البراء بن قبيصة بن أبي عقيل مع الحجاج. فانهزم مع من انهزم من أهل بيته، وفارقه في صدر يوم الأحد، فرجعوا إليه جميعاً، إلا البراء فإنه مضى إلى عبد الملك، فعاذ به. فقال الحجاج: والله لا آمنته، إلا أن أضربه ضربة بالسيف، أخذت ما أخذت، وأبقت ما أبقت. فقال البراء في أبيات :

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | أَخَوْفُ بِالْحَجَّاجِ يَوْمًا وَمَنْ يَكُنْ | طَرِيدَةً لَيْثٍ بِالْعِرَاقَيْنِ يَفْرَقُ |
| 2 | كَأَنَّ فُوَادِي بَيْنَ أَظْفَارِ طَائِرٍ | مِنَ الْخَوْفِ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مُحَلَّقٍ |
| 3 | وَكَانَ امْرَأً قَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ | مَتَى مَا يَعِدُ مِنْ نَفْسِهِ الشَّرَّ يَصْدُقُ ⁶²² |

Al-Barā' b. Qabīṣa b. Abī 'Aqīl était avec al-Ḥaḡḡāḡ. Mais il prit la fuite avec les membres de sa famille ; ils l'abandonnèrent au milieu du dimanche. Mais tous revinrent, sauf al-Barā', qui alla chez 'Abd al-Malik, et demanda sa protection. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit : Par Dieu, je ne lui donnerai pas l'aman, sauf à lui assener un coup d'épée qui emportera ce qu'il emportera et laissera ce qu'il laissera. Al-Barā' déclama entre autres vers :

Je suis un jour terrorisé par al-Ḥaḡḡāḡ, mais celui qui // est pourchassé par un lion en Iraq ne peut qu'avoir peur

Mon cœur effrayé, on le dirait entre les serres d'un oiseau // qui plane très haut dans le ciel

A cause d'un homme dont je savais déjà que // s'il promet le mal il tient sa promesse

⁶¹⁹ Coran XL, 36-37 et XI, 101.

⁶²⁰ Voir, par exemple, al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-dahab*, vol. 4, p. 362.

⁶²¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3080.

⁶²² *Ansāb*, vol. 7, p. 3051.

Al-Barā' b. Qabīsa est un parent d'al-Ḥaḡḡāḡ ; il est lui aussi d'origine ṭaqafite. Al-Balāḡurī nous apprend, dans la courte notice qu'il lui consacre⁶²³, juste après celle d'al-Ḥaḡḡāḡ, qu'il a été nommé par ce dernier lieutenant-gouverneur d'al-Baṣra, puis d'Ispahan. Puis il cite de nouveau l'incident d'al-Zāwiyya, en ajoutant deux nouveaux vers, les premiers sont quant à eux largement modifiés :

وغضب الحجاج عليه يوم الزاوية، فهرب منه إلى المدينة، وقال:

4 لَا أُوطِنُ الدَّارَ إِطْطَانَ البَعِيرِ إِذَا كَانَتْ وَكَانَتْ نَوَائِبُ فِيهَا لَا تُؤَاتِينِي

5 أَكَلَّمَا أَحْطَأْتُ يَوْمًا بِهَا قَدَمِي هَوَيْتُ عِنْدَكَ فِي زُرَّاءِ تُرْدِينِي

وقال البراء أيضاً:

'2 كَأَنَّ فُؤَادِي بَيْنَ رِجْلَيْ مُحَاذِرٍ مِنَ الطَّيْرِ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مُحَلَّقٍ

'3 مَخَافَةً مَنْ قَدْ يَتَّقِي النَّاسَ شَرَّهُ مَتَى مَا يَعِدُ مِنْ نَفْسِهِ الشَّرَّ يَصْدُقُ

Al-Ḥaḡḡāḡ fut en colère contre al-Barā', lors de la bataille d'al-Zāwiyya. Alors ce dernier s'enfuit loin de lui à Médine. Il déclama :

Jamais je ne me fixerai telle une chamelle dans un lieu, // s'il s'y trouve des tribulations qui me sont adverses

Est-ce qu'à chaque fois que je fais un faux pas // je dois être précipité par toi dans une détestation destructrice ?

Et il a dit aussi :

On dirait que mon cœur est entre les pattes d'un [oiseau] craignant // un rapace planant très haut dans le ciel

Appréhendant celui dont les gens fuient le courroux // Dès qu'il promet qu'il fera du mal il tient sa promesse

Ces vers proposés par al-Balāḡurī sont absents du récit d'al-Ṭabarī. Dans les deux occurrences, leur transmetteur est anonyme. Ils sont intéressants à deux niveaux. Premièrement, ils sont datés, y compris lorsqu'ils sont cités dans la notice biographique d'al-Barā', ce qui est très rare chez al-Balāḡurī. Ce sont les seuls vers déclamés pendant la bataille d'al-Zāwiyya, et ce, des deux côtés.

Dans les vers 4 et 5, al-Barā', qui n'était pas connu pour être un poète, implore la clémence d'al-Ḥaḡḡāḡ. Mais il montre qu'il ne se laisserait pas faire, qu'il ne croiserait pas les bras en attendant le châtement. Il ne veut pas agir comme une femelle qui se plairait là où on l'installe. Plus, la colère d'al-Ḥaḡḡāḡ lui semble disproportionnée, accentuée par le *kullamā* itératif. Nous retrouvons là le topos de la frayeur qu'al-Ḥaḡḡāḡ inspire à tous, plus évident encore dans les vers 1,

⁶²³ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5801-5802.

2 et 3, qui ne laissent pas de rappeler la pièce de ‘Imrān b. Ḥiṭṭān. Ici al-Ḥaġġāġ est également comparé à un lion qui pourchasse une proie faible, dont l’effroi fait qu’elle a le cœur entre les serres d’un oiseau. La deuxième variante (vers 2’ et 3’), qui reprend les mêmes thèmes est intéressante par la place qu’elle occupe dans le livre. C’est-à-dire entre la notice d’al-Ḥaġġāġ et celle de Yūsuf b. ‘Umar, autre gouverneur ṭaqafite d’Iraq pour les Umayyades, qui lui était comparé en violence et en arbitraire.

Pour ce qui est de la poésie à connotation sexuelle, nous avons vu plus haut les vers sur la prostituée qui se prénomme Mahanūš. Al-Balāḍurī rapporte par ailleurs le vers d’al-Farazdaq au contenu sexuel explicite, donné également par al-Ṭabarī⁶²⁴.

Les exemples poétiques rapportés par al-Balāḍurī sont dans leur majorité des satires. Ils servent tantôt d’illustration pour certains événements, tantôt ajoutent des informations non contenues dans le corps des *ahbār*. Si A‘šā Hamdān occupe une place de choix dans le récit, en tant que barde de la révolte, ses vers sont également utilisés pour annoncer la défaite future d’Ibn al-Aš‘at. En outre, avec al-Barā’, nous nous retrouvons face à l’un des topos poétiques très courant sur al-Ḥaġġāġ : la terreur qu’il inspire à tous. En fin, nous noterons que la poésie du côté d’al-Ḥaġġāġ est quasiment absente.

e. Traitement des vaincus de la bataille d’al-Ġamāġim

Comme nous le signalions plus haut, al-Ṭabarī s’arrête longuement sur les conséquences de la défaite des Iraquiens. Nous y avons vu que cette insistance de sa part constituait l’un des éléments les plus importants qui éclaire sa vision de l’histoire de la communauté. En fin de compte, pour lui, l’attitude des insurgés n’était pas plus digne que celle d’al-Ḥaġġāġ. Pour sa part, al-Balāḍurī n’évoque que partiellement les comparutions des victimes devant ce dernier, et s’y arrête plus longuement dans la notice qu’il consacre à al-Ḥaġġāġ, ainsi que dans celle de ‘Abd al-Malik. Nous analyserons ici les exemples d’al-Ša‘bī, de Sa‘īd b. Ġubayr et d’A‘šā Hamdān.

Le cas de ‘Amir al-Ša‘bī

Le récit de la grâce accordée par al-Ḥaġġāġ à al-Ša‘bī rapproche al-Balāḍurī un peu plus des auteurs d’*adab*. Les multiples versions – sept en tout – qu’il en propose mettent en avant le grand art rhétorique d’al-Ša‘bī, ainsi que son rapport ambigu avec le pouvoir et ses représentants en général. Ce qui est une critique implicite de ce comportement. Si le fait que le savant a été épargné par le gouverneur peut étonner, vu le nombre des victimes passées par l’épée, c’est aussi cette mise en

⁶²⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3075.

perspective de l'hypocrisie du premier qui est mis en évidence, tout au long de la séquence. Al-Balādurī commence par le *ḥabar* d'Abū Miḥnaf – rapporté par al-Ṭabarī –, mais le présente de façon anonyme. Mais dès le second *ḥabar*, nous avons un Ša'bī qui trouve les bons mots, pour se gagner les faveurs d'al-Ḥaḡḡāḡ :

حدثنا يوسف بن موسى القطان، عن جرير، عن مغيرة، قال: دخل الشعبي على الحجاج، فقال له: ما الذي نقت؟ قال: لا يسألني الأمير ما نقت، ولكن ليسلني لم بطرت⁶²⁵.

Yūsuf b. Mūsā al-Qaṭṭān nous a rapporté ceci, d'après Ġarīr, d'après Muḡīra : Lorsqu'al-Ša'bī fut présenté devant al-Ḥaḡḡāḡ, celui-ci lui demanda : Quelle était la cause de ta rancœur ? – Al-Ša'bī lui répondit : Que le prince ne m'interroge pas sur ma rancœur, mais sur mon insolence.

Al-Ša'bī se présentera tout au long de la séquence comme un coupable, qui mériterait châtiement. Mais le fait qu'il reconnaisse ses fautes et ses louanges répétées à la droiture d'al-Ḥaḡḡāḡ est un appel à la clémence de celui-ci.

حدثني حفص بن عمر، عن الهيثم بن عدي، عن مجالد، عن الشعبي، قال: لما انهزم ابن الأشعث، ضاقت بي الأرض، وكرهت ترك عيالي وولدي. فأتيت يزيد بن أبي مسلم، وكان لي صديقاً، وكانت الصداقة تنفع عنده، فقلت: قد صرت إلى ما ترى. قال: إن الحجاج لا يكذب، ولا يخدع. ولكن، قم بين يديه، وأقر بذنبك، واستشهدني على ما شئت. قال: فوالله ما شعر الحجاج إلا وأنا قائم بين يديه. فقال: أعمار؟ قلت: نعم، أصلح الله الأمير. قال: ألم أقدم العراق فأحسنك إليك، ووفدتك إلى أمير المؤمنين، واستشركتني؟ قلت: بلى. قال: فأنى كنت في هذه الفتنة؟ قال: استشعرنا الخوف، واكتحلنا السهر، وأحزن بنا المنزل، وأوحش الجباب، وفقدنا صالحى الإخوان، وشملتنا فتنة لم تكن فيها بررة أتقياء، ولا فجرة أقوياء. وقد كنت أكتب إلى يزيد بن أبي مسلم بعذري. فصدقه يزيد، فقال الحجاج: هذا، لا من ضربنا بسيفه، ثم جاءنا بالأحاديث كان وكان.⁶²⁶

Ḥafṣ b. 'Umar m'a rapporté, d'après al-Hayṭam b. Adī, d'après Muḡālid, qu'al-Ša'bī a dit : Quand Ibn al-Aš'at fut vaincu, la terre me devint étroite. Je languissais, à cause de la distance qui me séparait de ma famille et de mes enfants. Je me rendis chez Yazīd b. Abī Muṣlīm, qui était mon un ami, et dont l'amitié était fort utile. – Je suis devenu comme tu vois, lui dis-je. – On ne peut mentir à al-Ḥaḡḡāḡ, ni le tromper. Présente-toi devant lui, reconnais ta faute, et désigne-moi comme ton témoin. Et par Dieu, al-Ḥaḡḡāḡ ne s'est aperçu de rien, jusqu'à ce que je sois devant lui. – Est-ce là 'Āmir ?, me dit-il. – Oui, Dieu protège le prince, répondis-je. – Ne t'ai-je pas traité

⁶²⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 3084.

⁶²⁶ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3084-3085.

avec tous les égards quand je suis arrivé en Iraq ? Ne t'ai-je pas envoyé en délégation auprès du commandeur des croyants et fait de toi mon conseiller ? – En effet. – Et où en étais-tu de cette rébellion ? – Nous étions envahis par la peur, répondit-il. L'insomnie a noirci nos yeux, nos demeures étaient devenues tristes, notre environnement lugubre, et nous avons perdu les amis les plus pieux. Nous avons été emportés par une rébellion, où nous n'étions ni des fidèles croyants ni des débauchés puissants. Mais j'écrivais à Yazīd b. Abī Muslim [lui explicitant] mes motivations. Ce dernier affirma ses dires. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit : Celui-là [est sincère]. Non celui qui nous a frappé avec son sabre, puis vient après nous raconter des histoires, et ceci et cela.

Ce *ḥabar* se présente également comme un témoignage d'al-Ša'bī lui-même, bien qu'au milieu de l'échange avec al-Ḥaḡḡāḡ, le narrateur intervienne, en rapportant le propos d'al-Ša'bī à la troisième personne. En outre, par son contenu, ce *ḥabar* semble à première vue très proche de celui rapporté par al-Ṭabarī. Cependant, il offre quelques informations précieuses sur les différents protagonistes, mais aussi sur sa composition.

Il y a d'abord la manière avec laquelle al-Ša'bī se présente devant al-Ḥaḡḡāḡ. Ce n'est pas ce dernier qui le convoque, ni ordonne qu'on le fasse comparaître. C'est al-Ša'bī lui-même qui prend al-Ḥaḡḡāḡ au dépourvu, toujours dans le but d'attirer sur lui son indulgence. Bien qu'il ait fui auparavant, le voilà maintenant qui se présente de lui-même devant lui. La scène qui apparaît spontanée a pourtant été préparée à l'avance avec la complicité du secrétaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui l'a sans doute aidé à accéder à lui directement. Le reste du *ḥabar* reprend à peu de choses près le même échange que celui que nous avons analysé.

A côté d'al-Ḥaḡḡāḡ et d'al-Ša'bī, nous avons cette fois une présence plus active de Yazīd b. Abī Muslim qui est le fidèle *mawlā* et secrétaire d'al-Ḥaḡḡāḡ⁶²⁷ ; il intervient ici pour confirmer les propos d'al-Ša'bī, alors que dans le premier il apparaissait impuissant à l'aider de quelque manière que ce soit. Cette impuissance a bien entendu pour rôle d'accentuer le côté dramatique de la comparution et de montrer que le savant parvient avec sa seule éloquence à s'en sortir. D'ailleurs, dans une autre version, toujours rapportée par al-Ša'bī, ce n'est plus Yazīd seul, mais le fils même d'al-Ḥaḡḡāḡ qui intervient, pour déplorer le sort qui attend le savant.

حدثنا أبو أيوب سليمان بن المعلم الرقي، عن عيسى بن يونس، عن عباد بن موسى، عن الشعبي قال:
أتي بي الحجاج، فلما انتهيت إلى الباب، لقيني يزيد بن أبي مسلم، فقال: إنا لله يا شعبي لما بينك وبين

⁶²⁷ Sa fidélité indéfectible pour al-Ḥaḡḡāḡ est présentée comme proverbiale par de nombreux auteurs. Nous en parlerons plus loin. Voir entre autres, Ibn al-Abbār, *I'tāb al-kuttāb*, édition Sāliḥal-Aštar, Matbū'āt Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya bi-Dimašq, Damas, 1961, pp. 57-58.

العلم، وليس بيوم شفاعة، بو الأمير بالشرك والنفاق على نفسك فبالحري أن تتجو، ثم لقيني محمد بن الحجاج فقال مثل مقالة يزيد...⁶²⁸

Abū Ayyūb Sulaymān b. al-Mu'allim al-Raqqī nous a rapporté, d'après 'Īsā b. Yūnus, d'après 'Abbād b. Mūsā, qu'al-Ša'bī a dit : Lorsqu'on allait me présenter devant al-Ḥaġġāġ, et que j'atteignis la porte, je rencontrai Yazīd b. Abī Muslim qui m'a dit : Dieu nous [dédommage] pour toute la science qu'il y a entre tes mains, ô Ša'bī. Ce jour n'est pas celui d'une intercession. Reconnais devant le gouverneur que tu étais un associationniste et un hypocrite, peut-être parviendras-tu à sauver ta vie ! Puis je rencontrai Muḥammad b. al-Ḥaġġāġ qui me répéta les mêmes propos de Yazīd...

Nous ne rapportons pas ici la suite du *ḥabar* qui comme les précédents insiste sur l'apologie d'al-Ša'bī devant al-Ḥaġġāġ. Arrêtons-nous un moment sur cette première partie, qui dramatise un peu plus la rencontre entre les deux hommes. De nouveau, c'est al-Ša'bī lui-même qui parle. D'une part, il vise à montrer que ce qui l'attendait c'était une mort certaine. Mais, de l'autre, il se place lui-même, dans une position ambiguë du savant qui ne dit pas la vérité devant le pouvoir. Le propos de Yazīd b. Abī Muslim, lorsqu'il rencontre al-Ša'bī renvoie bien sûr à la formule que les musulmans répètent lors de l'annonce d'une mort : *Innā ll-Llāh wa-innā ilayhi rāġi'ūn*, « nous appartenons à Dieu, et à Lui nous retournerons ». De plus, il lui recommande de reconnaître son associationnisme et son hypocrisie. Ce que lui répétera le fils d'al-Ḥaġġāġ à son tour. Or leur propos peut être lu également comme une lamentation pour une science morte également, ou utilisée hypocritement.

C'est à notre sens plus que la grâce qui lui fut accordée, ou son art rhétorique, cette hypocrisie d'al-Ša'bī qui constitue le thème principal de toute cette séquence. Nous verrons plus loin qu'al-Balāḍurī oppose de manière très claire ce comportement à celui sincère et courageux d'un autre savant contemporain : al-Ḥasan al-Baṣrī.

Le cas de Sa'īd b. Ġubayr

A la différence d'al-Ṭabarī⁶²⁹, qui place le châtement de Sa'īd b. Ġubayr dans la continuité chronologique de son récit et ne le mentionne que dans les événements de l'année 94 H, al-Balāḍurī lui consacre une partie de son récit, une fois la bataille terminée, quand al-Ḥaġġāġ arrête les notables parmi les fuyards, auxquels il propose deux options entre lesquelles choisir : reconnaître qu'ils étaient des mécréants ou périr. Nous verrons que le récit d'al-Balāḍurī se démarque de

⁶²⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3085.

⁶²⁹ *Tarīḥ*, vol 6, pp.355-356, puis pp. 375-380.

celui d'al-Ṭabarī, en présentant Sa'īd b. Ğubayr de manière très positive, dont il souligne les vertus proches de celles d'un saint. C'est cette ligne narrative qui sera ultérieurement suivie par de nombreux auteurs, à l'exception notable d'al-Ṭabarī qui, comme nous l'avons vu, insiste sur la trahison de Sa'īd et ne met en avant ses qualités que de manière épisodique.

En effet, de toutes les nombreuses mises à mort ordonnées par le gouverneur d'Iraq, qui nous sont rapportées, celle de Sa'īd b. Ğubayr constitue sans conteste l'une des fins les plus emblématiques, aussi bien de l'un que de l'autre. De ce point de vue, même si la place qu'elle occupe dans le récit d'al-Ṭabarī apparaît comme sa place naturelle du point de vue chronologique – puisqu'al-Ḥaġġāġ mourra moins d'une année plus tard –, elle a un effet dramatique plus marqué dans celui d'al-Balāḍurī.

Ce qui amènera, plus tard, d'autres auteurs à rapprocher les dates des deux morts, pour montrer que Dieu a accédé à la prière de Sa'īd b. Ğubayr en tuant al-Ḥaġġāġ moins de quinze jours après lui. Cette mythologisation de la figure de Sa'īd b. Ğubayr servira comme un symbole de la vengeance divine. Ce sera le cas, comme nous le verrons plus loin, chez Abū al-'Arab al-Tamīmī.

Or ce processus de « sanctification » de Sa'īd b. Ğubayr était déjà en marche chez Ibn Sa'd. D'ailleurs, une partie des *aḥbār* cités par al-Balāḍurī se trouve dans la notice qui lui est consacrée dans le *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*⁶³⁰, où elle suit directement celle d'al-Ša'bī⁶³¹. Mais, à la différence de son maître qui propose des comptes-rendus rapportant les vertus de Sa'īd en général, al-Balāḍurī se limite à ceux en relation avec al-Ḥaġġāġ. D'autre part, et contrairement à sa démarche habituelle que nous avons relevée depuis le début de ce chapitre, tous les *aḥbār* sauf un sont attribués à des transmetteurs connus, parmi lesquels al-Madā'nī et 'Umar b. Šabba sont les plus présents (respectivement 13 et 7 récits chacun sur les 42 que comporte la section).

Avant de s'intéresser directement au sort de Sa'īd b. Ğubayr, al-Balāḍurī donne les noms de quelques-uns des *qurrā'* qui ont participé à l'insurrection iraquienne et dont beaucoup sont morts à la bataille ou tués sur ordre d'al-Ḥaġġāġ⁶³². Ensuite, il nous rapporte, selon al-Faḍl b. Dukayn, son arrestation par Ḥalīd b. 'Abdullāh al-Qasrī et son envoi en Iraq.

La quarantaine d'*aḥbār* qui composent cette séquence sont des variations sur les quelques thèmes suivants :

- Arrestation de Sa'īd b. Ğubayr.
- Rencontre avec al-Ḥaġġāġ qui l'admoneste, avant d'ordonner sa mise à mort.
- Résistance physique et morale de Sa'īd face à al-Ḥaġġāġ.
- Supplices de Sa'īd.

⁶³⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol 8, pp. 374-387.

⁶³¹ A noter qu'al-Balāḍurī lui aussi place la notice d'al-Ša'bī juste avant celle de Sa'īd b. Ğubayr.

⁶³² *Ansāb*, vol. 7, p. 3087.

- Al-Ḥaḡḡāḡ est atteint de maladie, dont la nature change selon le récit, dès la mort de Saʿīd.

Nous étudierons dans un premier temps l'agencement des comptes rendus et ses significations profondes pour saisir le point de vue d'al-Balādurī, puis nous nous arrêterons plus longuement sur un *ḥabar* qui nous semble résumer l'ensemble des thèmes abordés dans cette section.

1- وقال المدائني: أخذ سعيد بن جبير خالد بن عبد الله القسري بمكة، فحملة إلى الحجاج مع إسماعيل بن أوسط البجلي. فقال له: ألم أقدم العراق فأكرمتك؟ وذكر له أشياء فعلها به. فقال: بلى. قال: فما أخرجك علي؟ قال: كانت لابن الأشعث بيعة في عنقي، وعزم علي. فغضب، وقال: رأيت لعدو الله الحائك عزمة لم ترها لله ولخليفته ولي؟ والله لا أرفع قدمي حتى أقتلك وأعجل بك إلى النار. قال: إذا أخاصمك بين يدي الله. قال: أنا أخصمك. قال: إن الحاكم يومئذ غيرك. فأمر بقتله. فقام إليه مسلم الأعور، ومعه سيف عريض حنفي، فضرب به عنقه.

2- حدثني محمد بن أبان الواسطي، عن جرير بن حازم، وحدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، عن وهب بن جرير، عن أبيه، عن محمد بن الزبير الحنظلي، أن الحجاج وجه سعيد بن جبير في جيش الطواويس، وأعطاه ألفي ألف درهم، وولاه نفقات الجيش. وقال له: إذا رأيت خللاً فسدته، ومن كان من ضعيف فاحمله، ومن جريح فانفق عليه. وولاه أمر الغنائم، إذا غنم الجيش. فخرج عليه مع ابن الأشعث، وكان يقول: ما خرجنا عليه حتى كفر بالله.

3- المدائني، عن جرير بن حازم، قال: قال سعيد بن جبير: أليس كافر بالله من زعم أن عبد الملك أكرم على الله من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

4- المدائني، عن يحيى بن زكرياء، عن سالم الأقطس، قال: لما قتل الحجاج سعيد بن جبير، عرفوا تغير عقله، لأنه قتله. ثم قال: قيود، ثم دعا بها ليقيده⁶³³.

1- Selon al-Madā'inī : Saʿīd b. Ġubayr fut arrêté à la Mekke par Ḥālid b. ʿAbd ullāh al-Qasrī et envoyé à al-Ḥaḡḡāḡ avec Ismāʿīl b. Awsaṭ al-Biḡlī. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Ne t'ai-je pas honoré dès mon arrivée en Iraq ? Puis il lui cita d'autres choses qu'il lui avait offertes. – En effet, répondit Saʿīd. – Qu'est-ce qui t'a amené à te rebeller contre moi ? – J'étais lié par un serment d'allégeance envers Ibn al-Ašʿaṭ qui m'y avait invité. – Alors al-Ḥaḡḡāḡ se mit en colère et dit : Tu as pris en considération l'allégeance au tisserand ennemi de Dieu, mais pas à Dieu, ni à son calife, ni à moi ? Par Dieu, je ne lèverai pas le pied avant de t'avoir tué et expédié en enfer. – Alors je me plaindrai de toi devant Dieu. – Alors je l'emporterai contre toi. – Ce jour-là, le juge sera quelqu'un d'autre que

⁶³³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3088.

toi. Il ordonna sa mort. Alors Muslim al-A'war, qui avait une énorme épée ḥanafite, se leva et lui trancha le cou.

2- Selon Muḥammad b. Abān al-Wāsiṭī, rapportant Ğarīr b. Ḥāzim, et selon Aḥmad b. Ibrāhīm al-Dawraqī, rapportant Wahb b. Ğarīr, selon son père, selon Muḥammad b. al-Zubayr al-Ḥanzalī, al-Ḥaġġāġ dépêcha Sa'īd b. Ğubayr avec l'armée des Paons, lui donna deux millions de dirhams ; il le chargea des dépenses de l'armée et lui dit : Si tu vois une faille, comble-la ; s'il y a un homme affaibli, fais-le porter, s'il y a un blessé, occupe-toi de ses dépenses. Il le chargea aussi du butin, si l'armée en faisait. Mais Sa'īd entra en rébellion contre lui avec Ibn al-Aš'aṭ. Il avait l'habitude de dire : Nous ne nous sommes rebellés contre lui que lorsqu'il a renié Dieu.

3- Al-Madā'inī, d'après Ğarīr b. Ḥāzim, a dit que Sa'īd b. Ğubayr a déclaré : N'est-ce pas un mécréant celui qui prétend que 'Abd al-Malik est plus honorable pour Dieu que Muḥammad le Messager de Dieu – sur lui la prière et la paix divines.

4- Al-Madā'inī, d'après Yahyā b. Zakaryā', d'après Sālim al-Afṭas, dit : Lorsqu'al-Ḥaġġāġ tua Sa'īd b. Ğubayr, les gens surent que son cerveau devint dérangé. Parce qu'une fois qu'il l'a tué, il cria : Les liens ! Et demanda qu'on les lui ramène pour l'entraver.

La composition de cette séquence donne de prime abord une impression de désordre et de répétitivité. Mais ici, comme dans le cas de Šabīb, il y a une organisation subtile qui amène le lecteur à en saisir la signification profonde, à prendre en sympathie Sa'īd b. Ğubayr.

Le premier *ḥabar* est clairement du côté d'al-Ḥaġġāġ. L'honneur qu'il confère à Sa'īd b. Ğubayr est reconnu par ce dernier. C'est la trahison de la confiance d'al-Ḥaġġāġ qui est ici mise en avant, d'où sa colère qui semble justifiée. Le récit parle d'autres choses que Sa'īd a reçues de la part du gouverneur, mais il n'en dit pas mot. De même Sa'īd reste silencieux face aux remontrances d'al-Ḥaġġāġ. Nous avons là un personnage qui aurait reconnu avoir fauté et s'attend à être puni. L'échange qui a lieu à la fin du récit ne s'éclairera qu'à la lecture des récits suivants.

Le deuxième récit revient en détail sur les honneurs qu'al-Ḥaġġāġ a octroyés à Sa'īd. Nous y relevons, en particulier, l'importance de la somme d'argent qu'il a mise à sa disposition pour prendre soin de l'armée, ainsi que le fait de l'avoir chargé du butin. C'est le signe par conséquent, de la confiance qu'al-Ḥaġġāġ mettait en lui. N'oublions pas que Sa'īd, bien que *tābi'ī*, est un *mawlā*, que l'honneur qui lui a fait est exceptionnel. Les recommandations de ce dernier sont empreintes de respect aussi bien pour Sa'īd que pour l'armée qu'il accompagne. Jusque-là ce récit approfondit les éléments du précédent, en donnant une image inhabituelle du gouverneur d'Iraq, toute empreinte de douceur et de bienveillance. Mais la dernière phrase renverse notre lecture et donne la parole à Sa'īd. Sa participation à la révolte contre al-Ḥaġġāġ est due uniquement à la

mécraence d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ce qui nous renvoie à son propos lors de la bataille d'al-Ġamāḡim : Sa'īd ne se laisse pas séduire par les biens de ce monde. Pour lui la valeur suprême est la piété. Mais de quelle mécréance et de quelle impiété s'agit-il ? Là encore le récit reste vague.

Tout s'éclaire à la lecture du troisième récit, très bref, qui nous donne à lire l'indignation de Sa'īd b. Ġubayr. Nous sommes ici pris à témoins de la mécréance d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le lecteur, ou l'auditeur, musulman ne peut qu'être d'accord avec cette indignation. Le propos d'al-Ḥaḡḡāḡ sera utilisé à maintes reprises comme « pièce à conviction » contre lui, par de nombreux auteurs. Al-Balāḡurī, lui-même, la citera pas moins de trois fois, en particulier dans la notice qu'il consacre à al-Ḥaḡḡāḡ.

Par conséquent, le dernier récit se présente comme un épilogue : suite à la mise à mort de Sa'īd b. Ġubayr, le châtement divin ne se fait pas attendre : al-Ḥaḡḡāḡ sombre dans la folie, et se met à divaguer. Et ce qui était une épreuve pour Sa'īd devient du même coup une mise à l'épreuve d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Ainsi nous avons vu la progression subtile du récit d'al-Balāḡurī : il part d'un *ḥabar* pro-al-Ḥaḡḡāḡ, puis donne des comptes-rendus qui s'éclairent les uns par les autres, pour nous amener à une conclusion inéluctable. Dès lors, les autres *aḥbār* proposés par la suite seront des variations sur les thèmes déjà cités. La répétition de chacun d'eux aura pour rôle d'accentuer les traits de chacun des deux protagonistes : la piété et la résistance de Sa'īd contre l'arbitraire et l'incroyance d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Pour conclure cette partie, nous donnons ici la traduction d'un exemple qui illustre parfaitement ce travail subtil d'al-Balāḡurī et montre par conséquent sa prise de position en faveur de Sa'īd b. Ġubayr.

وحدَّثني علي بن الحسين بن عرفة، عن أبيه، عن الحارث بن أبي الرُّبَيْرِ المدني، عن عبد العزيز بن زمعة العامري، حديثاً طويلاً اختصرته، أن الحجاج أرسل إلى سعيد بن جبير، فأتي به. فلما دخل عليه، قال: أنت شقي بن كسير؟ قال: أنا سعيد بن جبير. قال: أنت شقي بن كسير. قال: أمي كانت أعلم باسمي منك. فقال لصاحب عذابه: أسمعني صوته. فعذبه صاحب العذاب، فلم يسمع له الحجاج صوتاً. فقال له: ألم أمرك أن تصب عليه العذاب، حتى تسمعني صوته؟ قال: قد عذبتُه بألوان العذاب، فلم أر أصبر منه قط. فدعا به الحجاج، فقال: أو تصبر على عذابي؟ قال: إن من ذكر عذاب الله، هان عليه عذابك. فقال: لألحقنك بأملك الهاوية. فقال سعيد: لو علمت أن ذلك إليك، لاتخذتك إلهاً دون الله. ثم أمر به أن يقتل، فتبسم، فقال له: ألم تقل لي أنك لم تضحك قط؟ قال: ضحكت للتعجب من جرأتك على الله، واغترارك بحلمه. وانحرف إلى القبلة، فعدل به عنها، فقال: أينما تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ. وَقَالَ سعيد: اللهم لا تمهله.

فقدّم، فضربت عنقه. ويقال ذبح ذبحا. فأخذ الحجاج الزمهير، وقرح جوفه، حتّى كانت القديدة تدلى في حلقه، ثمّ تجبذ، فيخرج فيها الدود، وهو يصيح: ما لي ولسعيد بن جبير. فلم يزل كذلك حتّى مات⁶³⁴.

‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Arafa m’a rapporté, d’après son père, d’après al-Ḥārīt b. Abī al-Zubayr al-Madanī, d’après ‘Abd al-Azīz b. Zam’a al-‘Āmirī, un long récit que j’ai résumé, selon lequel al-Ḥaġġāġ ordonna qu’on lui présente Sa‘īd b. Ğubayr. On le fit venir. Quand il se présenta devant lui, il lui dit : Tu es l’infortuné fils du brisé. – Je suis le bienheureux fils du réparateur. – Tu es l’infortuné fils du brisé. – Ma mère connaît mon nom mieux que toi. Alors al-Ḥaġġāġ ordonna à son bourreau : Fais-moi entendre sa voix. Le bourreau le tortura. Mais al-Ḥaġġāġ n’entendit rien, alors il lui dit : Ne t’ai-je pas demandé de déverser sur lui le supplice, jusqu’à ce que j’entende sa voix ? – Je lui ai fait voir toutes les couleurs de mes supplices, mais je n’ai jamais vu plus endurant que lui. Al-Ḥaġġāġ le fit venir de nouveau et lui dit : Tu supportes le châtement que je t’inflige ? – Celui qui pense au châtement divin trouve le tien négligeable, répondit Sa‘īd. – Je te ferai rejoindre ta mère qui dégringole dans l’abîme. – Si j’avais su que tu en avais la possibilité, je t’aurais pris comme divinité à la place de Dieu. Lorsqu’il ordonna qu’on le mette à mort, Sa‘īd sourit. Al-Ḥaġġāġ lui dit : Ne m’avais-tu pas dit que tu ne riais jamais ? – Je ris, étonné de ton insolence devant Dieu et que tu te fasses des illusions en croyant que Dieu te pardonnera. Puis Sa‘īd se tourna vers la *qibla*, mais on l’en empêcha. Alors il dit : « De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de Dieu. » Puis il dit : Seigneur, ne lui laisse aucun délai. On le présenta et on lui trancha le cou. Mais on dit aussi qu’on l’a égorgé avec une violence inouïe. Dès lors al-Ḥaġġāġ fut pris de frissons, son ventre fut atteint d’un chancre, au point qu’on y introduisait de la viande par sa gorge et quand on la ressortait, on la ramenait couverte de vers, tandis qu’il criait : Qu’ai-je à voir avec Sa‘īd b. Ğubayr. Il continua de la sorte jusqu’à sa mort.

Ce récit est paradigmatique, en ce sens qu’il contient presque tous les thèmes récurrents de la section, à l’exception de l’admonestation par al-Ḥaġġāġ qui précède la mise à mort de Sa‘īd, dont nous avons parlé plus haut. Notons dès le départ la remarque initiale d’al-Balāḍurī : ce que nous lisons n’est en fait que le résumé d’un texte bien plus long. De plus, ayant regroupé tous les thèmes, nous pourrions supposer qu’il s’agit du mélange de plusieurs *aḥbār*. Quoi qu’il en soit, nous avons un échange très symbolique, où le vainqueur final n’est pas al-Ḥaġġāġ, mais Sa‘īd. C’est ce que

⁶³⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3093.

nous dit l'épilogue de ce récit. Le texte est presque exclusivement construit en dialogues. Ce qui introduit, dès le départ des rapports de forces entre les interlocuteurs.

- Le premier de ces échanges nous montre un Sa'īd qui sait ce que sera sa fin et qui n'a peur d'affronter ni la mort ni celui qui va la donner. Il veut cependant sauver son nom du jeu de mots antithétique énoncé par al-Ḥaḡḡāḡ, qui renvoie forcément à la rébellion iraquienne et à ses conséquences néfastes, ainsi qu'à sa propre origine douteuse. Al-Ḥaḡḡāḡ répète deux fois le jeu de mots qu'il veut donner à Sa'īd, comme pour dire que sa déclaration serait définitive. Sa'īd serait donc un homme de malheur, dont les actions ont contribué à casser l'unité de la *umma*. Mais c'est Sa'īd qui a le dernier mot ici, en déclarant que sa mère le « connaît mieux que toi ». En réfutant l'accusation d'al-Ḥaḡḡāḡ, il ne mentionne pas son propre père. Si cet énoncé en tant que tel est une assertion valable, Sa'īd aurait dû parler de son père, puisque, en principe, c'est lui qui donne le nom à ses fils, c'est lui qui en porte par la suite la *kunya*. Qu'al-Ḥaḡḡāḡ veuille satiriser Sa'īd en lui attribuant un sobriquet antithétique avec son nom, peut passer encore, mais qu'en continuant de la sorte, il satirise celui de son père et, du coup, lui donne un père autre que le sien... Et voilà l'allusion que la mère de Sa'īd serait une femme de peu de vertu. L'aplomb avec lequel ce dernier répond au gouverneur ne serait-il pas à son tour une allusion sur la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ, présentée déjà par 'Urwa b. al-Zubayr, comme la « désireuse » ?⁶³⁵

- Le récit présente al-Ḥaḡḡāḡ comme un homme tout-puissant, qui se prend pour Dieu. Rappelons-nous le propos de Sa'īd : « Nous ne nous sommes rebellés que lorsqu'il est devenu un mécréant. » Or, non seulement al-Ḥaḡḡāḡ veut changer le nom de ses victimes et leur faire subir toutes sortes de supplices, mais il veut également jouir de leurs souffrances, il veut entendre leurs plaintes. De plus, il s'empare d'expressions coraniques, qu'il fait siennes, pour montrer l'étendue de sa puissance. Ainsi, face à la résistance de Sa'īd, ses supplices ne donnant rien, il réprimande son bourreau en empruntant les mots d'un verset du Coran : « Alors ton Seigneur sur eux déversa le fouet du supplice »⁶³⁶. Il est quand même ironique que, voulant montrer l'étendue de sa puissance, al-Ḥaḡḡāḡ s'inspire d'un verset qui s'en prend à... 'Ād, Ṭamūd et Pharaon. Ne désigne-t-on pas la tribu de Ṭaqīf comme descendant de Ṭamūd ? Pharaon ne se prenait-il pas lui aussi pour Dieu, avant qu'il reçoive le châtement divin ? Al-Ḥaḡḡāḡ croit-il détenir tous les pouvoirs ? Les supplices qu'il inflige à ses victimes ne sont rien comparés au châtement divin. C'est là qu'intervient dans sa bouche la deuxième allusion au Coran. En disant à Sa'īd qu'il va lui faire « rejoindre sa mère [qui dégringole

⁶³⁵ Nous verrons plus loin que les auteurs plus tardifs, et ce, à partir d'al-Mas'ūdī, broderont sur l'origine douteuse d'al-Ḥaḡḡāḡ en stigmatisant sa mère.

⁶³⁶ Coran, LXXXIX, 13.

dans] l'abime »⁶³⁷, il veut lui dire qu'il détient les clés de l'enfer, l'abime où il l'enverrait, tout en lui rappelant de nouveau sa mère. Il s'agit là d'une utilisation déformée du mot *umm* – mère. Dans les nombreux commentaires du Coran, aucune allusion n'est faite à la mère. C'est une image métaphorique de l'Enfer. L'échange tourne de nouveau à la faveur de Sa'īd, qui dit clairement que les efforts d'al-Ḥaḡḡāḡ dans son imitation de Dieu sont vains : « Si j'avais su que tu détenais un tel pouvoir, je t'aurais adoré à la place de Dieu. » Présenté souvent comme un grand lecteur du Coran, al-Ḥaḡḡāḡ se fait battre également sur ce terrain par Sa'īd. Non seulement les réponses de ce dernier sont à chaque fois définitive, mais même lorsqu'il veut prier une dernière fois, avant sa mise à mort et qu'il est empêché de se tourner vers la *qibla*, il aura un propos définitif. L'ellipse présentée ici, « *fa- 'udila bih 'anhā* » est plus détaillée dans d'autres récits, en particulier chez Abū al-'Arab al-Tamīmī⁶³⁸. Ici, dans un autre *ḥabar*, la seule possibilité qui est offerte à Sa'īd est de prier vers la *qibla* des chrétiens. D'où l'assertion coranique⁶³⁹ qui souligne encore l'ignorance d'al-Ḥaḡḡāḡ.

- Le court paragraphe qui clôt ce récit est un épilogue très signifiant. Dieu exauce la prière de Sa'īd b. Ḡubayr, en soumettant son assassin aux supplices les plus épouvantables. Aussitôt après la mise à mort de Sa'īd, al-Ḥaḡḡāḡ tomba malade et vécut de la sorte jusqu'à sa mort. Il est donc puni ici bas, avant qu'il le soit dans l'au-delà. Les variétés des supplices qu'il se réjouissait à infliger à Sa'īd, c'est lui qui en souffre maintenant. Non seulement, il est atteint de fièvre, mais aussi d'un chancre tellement ignominieux qu'il est accompagné de vers qui le dévorent de l'intérieur. Dans d'autres *aḥbār* de cette section, il est dit qu'al-Ḥaḡḡāḡ devint fou, voyait Sa'īd dans ses rêves.

- Rappelons en fin succinctement le compte-rendu de cette entrevue chez al-Ṭabarī, qui semble plus ambigu qu'al-Balāḍurī. La raison de la mise à mort de Sa'īd b. Ḡubayr est qu'il a « fait partie des insurgés qui ont accompagné Ibn al-Aš'aṭ, alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui avait confié la charge du solde de l'armée »⁶⁴⁰. A aucun moment al-Ṭabarī ne rapporte le propos de Sa'īd justifiant sa participation à cette insurrection. Plus, dans un autre *ḥabar*, il nous présente al-Ḥaḡḡāḡ comme étant sur le point de le libérer. « Al-Ḥaḡḡāḡ se radoucit, son visage se détendit, il souhaita clore cette affaire. »⁶⁴¹ Notons ici l'omniscience du narrateur, qui va crescendo. Mais c'est en s'entretenant une deuxième fois avec lui qu'il prit la décision de le tuer, suite à des réponses qu'al-Ḥaḡḡāḡ aurait trouvées offensantes. Al-Ṭabarī ne parle pas non plus des châtements infligés à Sa'īd ni à l'échange à connotation religieuse qu'il a eu avec

⁶³⁷ Coran, CI, 9.

⁶³⁸ Voir plus bas notre analyse du récit d'Abū al-'Arab al-Tamīmī.

⁶³⁹ Coran II, 115.

⁶⁴⁰ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 487.

⁶⁴¹ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 490.

al-Ḥaḡḡāḡ. En ce sens la remarque de Franz Rosenthal sur l'écriture d'al-Balāḡurī paraît erronée, ou du moins injuste⁶⁴².

Notre analyse montre clairement le parti pris d'al-Balāḡurī en faveur de Sa'īd b. Ġubayr. Elle souligne aussi le caractère irrégulier d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, tel Pharaon, veut disposer de la vie et de la mort des humains. Nous verrons plus loin comment d'autres auteurs s'appuieront sur les thèmes proposés ici pour développer un portrait des plus négatifs du gouverneur d'Iraq.

Le cas d'A'sā Hmadan

Bien que la mise à mort d'al-A'sā ne soit pas incluse dans le chapitre sur la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, mais dans celui de 'Abd al-Malik, nous la rapportons ici, afin de pouvoir en comparer le traitement par al-Balāḡurī avec celui fait par al-Ṭabarī. Voici en tout et pour tout ce qu'al-Balāḡurī dit de cette exécution :

قالوا: وأتى الحجاج بأعشى همدان، فقال له: يا ابن اللخاء، ألسنت القائل:

أَمْكَنَ رَبِّي مِنْ تَقْيِفِ هَمْدَانَ يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ تُخْلِي مَا كَانَ

فقد أمكن الله ثقيفا من همدان. أو لست القائل:

وَسَأَلْتَنِي بِالْمَجْدِ أَيْنَ مَحَلُّهُ فَالْمَجْدُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَسَعِيدِ

بَيْنَ الْأَشَجِّ وَبَيْنَ قَيْسٍ فِي الذُّرَى بَحْبُخُ لَوْلَادِهِ وَلِلْمَوْلُودِ

والله لا تبخبخ لأحد بعد اليوم أبدا. ثم أمر بضرب عنقه⁶⁴³.

On raconte qu'on présenta A'sā Hamdān devant al-Ḥaḡḡāḡ, qui lui dit : Ô fils de la femme au vagin puant, n'est-ce pas toi qui as dit :

Le Seigneur à livré Ṭaqīf à Hamdān // En un seul jour, Tu feras disparaître ce qui fut

Eh bien Dieu a livré Hamdān à Ṭaqīf. N'est-ce pas toi qui as dit :

Si tu demandes : où se situe la gloire ? // alors la gloire est entre Muḥammad et Sa'īd

Entre l'homme à la cicatrice et Qays, tous deux dans les sommets // Gloire au géniteur et à son fils !

Par Dieu tu ne glorifieras plus jamais personne. Puis il ordonna qu'on lui tranche le cou.

Il apparaît en effet assez étonnant qu'al-Balāḡurī ne consacre à A'sā Hamdān que ces quelques lignes, alors qu'il le cite de nombreuses fois dans le chapitre de la révolte. Il ne cite pas le long poème d'apparence apologétique déclamé par le poète, en dépit de l'insistance d'al-Ḥaḡḡāḡ qui exige de lui de répéter ses satires à son encontre. Nous n'avons pas non plus la réaction des

⁶⁴² C. H. Becker - [F. Rosenthal], "Al-Balāḡhurī", EI². 971-b-972b.

⁶⁴³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3109.

Syriens qui ont assisté à la scène et qui louent le poème, qu'al-Ḥaġġāġ considère plutôt, et avec raison nous semble-t-il, comme une critique de l'hypocrisie des Iraquiens, plutôt qu'un panégyrique à l'intention du gouverneur.

Chez al-Balāḍurī, le jugement du poète est expéditif. C'est al-Ḥaġġāġ lui-même qui rappelle les satires, avant de prononcer la sentence de mort. Cela pourrait signifier le courroux extrême du gouverneur contre le poète, qui ne lui laisse même pas le temps de répondre à des questions qui apparaissent après-coup comme de simples interrogations rhétoriques. Ceci étant, nous pouvons aussi en déduire que les tendances que nous avons mises en évidence dans l'écriture de chacun des deux auteurs ne sont pas valables de manière absolue.

5. Conclusion

Concernant la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, nous avons vu que le récit d'al-Balāḍurī s'approchait par plusieurs aspects de celui d'al-Ṭabarī, en particulier dans son découpage et sa dimension populaire. Certains éléments y sont peu traités : comme les comparutions des vaincus devant al-Ḥaġġāġ. En revanche, d'autres éléments sont accentués, comme la dimension religieuse. Al-Ḥaġġāġ apparaît comme un homme proche de l'incroyance, en proférant des propos méprisant pour le Prophète. La présence de nombreux exemples poétiques et d'anecdotes à caractère sexuel confèrent à l'ensemble du récit un aspect comique absent du récit d'al-Ṭabarī.

C'est le cas en particulier pour l'un des protagonistes principaux de ce conflit : Ibn al-Aš'aṭ. Si nous devons comparer le récit de ce dernier conflit avec ceux qui l'ont devancé, nous pourrions dire que, tout comme Ibn al-Zubayr et Ibn al-Ġārūd avaient été considérés comme des commandants incompetents, ici Ibn al-Aš'aṭ est lui aussi représenté de façon négative.

Parmi les différences notables entre les deux auteurs, nous avons en particulier le traitement de la mise à mort de Sa'īd b. Ġubayr, dont nous avons pu mettre en évidence le processus de mythologisation déjà en marche chez al-Balāḍurī.

Tout au long de la lecture de cette deuxième partie que nous avons désignée comme chronologique chez al-Balāḍurī, nous avons vu pu mettre en évidence, d'une part, les caractéristiques de son récit et, de l'autre, ses différences avec celui d'al-Ṭabarī. L'un des éléments les plus saillants en est sans conteste sa lecture de la révolte de 'Abdullāh b. al-Zubayr. La multiplicité d'anecdotes et de pièces poétiques satiriques à son encontre ne laisse en effet d'étonner en comparaison avec l'auteur de *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*.

C'est justement la présence importante de poèmes et d'anecdotes plus littéraires qu'historiques, visant à donner des clés psychologiques, pour comprendre les personnages de cette période qui constitue l'un des traits qui caractérisent l'écriture d'al-Balāḍurī, et par lesquels l'auteur tente d'expliquer la causalité des événements, là où al-Ṭabarī cherche à la mettre en évidence dans leur succession chronologique.

Si les deux auteurs se rejoignent partiellement dans leur lecture de la plus grande révolte à laquelle al-Ḥaḡḡāḡ eut à faire face – celle dirigée par Ibn al-Aš'at̄ –, en particulier pour ce qui est de sa nature populaire, al-Balāḍurī semble plus intéressé par les turpitudes du personnage d'Ibn al-Aš'at̄, pour en expliquer l'échec. C'est ce que nous avons pu déduire également de son portrait de 'Abdullāh b. al-Ġārūd. Si l'on y ajoute les portraits assez ambigus qu'il dresse des chefs des deux révoltes kharijites, il apparaît clairement que, c'est par leur incompétence, voir leur duplicité, qu'ils ont conduit à l'échec de leurs différents mouvements, que la victoire finale d'al-Ḥaḡḡāḡ n'est en aucun cas à attribuer à son courage ou à son intelligence guerrière.

Pour ce qui est justement d'al-Ḥaḡḡāḡ, nous pouvons dire que, déjà dans cette première partie chronologique, les nombreuses anecdotes à caractère littéraire nous ont facilité la saisie de plusieurs traits de son personnage, en particulier son impiété, sa tyrannie et sa lâcheté. S'il ne s'agit là que d'éléments négatifs qui seront approfondis dans la notice que l'auteur lui consacre dans le dernier volume de son livre, nous verrons toutefois que d'autres attributs plus positifs feront leur apparition.

Quatrième partie : Portrait d'al-Ḥağğāğ chez al-Balādurī

Dans la partie chronologique, nous avons pu mettre en évidence un certain nombre de traits caractérisant le gouverneur d'Iraq, en particulier sa tyrannie, son mépris pour la religion, sa lâcheté et quelques éléments sur sa généalogie. Nous nous proposons dans la présente partie d'étudier le personnage d'al-Ḥağğāğ dans ce qui peut être considéré comme un autre genre littéraire, situé entre l'histoire et l'*adab*. Il s'agit de sa notice biographique dans *Ansāb al-ašrāf*.

Quels sont donc les nouveaux éléments qui apparaissent dans ces deux notices ? Qu'est-ce qui les distingue l'une de l'autre ? Qu'est-ce qui caractérise la composition littéraire de chacune d'elles ? C'est à ces questions que nous tenterons d'apporter ici une réponse.

1. Structure de la notice

La notice d'al-Ḥağğāğ est mentionnée dans le dernier chapitre du dernier volume, consacré aux *ašrāf* de Ṭaqīf. Le chapitre commence par un rappel de leur premier ancêtre : Qays b. Munabbih, dit Ṭaqīf⁶⁴⁴. On descend progressivement dans les informations brèves jusqu'à Mua'ttib, dont le petit-fils est 'Urwa b. Mas'ūd⁶⁴⁵ qui « était leur seigneur à son époque. Le Prophète de Dieu – sur Lui la prière et la paix – l'a envoyé aux [gens de] Ṭaqīf, les invitant à entrer en islam, mais ils l'ont tué. Alors le Prophète a dit : Son cas est comme celui de l'homme de Yāsīn. C'est à son sujet qu'est descendu : “Ils disent encore : Que ce Coran n'est-il descendu sur un grand des deux cités ?”⁶⁴⁶ Il est le seigneur d'al-Ṭā'if et les deux cités sont la Mekke et al-Ṭā'if ». Trois lignes plus loin commence la notice d'al-Muğīra b. Šu'ba, neveu de 'Urwa b. Mas'ūd. L'auteur consacre à al-Muğīra et à sa descendance une dizaine de pages⁶⁴⁷.

Aussitôt après, vient la notice d'al-Ḥağğāğ⁶⁴⁸, la plus importante du chapitre, suivie par une courte notice d'al-Barā' b. Qabīša, puis de Yūsuf b. 'Umar. Les soixante-quinze pages dévolues à la

⁶⁴⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5715.

⁶⁴⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5717.

⁶⁴⁶ Coran, XLIII, 31.

⁶⁴⁷ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5717-5726.

⁶⁴⁸ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5726-5801.

biographie d'al-Ḥaḡḡāḡ se composent approximativement de 306 anecdotes, le plus souvent très brèves, allant d'une ligne à un paragraphe d'une demi-page. Les seuls récits longs, qui occupent une à trois pages, correspondent à al-Ḥasan al-Baṣrī et à ses rapports conflictuels avec al-Ḥaḡḡāḡ.

Voici le premier *ḥabar* donnant la généalogie complète d'al-Ḥaḡḡāḡ, en la faisant remonter jusqu'à Ṭaqīf :

ومنهم الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف.

وكان يوسف مع عبد الملك، وأبيه قبله، وانهم يوم الحنتف بن السجف بالريذة، وكان مبع حبيش بن دلجة، فقال الشاعر :

وَنَجَّى يُوسُفَ النَّقْفِيَّ رَكُضٌ دِرَاكٌ بَعْدَمَا سَقَطَ اللُّوَاءُ

وَلَوْ أَدْرَكْتَهُ لَقَضَيْتُ نَحْبًا بِهِ وَلِكُلِّ مَخْطَأَةٍ وَقَاءُ

وكان الحجاج ردفه يومئذ.

ومات يوسف والحجاج على المدينة، فنعاها على المنبر، وقال: إني أحمد الله أنه لم يدع مالا ولا كلاً.

وأم الحجاج، ومحمد، وزينب أختهما: الفارعة بنت همام بن عروة بن مسعود بن معتب⁶⁴⁹.

Parmi eux [les notables], il y a al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. Abī 'Aqīl b. Mas'ūd b. 'Āmir b. Mu'attib b. Mālik b. Ka'b b. Sa'd b. 'Awaf b. Ṭaqīf.

[Son père] Yūsuf était un allié de 'Abd al-Malik et de son père avant lui. Il prit la fuite lors de la bataille d'al-Ḥantaf b. al-Siḡf à al-Rabḍa, il était alors sous le commandement de Ḥubayš b. Dulḡa. Un poète a pu dire :

Yūsuf al-Ṭaqafī a été sauvé par une fuite rapide // Après que fut tombé l'étendard

Si on l'avait attrapé, on l'aurait tué // Mais toute erreur est une protection

Al-Ḥaḡḡāḡ était ce jour-là derrière lui sur la même monture.

Yūsuf est mort, alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ dirigeait Médine, il le pleura en chair et dit : Je remercie Dieu qu'il n'ait laissé ni argent ni pâturages.

La mère d'al-Ḥaḡḡāḡ, de Muḥammad et de leur sœur Zaynab est : al-Fāri'a, fille de Hammām b. 'Urwa b. Mas'ūd b. Mu'attib⁶⁵⁰.

Notons dès l'abord que, bien qu'elles semblent neutres, ces informations commencent déjà à installer le personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'une part, il est le descendant de la plus grande noblesse de Ṭaqīf. L'auteur rappelle que son arrière grand-père maternel et oncle éloigné de son père n'est autre

⁶⁴⁹ L'éditeur présente cette suite d'information comme faisant partie d'un seul et même *ḥabar*. Ce qui ne nous semble pas judicieux. C'est pourquoi nous les avons présentés comme des *ahbār* séparés, indiqués à chaque fois par un retour à la ligne.

⁶⁵⁰ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5726-5727.

que *'azīm al-qaryatayn* qui a eu le privilège insigne d'être mentionné dans le Coran. De l'autre, son père était un allié de longue date des Umayyades, mais qu'il était pauvre. En fin, sa mère s'est mariée deux fois, pour donner naissance à al-Ḥaḡḡāḡ et son frère d'un côté et à leur demi-sœur Zaynab, de l'autre.

Trois comptes-rendus anonymes récapitulent ses différentes fonctions, à commencer par la première où il est nommé lieutenant-gouverneur de Tabāla :

ولي أول مرة تبالة، فلما رآها، أبى أن يليها. فقيل في المثل: أهون من تبالة على الحجاج. ويقال: بل أقام يسيرا، فأذى أهلها، واستخف بهم. فقيل: أهون من أهل تبالة على الحجاج. والأول أثبت⁶⁵¹.

Il fut nommé une première fois lieutenant gouverneur de Tabāla. Mais quand il l'a vue, il refusa sa charge. D'où le dicton : Avoir moins de valeur que Tabāla pour al-Ḥaḡḡāḡ. Mais on raconte aussi qu'il y a résidé peu de temps, il y maltraita les habitants et les humilia. D'où le dicton : Etre de moindre valeur que les gens de Tabāla pour al-Ḥaḡḡāḡ. Mais la première information est la plus sûre⁶⁵².

Même en démentant la seconde information, l'image de la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ fait son apparition. On ne sait avec certitude si al-Ḥaḡḡāḡ a réellement occupé cette charge. Elle n'est pas mentionnée par al-Ṭabarī. Mais le fait qu'il ait refusé cette désignation peut indiquer qu'il disposait d'entrées auprès du calife, peut-être en relation avec la place de son père auprès de 'Abd al-Malik. Autrement il aurait pu être banni par la suite de toute fonction officielle, ou à tout le moins subir le courroux du calife.

Ses autres fonctions sont ensuite résumées : à commencer par sa charge de chef de police d'Abān b. Marwān, non signalée par al-Ṭabarī, puis son governorat au Ḥiḡāz et en Iraq, sous 'Abd al-Malik, et sous al-Walīd, et ce jusqu'à sa mort, survenue en 95 de l'Hégire à Wāsiṭ où il fut enterré. Pour le détail de ces informations, l'auteur renvoie aux chapitres précédents de son ouvrage :

وقد كتبنا خبره [...] فيما تقدم من كتابنا هذا⁶⁵³.

Nous en avons parlé précédemment dans ce livre.

La mort d'al-Ḥaḡḡāḡ est évoquée à plusieurs reprises dans le corps de la notice et est rappelée une dernière fois dans l'avant-dernière page, où sont cités ses fils et ses épouses⁶⁵⁴. La notice se termine par la mise à mort d'un certain nombre d'entre eux par les 'Abbasides.

حدثني هشام بن عمار، قال: قتل أصحابنا الهاشميون من ولد علي بن عبد الله عدة من أولاد الحجاج.

⁶⁵¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5727.

⁶⁵² Le dicton est cité dans de nombreuses sources, entre autres chez al-Maydānī, *Maḡma' al-Amīāl*, vol. II, p. 428.

⁶⁵³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5727.

⁶⁵⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5799.

Hišām b. ‘Ammār m’a dit : Nos amis hashimites parmi les fils de ‘Alī b. ‘Abdullāh ont tué plusieurs descendants d’al-Ḥaḡḡāḡ.

A partir de la troisième page, le ton est donné quant à la politique qu’al-Ḥaḡḡāḡ suivra en Iraq tout au long de son gouvernement.

وحدثني المدائني، عن مسلمة، وغيره، قال : لما قدم الحجاج العراق سأل عن سيرة زياد، فاجتنب محاسنها، وأخذ بمساوئها⁶⁵⁵.

Al-Madā’inī, citant Maslama et d’autres, m’a dit : Lorsqu’al-Ḥaḡḡāḡ arriva en Iraq, il s’enquit de la politique de Ziyād [b. Abīh] ; il en rejeta les bons côtés et adopta les mauvais.

La notice s’attachera donc à parler des *maḥāsīn* et *masāwi’*, des « qualités et défauts » d’al-Ḥaḡḡāḡ. Mais déjà on soupçonne que ses qualités seront bien inférieures par rapport à ses défauts, étant donné la formulation de l’anecdote. La comparaison avec l’ancien gouverneur de Mu‘āwiya en Iraq n’est pas fortuite. Ziyād lui aussi était connu pour sa sévérité extrême. Et l’on raconte qu’il voulait imiter le deuxième calife bien-guidé ‘Umar b. al-Ḥaṭṭab, mais qu’il n’avait pris de lui que les mauvais côtés. Les rapprochements entre les deux plus célèbres gouverneurs de la dynastie umayyade ne s’arrêtent pas à la violence : ils concernent également leur art rhétorique, mais aussi leur généalogie. Ziyād sera considéré en quelque sorte comme le repère par rapport auquel seront jugés tous ceux qui viendront par la suite.

Les quelques centaines d’anecdotes proposées par al-Balāḍurī seront donc des variations sur les faits et les dits d’al-Ḥaḡḡāḡ. L’auteur n’y suit pas d’ordre chronologique, très peu d’indications de dates sont données. Elles ne sont pas non plus classées par thèmes. La digression en constitue la colonne vertébrale, à partir d’un nom ou d’un thème, puis il passe à un autre sujet.

Ceci étant, nous avons pu dégager un certain nombre de thèmes dominants, entre autres : la tyrannie d’al-Ḥaḡḡāḡ, son rapport à la religion, ses rapports avec les califes umayyades, l’importance de la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ et ses conséquences prolongées en Iraq. Pour faciliter la lecture de la notice, nous avons regroupé les thèmes multiples qui y sont abordés. Il va sans dire que de nombreux récits, si ce n’est la majorité d’entre eux, renvoient à deux, voire à trois et même à plusieurs thèmes différents.

Nous avons également relevé que les anecdotes proviennent en premier lieu d’al-Madā’inī qui, semble-t-il, a composé un ouvrage sur al-Ḥaḡḡāḡ, intitulé *Kitāb aḥbār al-Ḥaḡḡāḡ wa-wafātih*⁶⁵⁶. Une autre partie des anecdotes est anonyme. Certaines ont déjà été rencontrées dans la partie chronologique, d’autres sont répétées trois, voire quatre fois.

⁶⁵⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

⁶⁵⁶ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-udabā’*, vol. 4, p. 1856.

La question de la religion occupe une place importante dans les multiples notices consacrées à al-Ḥaḡḡāḡ. Couplée à sa tyrannie, elle amène le lecteur à s'interroger s'il appartient encore ou non à la communauté des musulmans. Dépouillé ainsi de sa foi, il est alors loisible aux auteurs d'en édifier le portrait exemplaire de l'homme de pouvoir que tout calife ou gouverneur se doit de ne pas imiter.

2. Al-Ḥaḡḡāḡ et la religion

La cinquantaine de récits contenus dans la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ, et qui renvoient à son rapport à la religion, le dessinent le plus souvent comme un homme qui n'a aucun respect pour les rites religieux, en particulier la prière ; il méprise la personne du Prophète, dont il considère la légitimité inférieure à celle du calife ; il traite avec injustice les nouveaux convertis à l'islam et terrorise les hommes pieux. Ces anecdotes peuvent être divisées comme suit :

- celles qui rapportent ses actes physique et dont il est le protagoniste ;
- celles où il intervient par ses dires ;
- celles qui donnent des commentaires sur ses actes et ses propos.

Nous voudrions rappeler de nouveau qu'il est souvent impossible de ranger les anecdotes, même les plus brèves, sous une seule et unique rubrique. Comme nous le verrons ici même, le dédain avec lequel al-Ḥaḡḡāḡ est représenté pour ce qui touche à la religion est souvent couplé avec sa violence physique ou verbale envers ses administrés.

a- Al-Ḥaḡḡāḡ et la personne du Prophète

Nous commençons notre lecture du portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ par les propos qui lui sont attribués et qui le présentent comme un homme à la limite de la mécréance, puisqu'il s'en prend à la personne du Prophète de l'islam :

حدثني يوسف بن موسى القطان، عن جرير بن عبد الحميد الضبي، عن المغيرة، عن البريع بن خالد الضبي، قال: سمعت الحجاج، يقول على المنبر: أليفة أحدكم في أهله أكرم عليه أم رسوله في حاجته؟ فقلت: لله علي ألا أصلي خلفك أبدا. وإن رأيت قوماً يجاهدونك، لأجاهدك، فخرج في الجماجم فقتل⁶⁵⁷.

Yūsuf b. Mūsā al-Qaṭṭān m'a rapporté – d'après Ḡarīr b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ḍabbī, d'après al-Muḡīra, d'après al-Bazīḡ b. Ḥalīd al-Ḍabbī qui a dit : J'ai entendu al-Ḥaḡḡāḡ dire du haut de la chaire : Le quel est plus honorable, le fondé de pouvoir de l'un d'entre vous auprès des siens ou est-ce son messenger ? J'ai alors dit : Dieu m'est té-

⁶⁵⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5755.

moin que je n’accomplirai plus la prière derrière toi. Et si je vois des gens te combattre, je me joindrai à eux. Il participa à la bataille d’al-Ġamāġim [avec les rebelles] et y mourut.

Ce propos est d’autant plus violent qu’il est mis dans la bouche d’al-Ḥaġġāġ. Comme pour insister sur son contenu blasphématoire, al-Balāduṛī le répète deux autres fois dans la notice⁶⁵⁸. Dans l’une de ces occurrences, le protagoniste est Muṭarrif b. al-Muġīra. Or, s’il l’on se rappelle que lors du récit sur le conflit entre ce dernier et al-Ḥaġġāġ, ces paroles ont été répétées là aussi deux fois, et étaient présentées comme étant la cause de son soulèvement contre l’autorité du gouverneur d’Iraq⁶⁵⁹, cela signifie qu’elles ont été répétées cinq fois par ce dernier⁶⁶⁰.

Dans le cas de Muṭarrif b. al-Muġīra, la formulation d’al-Ḥaġġāġ est littérairement plus élaborée, même si elle aboutit aux mêmes conséquences :

‘Abdullāh b. Ṣāliḥ m’a rapporté qu’il a entendu dire Ḥamza al-Zayyāt, à propos d’al-Ḥaġġāġ : que celui-ci convoqua Muṭarrif b. al-Muġīra – qui était très pieux – et lui dit : Ô Muṭarrif, lequel est plus honorable, ton messenger ou ton fondé de pouvoir auprès des tiens ? – Mon fondé de pouvoir est plus honorable, répondit Muṭarrif. – Eh bien, ‘Abd al-Malik est le fondé de pouvoir de Dieu auprès de ses créatures. Il est donc plus honorable que Muḥammad et les autres prophètes. Le propos marqua profondément Muṭarrif, qui le reprocha à al-Ḥaġġāġ. Et il se dit : Par Dieu le combat contre toi est plus sacré que celui contre les Byzantins et il se rebella contre lui.

Dans la première anecdote, le protagoniste – al-Bazīġ b. Ḥālīd al-Ḍabbī – semble avoir compris l’allusion d’al-Ḥaġġāġ dès le premier coup. Dans la seconde, Muṭarrif – peut-être en raison de sa grande passion mystique – à qui est posée la même question, n’en saisit pas le sens implicite. Pour lui, elle était à prendre au pied de la lettre, c’est-à-dire, la gestion des choses ici-bas. L’ayant piégé ainsi, al-Ḥaġġāġ avait alors tout loisir de rendre explicite ce qui était caché dans son propos. La conclusion des deux anecdotes est similaire : les deux hommes, al-Bazīġ et Muṭarrif, décident de se rebeller contre lui. Le dernier considérant que le combat contre lui était plus sacré que celui contre les non-musulmans. En conséquence de quoi, il décrète qu’al-Ḥaġġāġ ne faisait plus partie de la communauté des musulmans. Reste toutefois le sort qui a été le leur : le premier est mort lors de la bataille d’al-Ġamāġim ; le second, lors de la révolte dont il avait pris la tête.

Dans une autre anecdote reproduite dans nombre d’autres livres⁶⁶¹, il est présenté comme ayant lui-même tenu des propos résolument opposés à la mansuétude du Prophète.

⁶⁵⁸ Voir aussi *Ansāb*, vol. 13, p. 5738 et p. 5753.

⁶⁵⁹ Voir plus haut le récit de cette révolte par al-Balāduṛī.

⁶⁶⁰ A quoi il faut ajouter une dernière occurrence rapportée dans le récit de la révolte d’Ibn al-Aṣ‘at, *Ansāb*, vol. 7. 3066.

⁶⁶¹ Voir plus bas chez al-Mas‘ūdī.

قالوا: وخطب الحجاج حين أراد الحج، فقال: أيها الناس، إني أريد الحج، وقد استخلفت عليكم ابني هذا، وأوصيته فيكم بخلاف وصية رسول الله بالأنصار. فإن رسول الله أوصى أن يقبل من محسنهم، ويتجاوز عن مسيئهم. ألا وإني أوصيته ألا يقبل من محسنكم، ولا يعفو عن مسيئكم. وإنكم ستقولون بعدي مقالة لا يمنعكم من إظهارها إلا مخافتني. تقولون: لا أحسن الله له الصحابة. ألا وإني قائل: لا أحسن الله عليكم الخلافة، ثم نزل⁶⁶².

On raconte qu'al-Ḥaǧǧāǧ tint ce discours, lorsqu'il voulut accomplir le pèlerinage : Ô gens, j'ai décidé d'accomplir le pèlerinage. Et je vous laisse sous l'autorité de mon fils que voici. Je lui ai fait en ce qui vous concerne une recommandation contraire à celle du Messenger de Dieu au sujet des *Anṣār*. Le Messenger de Dieu avait recommandé que l'on soit accueillant pour ceux d'entre eux qui agissent bien et indulgent envers ceux qui agissent mal. Mais moi, je lui ai recommandé de n'être ni accueillant pour ceux d'entre vous qui agissent bien ni indulgent pour ceux qui agissent mal. Après mon départ, vous tiendrez des propos que seule la peur [que je vous inspire] vous empêche de dévoiler. Vous direz : Fasse Dieu que sa compagnie soit funeste. Mais moi je vous répondrez : Fasse Dieu que cet intérim vous soit néfaste. Puis il descendit de la chaire.

Avant de commenter cette anecdote, nous donnons le hadith du Prophète auquel elle se réfère :

حدثنا إسماعيل بن أبان، قال: حدثنا ابن الغسيل، قال: حدثنا عكرمة، عن ابن عباس، رضي الله عنهما، قال: صعد النبي، صلى الله عليه وسلم، المنبر، وكان آخر مجلس جلسه، متعطفًا ملحفة على منكبيه، قد عصب رأسه بعصابة دسمة. فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إلي. فثابوا إليه. ثم قال: أما بعد، فإن هذا الحي من الأنصار يفلون، ويكثر الناس. فمن ولي شيئًا من أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، فاستطاع أن يضر فيه أحدا، أو ينفع فيه أحدا، فليقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم⁶⁶³.

Ismā'īl b. Abān nous rapporta – d'après Ibn al-Ġasīl, d'après 'Ikrima, d'après Ibn 'Abbās, que Dieu soit content de tous les deux – que : Le Prophète – sur Lui la prière et la paix – monta en chaire, et ce fut la dernière séance qu'il s'assit [parmi nous]. Il avait les épaules enveloppées d'un voile et la tête ceinte d'un turban gras. Il rendit grâce à Dieu, Le remercia, puis dit : Ô fidèles, approchez-vous ! Les gens l'entourèrent. Puis il ajouta : Cette tribu des *Ansār*, va diminuer, tandis qu'augmentera le nombre des fidèles. Quiconque en charge d'une autorité sur la communauté de Muḥammad – sur Lui la

⁶⁶² *Ansāb*, vol. 13, p. 5729.

⁶⁶³ *Al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, édition Mustafā Dīb al-Buḡā Dār Ibn Kaḥīr, Beyrouth 2002, p. 224.

prière et la paix –, et peut s'en servir à mauvais ou bon escient, qu'il soit accueillant pour ceux d'entre eux qui agissent bien et indulgent envers ceux qui agissent mal.

Ce hadith est d'une grande valeur symbolique dans les récits anciens. On peut en trouver de nombreuses variantes, avec des *isnād* différents. Ibn Sa'd y consacre lui aussi toute une section avec différentes versions⁶⁶⁴, tout comme al-Balāḍurī d'ailleurs⁶⁶⁵. Il évoque les derniers jours du Prophète, qui y est présenté de façon très simple, c'est ce que nous indique Sa tenue, en particulier Son turban. La recommandation qu'Il fait au sujet des Auxiliaires à valeur testamentaire, étant donné que ce fut là la dernière fois, nous dit la tradition, qu'Il s'est réuni avec les gens. Le privilège qu'il octroie aux Médinois, et dont il demande qu'il soit respecté par toute personne qui ait un quelconque pouvoir dans la communauté, est lié au fait qu'ils L'ont protégé après qu'il eut quitté la Mekke.

Mais l'exemplarité de ce hadith réside dans le fait qu'il est rappelé dans différentes circonstances, comme pour servir de rappel aux responsables politiques de la communauté musulmane. 'Umar b. al-Ḥāṭṭab le rappelle lui aussi alors qu'il agonise, après qu'il fut empoisonné⁶⁶⁶. Il est rappelé par Anas b. Mālik à Muṣ'ab b. al-Zubayr, alors gouverneur d'Iraq pour son frère, au moment où il voulut châtier un Médinois⁶⁶⁷.

Et bien entendu, il y a le cas qui nous intéresse, celui d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont le propos ne peut être qu'intolérable pour une oreille musulmane. Le Prophète de l'islam est en principe le modèle à suivre pour tout ce qui touche aussi bien à la vie ici-bas que pour ce qui relève de la stricte relation privée du croyant avec Dieu. Aucun dirigeant politique, quel que soit son degré de piété ou d'impiété, n'oserait se démarquer ouvertement du modèle prophétique. Or non seulement le gouverneur d'Iraq s'en démarque, mais il énonce *lui-même* qu'il a fait à son fils une recommandation contraire à celle du Prophète. Autrement dit qu'il rejette l'exemplarité prophétique.

Il y a un point important qui relève de la forme du récit : il concerne la façon dont al-Ḥaḡḡāḡ est supposé avoir parlé du Prophète. Il est de coutume, lorsque le Prophète est signalé dans une tradition de faire suivre Son évocation de l'expression de respect : *ṣallā Allah 'alayhi wa-sallam* « sur Lui la prière et la paix de Dieu ». Dans le hadith mentionné, le Prophète est désigné deux fois : une première par Ibn 'Abbās ; la deuxième, c'est Lui-même qui parle de la communauté des

⁶⁶⁴ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 2, pp. 220-222. La section est intitulée :

« ذكر ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه للأَنْصار، رحمهم الله. »

« Des propos du Prophète de Dieu, sur Lui la prière et la paix, lors de la maladie dont Il est mort, à l'intentions des *Ansār*, que Dieu les ait en Sa miséricorde ».

⁶⁶⁵ *Ansāb al-aṣrāf*, vol. 2, p. 721.

⁶⁶⁶ *Ansāb*, vol. 10, p. 4500.

⁶⁶⁷ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wal-l-nihāya*, Dār Haḡar, 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḡsin al-Turkī, Guizeh, 1998, vol. 12, p.150-151.

musulmans, en la nommant : *ummat Muḥammad*. Si dans le premier cas, il paraît normal que le nom du Prophète soit suivi de l'expression convenue, dans le second, il est peu probable que ce soit Lui-même qui l'ait prononcée ? C'est donc Ibn 'Abbās ou le narrateur qui l'a ajoutée par respect pour Sa personne. Dans le récit d'al-Ḥaḡḡāḡ, le Prophète est mentionné également à deux reprises, mais dans aucune d'elles la formule de respect n'est prononcée. Al-Ḥaḡḡāḡ se limitant à dire : *rasūl Allah*, le Prophète ou le Messager de Dieu. Il nous semble que le narrateur a sciemment occulté cette formule, pour rejeter la responsabilité de son absence sur al-Ḥaḡḡāḡ, tout comme cela s'est produit lorsqu'on parle de son entrée en Iraq, où selon certains il a commencé son discours sans remercier Dieu. Ce qui, comme nous l'avons vu, n'était pas sans rappeler le célèbre discours de Ziyād b. Abīh dit *al-ḥuṭba al-batrā'*, parce que ce dernier a lui aussi omis de prononcer les formules de remerciement dues à Dieu.

Le choix du hadith du Prophète est judicieux, dans la mesure où , parlant de sa volonté de faire le pèlerinage, et donc de partir au Ḥiḡāz, al-Ḥaḡḡāḡ évoque les Médinois et le traitement spécial que le Prophète conseille aux responsables politiques d'avoir pour eux. Le récit ne nous donne aucune indication temporelle, nous ne pouvons donc pas savoir à quelle date al-Ḥaḡḡāḡ est parti en pèlerinage. Son discours établit un parallèle entre les Iraquiens et les Médinois. Rappelons-nous le traitement humiliant qu'il infligea à ses derniers, et en particulier à certains compagnons du Prophète, lorsqu'il était gouverneur du Ḥiḡāz.

Rappelons-nous en outre le propos virulent qui est mis également dans la bouche d'al-Ḥaḡḡāḡ par al-Balāḡurī, lorsqu'il quitte Médine, en se gaussant des rites des Médinois quant à leur adoration de la tombe du Prophète.

Terminons cette lecture par une courte anecdote, placée par al-Balāḡurī directement après celle où al-Ḥaḡḡāḡ annonce sa volonté de partir en pèlerinage :

ولما حج أتاه الناس يمدحونه ويستميحونه، فاستسلف من التجار، وأعطاهم. فلما صاروا بالعراق
قضاهم.⁶⁶⁸

Lorsqu'il eut accompli le pèlerinage, les gens vinrent le louer et le . Pour les rétribuer, il emprunta [de l'argent] auprès des commerçants, qu'il remboursa quand ils retournèrent en Iraq.

Rien n'est dit en fait entre les deux anecdotes sur l'accomplissement des rites du cinquième pilier de l'islam, ni sur une quelconque dévotion d'al-Ḥaḡḡāḡ. L'auteur est intéressé par ce qui a été dit avant et ce qui a été fait après. Ce qui compte pour al-Ḥaḡḡāḡ c'est d'être loué et, pour augmenter sa renommée, il n'hésitera pas emprunter de l'argent, afin de montrer sa grande générosité.

⁶⁶⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5729.

b- Al-Ḥaḡḡāḡ et la prière

Plusieurs récits donnés par al-Balāḡurī présentent al-Ḥaḡḡāḡ comme quelqu'un qui ne respectait pas les horaires de la prière collective, en particulier la prière du vendredi.

حدثنا العمري، عن الهيثم، عن عوانة، عن مجالد، عن الشعبي: أن الحجاج أخر الجمعة حتى صلاها قبل غروب الشمس، ثم صلى العصر، ثم غابت الشمس، فصلى المغرب. فقال رجل: أخرت الصلاة عن وقتها، وخالفت محمدا صلى الله عليه وسلم في سنته. فأدخل عليه، فأمر به، فضربت عنقه. وعرض قوله على أهل المسجد، فلم يقل مثل قوله إلا رجل آخر، فضرب أيضا عنقه⁶⁶⁹.

Al-'Umarī m'a rapporté – d'après al-Hayṭam, d'après 'Awāna, d'Après Muḡālīd, d'après al-Ša'bī – qu'al-Ḥaḡḡāḡ a retardé la prière du Vendredi jusqu'à l'accomplir peu avant le coucher du soleil, puis il fit la prière du 'aṣr. Puis le soleil se coucha et il fit la prière du magrib. Un homme lui dit alors : tu as retardé la prière par rapport à l'heure qui lui est fixée et tu as contrevenu à la sunna de Muḡammad – sur Lui la prière et la paix. L'homme fut présenté devant al-Ḥaḡḡāḡ qui ordonna qu'on lui tranche le cou. Al-Ḥaḡḡāḡ exposa le propos de celui-ci devant ceux qui étaient dans la mosquée, mais personne ne les reprit à son compte. Sauf un seul autre homme auquel lui aussi on trancha le cou.

Comme nous le précisions plus haut, les anecdotes mêlent souvent plusieurs thèmes. Ici, en l'occurrence, au retard de la prière s'ajoute le châtement extrême qu'il inflige à celui qui ose lui rappeler ses obligations. Or la prière du vendredi doit être généralement accomplie à la mi-journée, avant la prière du zuhr. Ici elle est retardée jusqu'à peu avant le couchant. Ce qui a comme conséquence le retard des autres prières, en particulier celle du 'aṣr. En agissant de la sorte, al-Ḥaḡḡāḡ contrevient à la sunna du Prophète. Mais nul ne peut s'opposer à ses décisions. Le seul homme à avoir osé le lui rappeler l'apprendra à ses dépens, puisqu'il sera aussitôt mis à mort.

Mais al-Ḥaḡḡāḡ ne s'arrête pas là. Voulant tester son autorité auprès des hommes présents dans la mosquée, il leur donne la raison de son acte, en exposant de nouveau devant eux le propos de celui qui a été mis à mort. Même si la phrase du récit à une apparente factualité – Al-Ḥaḡḡāḡ exposa le propos de celui-ci devant ceux qui étaient dans la mosquée, mais personne ne les reprit à son compte –, par sa formulation elliptique même elle nous éclaire sur l'intention cachée d'al-Ḥaḡḡāḡ : voir si d'autres personnes oseraient défier son autorité. De toute l'assistance, un seul homme s'y risquera et le payera de sa vie. Nous ne pouvons pas ne pas relever ici l'attitude lâche du

⁶⁶⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5740.

transmetteur, al-Ša‘bī, dont la flagornerie est à plusieurs reprises mise en avant par al-Balādurī, comme pour l’opposer au courage d’al-Ḥasan al-Baṣrī, dont nous parlerons plus bas.

De nombreux autres témoignages sont des variations sur ce thème⁶⁷⁰. Ils nous présentent les fidèles pris entre deux feux : accomplir la prière collective, ce qui les oblige donc à la faire sous la direction d’al-Ḥaḡḡāḡ, et par conséquent en retard sur l’horaire exigé. Pour contourner un tel dilemme : certains désertèrent la mosquée, au point qu’on n’a compté que 90 personnes à la prière du vendredi au temps d’al-Ḥaḡḡāḡ⁶⁷¹. D’autres priaient chez eux avant de venir à la mosquée, où leur prière n’était plus qu’une simulation, comme l’ascète Ibn Ibn Wā’il⁶⁷². Voici par exemple ce qu’en pensait al-Ḥasan al-Baṣrī :

حدثنا عفان، ثنا المبارك بن فضالة، قال: كان الحجاج يأخذ الناس بالجمعة، ثم يقيم على رؤوس الفقهاء والقراء قوماً يمنعونهم من الصلاة، حتى يصلي. فكانوا يومئذ إيماءً. فقال الحسن: هي والله لهم تامة.⁶⁷³
‘Affān nous a raconté qu’al-Mubārak b. Fuḍāla a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ obligeait les gens à faire la prière du vendredi [en sa compagnie]. Il installait derrière les *faqih* et les *qurrā’* des gens qui les empêchaient de prier jusqu’à ce qu’ait décidé de le faire. Alors ils simulaient. Al-Ḥasan a dit : Par Dieu, leur prière est valide.

Il est certain que la révolte de Muṭarrif b. al-Muḡīra et celle d’Ibn al-Aš‘aṭ – dépeinte par al-Ṭabarī, ainsi que par al-Balādurī comme un soulèvement populaire – avaient des causes politiques. Il n’en demeure pas moins que les deux historiens leur donnent aussi des causes religieuses, que nous avons déjà détaillées. Dans la notice d’al-Ḥaḡḡāḡ, al-Balādurī insiste uniquement sur la dimension religieuse qu’a revêtue cette dernière. A en croire les nombreux récits cités en ce sens, la population iraquienne – non seulement par la voix de ses savants, mais aussi par celle des anonymes qui ont participé au soulèvement, apparaît inquiète pour danger qui guette la religion sous le pouvoir d’al-Ḥaḡḡāḡ. Leur cri de ralliement pendant la bataille était :

حدثني عافية بن شبيب، عن أبيه، عن شبيب بن شبة، قال: كانوا يقاتلون الحجاج، ويقولون: يا لثارات الصلاة.⁶⁷⁴

‘Afiyya b. Šabīb, citant son père, d’après Šabīb b. Šabba m’a dit : Ils combattaient al-Ḥaḡḡāḡ et disaient : Vengeance pour la prière ! Vengeance pour la prière !

D’autres sources présentent aussi ce danger qui guettait la religion avec l’arrivée d’al-Ḥaḡḡāḡ. C’est le cas d’*al-Tārīḥ al-kabīr* d’al-Buḥārī :

⁶⁷⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5756, p. 5798, p. 5789, p. 5790, p. 5792.

⁶⁷¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5755.

⁶⁷² *Ansāb*, vol. 13, p. 5748.

⁶⁷³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5789.

⁶⁷⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5765. Un autre récit tout aussi bref se trouve dans la même page.

بشير بن سلمان، مولى صفية بنت عبد الرحمن، [حدثني - 1] ابراهيم بن المنذر، قال: حدثنا معن بن عيسى، قال: حدثنا خارجة بن عبد الله بن زيد، عن حسين بن بشير بن سلمان، مولى صفية بنت عبد الرحمن عن أبيه، قال: قدم علينا الحجاج، حين قتل ابن الزبير، فضيع الصلاة. فخرجت مع محمد بن حسين - أو محمد بن علي -، حتى جئنا جابر بن عبد الله⁶⁷⁵.

c- Al-Ḥaḡḡāḡ est-il un bon musulman ?

A côté des dizaines d'anecdotes défavorables à al-Ḥaḡḡāḡ, seule une poignée d'autres le présentent en bon musulman, qui a voué sa vie au ḡihād⁶⁷⁶, interdit la consommation du vin⁶⁷⁷, construit des mosquées, dont une à Médine et une autre dans la ville de Wāsiṭ⁶⁷⁸, mais qui était surtout un grand lecteur du Coran :

وكان أبو عون يقول: إذا سمعت قراءة الحجاج علمت أنه طالما قرأ كتاب الله⁶⁷⁹.

Abū 'Awan disait : quand j'entendais la lecture d'al-Ḥaḡḡāḡ, je me rendais compte qu'il lisait continuellement le livre de Dieu.

Cependant, ces quelques appréciations positives sont atténuées par des remarques cinglantes sur sa foi véritable, émises par al-Ḥasan al-Baṣrī :

وقال الحسن: الحجاج يتلو القرآن تلاوة أزرقي، ويحكم حكم جبار⁶⁸⁰.

Al-Ḥasan a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ récite le Coran comme un Azraqite et juge comme un tyran.

وخطب الحجاج، فقال: إن الله أمرنا بطلب الآخرة، وكفانا مؤونة الدنيا. فليتنا كفيينا مؤونة الآخرة. فقال

الحسن: منية مؤمن خرجت من قلب منافق⁶⁸¹.

Al-Ḥaḡḡāḡ fit un discours et dit : Dieu nous a ordonné de travailler pour l'au-delà, et nous a dispensés des peines de ce monde-ci. Ah ! si nous avons été dispensés des peines de l'au-delà. Al-Ḥasan dit alors : Le souhait d'un croyant sorti du cœur d'un hypocrite.

C'est qu'al-Ḥaḡḡāḡ est dépeint comme un homme dont les paroles souvent d'une grande profondeur (et nous le verrons plus bas) sont en contradiction totale avec les actes. Sa lecture du Coran qui peut être louée en soi et même être comparée par sa puissance à celle d'un Kharijite est contrebalancée par ses jugements de tyran. La deuxième réflexion d'al-Ḥasan al-Baṣrī est encore plus vio-

⁶⁷⁵ Al-Buḡḡārī, *Al-Tārīḡ al-kabīr*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1986; vol. 2, p. 99.

⁶⁷⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5793.

⁶⁷⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5791.

⁶⁷⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5747.

⁶⁷⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5792.

⁶⁸⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5789.

⁶⁸¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5777.

lente, qui met en évidence le dédoublement de la personnalité d'al-Ḥaḡḡāḡ : si ce le propos est beau et profond – et c'est ce que pense al-Ḥasan – ce n'est en fin de compte que le propos d'un homme sournois. Al-Ḥaḡḡāḡ avait-il fait autre chose durant toute sa vie que de fournir des efforts pour s'emparer des biens de ce monde et surtout pour rechercher la puissance ? S'est-il donné des peines pour être rétribué dans l'au-delà ?

Dès lors la question de savoir si al-Ḥaḡḡāḡ appartient encore à la communauté des musulmans occupera longtemps aussi bien ses contemporains que les auteurs tardifs. Voici quelques exemples rapportés par al-Balāḡurī :

المدائني، عن جرير، عن الأجلح، قال: قلت للشعبي: أكان الحجاج مؤمناً؟ قال: مؤمناً بالطاغوت، كافرًا بالله⁶⁸².

Selon al-Madā'inī, citant Ḡarīr, al-Aḡlaḡ a dit : J'ai demandé à al-Ša'bī : Al-Ḥaḡḡāḡ était-il un croyant ? il m'a répondu : Croyant aux idoles, reniant Dieu.

En dépit de sa brièveté, ce *ḥabar* est très parlant : d'une part il montre que la question de la croyance d'al-Ḥaḡḡāḡ était déjà formulée par ses contemporains : de l'autre la réponse d'al-Ša'bī dans sa concision même rejette al-Ḥaḡḡāḡ dans le camp des impies. La formule d'al-Ša'bī fait allusion directement au verset suivant :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁶⁸³.

Pas de contrainte en religion ! La voie droite se distingue de l'erreur. Celui qui ne croit pas au *Tāḡūt*, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure. Dieu est Entendant et Omniscient.

Avant de commenter ce *ḥabar*, nous voudrions en présenter une deuxième version plus explicite, mais bien plus tardive, chez Ibn 'Asākir :

قال: وأنبأنا أحمد، وأنبأنا واصل، نبأنا عمار بن أبي مالك، عن أبيه، عن الأجلح، قال: اختلفت أنا وعمر بن قيس الماصر في الحجاج. فقلت أنا: الحجاج كافر. وقال عمر: الحجاج مؤمن ضال. قال: فأتينا الشعبي، فقلت: يا أبا عمرو، إني قلت: إن الحجاج كافر، وقال عمر: الحجاج مؤمن ضال. قال: فقال الشعبي: يا عمر، شمرت ثيابك، وحللت إزارك، وقلت: إن الحجاج مؤمن ضال. قال: فقال: وكيف يجتمع في رجل إيمان وضلال؟ الحجاج مؤمن بالجبت والطاغوت، كافر بالله العظيم، انتهى⁶⁸⁴.

Aḡmad nous a rapporté – d'après Wāṣil, d'après 'Ammār b. Abī Mālik, d'après son père – qu'al-Aḡlaḡ a dit : Nous nous sommes opposés, 'Umar b. Qays al-Māšir et moi au sujet d'al-Ḥaḡḡāḡ. J'ai dit qu'al-Ḥaḡḡāḡ était mécréant, alors que pour lui c'était un

⁶⁸² *Ansāb*, vol. 13, p. 5790.

⁶⁸³ *Coran*, II, 256.

⁶⁸⁴ *Ibn 'Asākir, Tārīḡ Dimašq*, vol. 12, p. 187.

croyant égaré. Nous sommes allés voir al-Ša'bī, et je lui ai dit : Ô Abū 'Amr, j'ai dit qu'al-Ḥağğāğ était un mécréant, mais 'Umar a dit que c'était un croyant égaré. Alors al-Ša'bī a rétorqué : Alors comme ça, 'Umar, tu as retroussé tes manches tu t'es débarrassé de ton voile et tu as annoncé qu'al-Ḥağğāğ était un croyant égaré ! Puis il ajouta : Comment peuvent se réunir en un homme croyance et égarement ? Al-Ḥağğāğ croyait au et au *Tāgūt*, reniait Dieu Tout-puissant.

La version d'Ibn 'Asākir est vraisemblablement une réécriture de celle d'al-Balādurī, bien que chacun d'elles présente un *isnād* différent. Mais alors que le second est laconique, allusif, le second est plus détaillé, voire plus didactique, en contextualisant le propos d'al-Ša'bī. Al-Ağlah est un savant, connu surtout pour être l'un des élèves et transmetteurs d'al-Ša'bī, considéré comme shiite⁶⁸⁵. Dans le récit d'al-Balādurī, sa question a toute les apparences de celles qu'on trouve souvent dans la littérature ancienne, et en particulier religieuse, de celle d'un élève s'adressant à son maître pour avoir un éclaircissement sur un sujet qu'il n'est pas parvenu à trancher tout seul, alors qu'il s'agit en fait d'une question rhétorique, puisqu'elle appelle la réponse savamment construite d'al-Ša'bī, qui élabore sur l'attribut mu'min^{an} à l'accusatif.

Le récit d'Ibn 'Asākir fait intervenir un troisième personnage : 'Umar b. Qays al-Māšir, savant et transmetteur de la même époque⁶⁸⁶. Nous avons un débat avec deux points de vue opposés : d'un côté, al-Ağlah qui ne doute plus du sort d'al-Ḥağğāğ et le classe parmi les mécréants ; de l'autre, 'Umar b. Qays, qui le considère comme un musulman égaré dans l'erreur et qui est susceptible d'être pardonné par Dieu pour ses actes répréhensibles. La question ne préoccupe plus une seule, mais deux personnes. Et ce sont là ses deux seules alternatives. La troisième possibilité – à savoir qu'al-Ḥağğāğ soit un bon musulman – n'est plus évoquée.

La forme de la réponse d'al-Sha'bi est tout aussi intéressante. Alors que dans le récit d'al-Balādurī elle apparaît comme une réponse bienveillante d'un maître à la question de son élève, puisqu'elle élabore à partir d'elle, chez Ibn 'Asākir, le ton n'est plus à la bienveillance. Avant d'énoncer son verdict, al-Sha'bi s'en prend violemment à 'Umar b. Qays et s'étonne qu'il vienne défendre aussi fermement al-Ḥağğāğ – « tu as retroussé tes manches et tu t'es débarrassé de ton voile ! » C'est peut-être aussi pour cela que le récit fait appel à un autre verset du Coran qui rappelle le premier : Ğa

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ
الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ Sur al-Ağlah b. 'Abdullāh b. Ḥuğayya, voir Ğāmal al-dīn al-Mizzī, *Tahqīb al-kamāl fī Asmā' al-riğāl*, édition Baššār 'Awwād Ma'rūf, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1996, vol. 2, pp. 275-280.

⁶⁸⁶ Sur 'Umar b. Qays al-Māšir, voir al-Mizzī *Tahqīb al-kamāl fī Asmā' al-riğāl*, vol. 21, pp. 484-485.

⁶⁸⁷ Coran, IV, 51.

N'en vois-tu pas qui, ayant reçu une part de l'Écriture, croient au Malin et à l'idole, et disent des dénégateurs : « Ceux-ci reçoivent meilleure guidance que les croyants » ?

Dans ce verset, il est question de ceux qui ont « reçu une part de l'Écriture ». Bien entendu, le texte fait référence aux gens du Livre, mais on ne peut pas ne pas y voir une pique d'al-Sha'bi contre 'Umar b. Qays, désapprouvant son point de vue, alors qu'il est un savant. Comment ose-t-il faire une telle confusion, et mêler ensemble foi et égarement ? Pour al-Sha'bi, tout comme pour al-Ağlah, le jugement est sans appel : al-Ḥağğāğ est un mécréant. Plutôt que de croire en Dieu et de « saisir l'anse la plus solide et sans fêlure », il a avait d'autres divinités. Les idoles – *Tāğūt* et *Ġibt* –, qu'il adorait sont aussi bien le Démon que les califes umayyades qu'il considérait comme supérieurs au Prophète de l'islam.

Quant au mot *Tāğūt*, cité sept fois dans le Coran, al-Ṭabarī s'y arrête longuement dans son *Commentaire*, lors de sa première apparition, qui correspond au premier verset que nous avons cité. Après avoir mentionné les différentes explications de ce mot données par différents commentateurs⁶⁸⁸ – *al-Šaytān*⁶⁸⁹, « Satan », *al-sāhir*⁶⁹⁰ « le sorcier », *al-kāhin*⁶⁹¹ « le prêtre » –, il présente la sienne :

والصواب عندي من القول في الطاغوت أنه كل ذي طغيان على الله، فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، إنساناً كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً، أو كائناً ما كان من شيء⁶⁹².

Ce qui est selon moi judicieux de dire à propos du *Tāğūt* est qu'il s'agit de tout être qui [veut] évincer Dieu, de sorte qu'il est adoré hors de Lui, que ce soit par coercition de sa part pour celui qu'il a [forcé] d'adorer, ou par soumission pour lui de la part de celui qui l'a adoré, que cet être adoré soit un homme, un satan, une idole, une statue, ou quelque être que ce soit.

Ce sont donc ces deux acceptions du mot *Tāğūt* qui s'appliqueront dès lors à al-Ḥağğāğ : adorer d'autres divinités que Dieu, et exercer sa tyrannie sur les autres pour qu'ils les adorent comme lui. D'où présence dans la majorité des anecdotes qui traitent de lui de la dimension religieuse mêlée à la dimension politique.

Pour ce qui est de sa mécréance, rappelons toutefois que d'autres savants se sont montrés plus « cléments », ou moins catégorique, y compris al-Ḥasan al-Baṣrī⁶⁹³ :

⁶⁸⁸ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, édition 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hağr, Guizeh, 2001. vol. 4. pp. 557-558. Le verset est entièrement commenté entre les pages 546 et 562.

⁶⁸⁹ *Ġāmi' al-bayān*, pp. 555-557.

⁶⁹⁰ *Ġāmi' al-bayān*, p. 557.

⁶⁹¹ *Ġāmi' al-bayān*, p. 557-558.

⁶⁹² *Ġāmi' al-bayān*, p. 558.

⁶⁹³ Pour d'autres exemples, voir, Abū Wā'il, *Ansāb*, vol. 13, p. 5756 et p. 5761.

وقيل للحسن: إن الحجاج قال عند الموت: ألهم إن هؤلاء يزعمون أنك لا تغفر لي، فاغفر لي. قال: أو قالها؟ قالوا: نعم. قال: عسى⁶⁹⁴.

On rapporta à al-Ḥasan qu'al-Ḥaġġāġ a dit lorsqu'il était sur le point de mourir : Seigneur, les gens prétendent que Tu ne me pardonneras pas. Alors pardonne-moi. – L'ast-il dit ?, demanda al-Ḥasan. – Oui, lui répondit-on. – Peut-être [lui pardonnera-t-Il], dit-il.

3. La tyrannie d'al-Ḥaġġāġ

S'il y a un autre thème qui, avec le mépris de la religion, semble pour al-Balāḍurī consubstantiel à la personne d'al-Ḥaġġāġ, c'est bien celui de la tyrannie. Juste après nous avoir donné sa généalogie, il mentionne sa première nomination importante à Tabāla, dont il nous dit qu'il l'a quittée peu de temps après, en proposant deux versions pour ce départ⁶⁹⁵. Selon la première, il aurait trouvé que la localité était indigne de lui ; selon la seconde, c'est parce qu'il en aurait maltraité et méprisé les habitants. Bien qu'al-Balāḍurī trouve cette dernière version peu crédible, il la rapporte, comme pour en faire un signe distinctif de toute la carrière ultérieure de gouverneur d'al-Ḥaġġāġ, dont il nous donnera les différentes facettes dans la suite de la notice. Notons que chacune des deux versions est accompagnée d'un dicton : « plus méprisable que Tabāla pour al-Ḥaġġāġ », ou « plus méprisable que les habitants de Tabāla pour al-Ḥaġġāġ »⁶⁹⁶.

Dans la partie chronologique, nous avons relevé plusieurs exemples de la violence érigée comme politique par al-Ḥaġġāġ, avec la bénédiction des califes umayyades. Nous n'y reviendrons pas. Notre objectif étant de voir comment al-Balāḍurī donne à lire ce trait de caractère du gouverneur d'Iraq, en premier lieu dans la notice qu'il lui consacre, nous seront amenés, toutefois, à faire appel à d'autres extraits qui y font écho, en particulier dans les chapitres consacrés à 'Abd al-Malik et à son fils al-Walīd.

Après le résumé de l'ensemble de la carrière d'al-Ḥaġġāġ, proposé dans la même page de la notice, al-Balāḍurī nous donne un récit qui peut être considéré comme l'inauguration de tous les faits et gestes du futur gouverneur :

وحدثني المدائني، عن مسلمة وغيره، قال: لما قدم الحجاج العراق سأل عن سيرة زياد، فاجتنب محاسنها، وأخذ بمساوئها⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5789.

⁶⁹⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5727.

⁶⁹⁶ Le dicton se trouve dans *Maġma' al-amṭāl* d'al-Maydānī, comme nous l'avons signalé plus haut.

⁶⁹⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

Selon al-Madā'inī, d'après Maslama et d'autres : Lorsqu'il arriva en Iraq, al-Ḥaḡḡāḡ demanda à connaître la ligne de conduite de Ziyād. Il évita en évita les bons côtés et en suivit les mauvais.

Le ton est dès lors donné, quant aux méthodes d'al-Ḥaḡḡāḡ. La comparaison avec Ziyād b. Abīh qui, lui aussi, a gouverné l'Iraq d'une main de fer pour Mu'āwiya b. Abī Sufyān doit être rattachée à un autre exemple, plus ancien, celui du deuxième calife bien-guidé 'Umar b. al-Ḥāṭṭab, connu pour sa sévérité mais aussi pour son équité⁶⁹⁸. Ce ne sont donc pas uniquement des questions de rhétorique – voir la proximité du discours d'entrée d'al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq avec la *ḥutba al-batrā'* – qui unissent les deux gouverneurs umayyades, mais aussi une méthode de gouvernement fondée, entre autres sur la terreur, l'humiliation et l'arbitraire.

Mais, alors que l'anecdote nous dit que la politique de Ziyād avait de bons côtés et des mauvais, elle insiste sur le fait qu'al-Ḥaḡḡāḡ a rejeté sciemment les premiers pour ne garder que les seconds, qu'il adoptera tout au long de sa longue carrière d'homme fort de l'Iraq. Nombre de récits reviennent en effet sur la comparaison entre ces deux personnages clés de la réussite du premier califat de l'islam, pour mettre en avant la supériorité de Ziyād sur al-Ḥaḡḡāḡ. Nous en citons un seul, présent, non pas dans la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais dans celle d'al-Walīd :

المدائني: أن الوليد قال لعبياد بن زياد: أين كان زياد من الحجاج؟ فقال: إن الحجاج لمقدام. قال: أين تدبيره من تدبيره. قال: قدم زياد العراق على راحلته، فضبطه بمداراة، ورفق، وحسن سياسة. وقدم الحجاج، فكسر الخراج، وأفسد قلوب الناس، ولم يضبطهم بأهل الشام وأهل العراق. ولو رام منهم ما رام زياد، لم يفجأك شيء دون قدومه عليك يوجف على قعوده⁶⁹⁹.

Selon al-Madā'inī : Al-Walīd demanda à 'Abbād b. Ziyād : Comment était Ziyād comparé à al-Ḥaḡḡāḡ ? – Al-Ḥaḡḡāḡ est violent, répondit 'Abbād. – Et sa gestion comparée à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ ? – Ziyād est arrivé sur sa monture en Iraq, et l'a maîtrisé avec diplomatie, douceur et une politique intelligente. Alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ, quand il y est arrivé, il a ruiné l'impôt et retourné les cœurs des gens. Il n'est parvenu à les gérer ni avec les soldats syriens ni avec les iraqiens. Or, s'il avait cherché auprès d'eux ce qu'avait cherché Ziyād, tu n'aurais pas été surpris de le voir venir se réfugier auprès de toi.

Relevons dès l'abord que le *ḥabar* qui prend ici la défense de Ziyād b. Abīh contre al-Ḥaḡḡāḡ le fait par l'intermédiaire de son fils 'Abbād. Il est à noter, par ailleurs, que si Ziyād a utilisé la violence envers les Iraquiens, il a su également user de diplomatie, alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ n'a usé tout au long de sa carrière que de la violence. Les nombreux discours qu'il a déclamés face aux Iraquiens ne sont que menaces et effroi. Pas une seule fois, nous n'avons pu trouver une *ḥutba* où il s'adresse

⁶⁹⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 2985.

⁶⁹⁹ *Ansāb*, vol. 8, p. 3262.

à eux avec bienveillance. Quant à ses actions, nous avons vu dans la partie chronologique que certaines révoltes, pour ne pas dire toutes, auraient pu être évitées, s'il avait agi justement avec la diplomatie dont a su user Ziyād.

La notice d'al-Ḥaḡḡāḡ sera alors une suite ininterrompue de meurtres, d'humiliations, d'emprisonnements, d'arbitraire, de défiance. C'est le thème qui occupe le plus de place avec 103 anecdotes, auxquelles il faut en ajouter 46 autres issues de la notice de 'Abd al-Malik. Rappelons encore que l'une des difficultés qui se pose dans l'étude thématique de notre personnage réside dans le fait que de nombreux récits renvoient en même temps à plusieurs traits de son caractère ou de son parcours politique. Ainsi en est-il de la révolte iraquienne qui constitue, selon le récit d'al-Balāḡurī, un moment clé dans la notice. C'est pourquoi nous avons pris le parti de lui consacrer une section indépendante et de ne l'évoquer qu'incidemment ici.

Il serait fastidieux de citer ici les dizaines d'exemples relatant les exactions d'al-Ḥaḡḡāḡ. Peut-être qu'al-Balāḡurī, en en donnant à lire cette quantité impressionnante, ne cherchait-il rien d'autre qu'à montrer que la carrière du gouverneur d'Iraq a été une succession interminable de peines et d'effroi pour la population, qui n'avait alors d'autre choix que de se soulever contre son autoritarisme.

Or ces exemples peuvent être à leur tour classés par thèmes : ils rapportent les mises à mort qu'il a ordonnées, la souffrance extrême des prisonniers, la torture, les menaces, la violence, la vengeance, l'arbitraire, la terreur qu'il inspire, la toute-puissance. Bien entendu, ces distinctions sont souvent approximatives, dans la mesure où les anecdotes ne se limitent pas à un seul thème : l'arbitraire est souvent lié à la peur ; la prison à la torture ; la menace à l'humiliation, etc.

En outre, les récits oscillent dans leur forme entre deux modèles : d'une part, les longues listes macabres qui donnent à lire les noms des victimes ; de l'autre, des narrations plus détaillées sur l'art de la torture chez al-Ḥaḡḡāḡ et sur la manière dont il se délecte. Nous nous limiterons donc à quelques exemples qui nous ont semblé les plus significatifs de la représentation qu'en fait al-Balāḡurī.

a. Les mises à mort

Les mises à mort apparaissent comme le châtement préféré d'al-Ḥaḡḡāḡ. Nous en avons dénombré cinquante-neuf dans la notice. Le plus souvent, les narrateurs ne disent pas qu'al-Ḥaḡḡāḡ a donné l'ordre de tuer, mais qu'*il* a tué directement. Ces exécutions constituaient en général la punition des insurgés iraqiens après la bataille d'al-Ġamāḡim, mais elles pouvaient également prendre d'autres formes : être liées à la vengeance, pour punir un homme qui a longuement prié⁷⁰⁰, ou qui déclamé un

⁷⁰⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

vers satirique contre lui⁷⁰¹, ou sans raison apparente⁷⁰². Voici comment lui-même en motive l'ampleur :

المدائني قال: وفد الحجاج إلى عبد الملك، فدخل عليه، وعنده خالد بن يزيد بن معاوية. فقال له: يا حجاج، إلى كم يكون هذا القتل؟ إلى كم يكون هذا البسط؟ فقال الحجاج: إلى أن لا يبقى في العراق رجل يزعم أن أباك يشرب الخمر⁷⁰³.

Selon al-Madā'inī, al-Ḥaġġāġ se rendit auprès de 'Abd al-Malik et trouva chez lui Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya qui lui dit : Ô Ḥaġġāġ, jusqu'à quand ces exécutions ? Jusqu'à quand ces excès ? – Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus en Iraq un seul homme qui prétende que ton père était un ivrogne.

Est-ce vraiment pour défendre la réputation des Umayyades qu'al-Ḥaġġāġ exécute autant de personnes ? C'est du moins ce qu'il prétend face à l'accusation de Ḥālid, le fils du deuxième calife umayyade Yazīd b. Mu'āwiya. 'Abd al-Malik, qui assiste à leur échange, ne fait pas le moindre commentaire. Au-delà de la réputation d'ivrogne de Yazīd, c'est plutôt de la légitimité religieuse des Umayyades qu'il s'agit. Car, tout comme Yazīd avait bombardé la Ka'ba, en 64 de l'Hégire, al-Ḥaġġāġ la bombardra moins d'une décennie plus tard, avec la bénédiction de 'Abd al-Malik. Or ce dernier, que l'on surnommait « la colombe de la mosquée en raison de sa piété »⁷⁰⁴, lorsqu'il apprit que Yazīd envoya l'armée contre 'Abdullāh b. al-Zubayr, aurait déclaré en signe de désapprobation : « Ah ! si le ciel pouvait tomber sur la terre. »⁷⁰⁵ Al-Madā'inī, qui rapporta ce propos, ajoute : « Plus tard, il commettra le même péché en envoyant al-Ḥaġġāġ tuer [Ibn al-Zubayr] à la Mekke et bombarder l'enceinte [de la Ka'ba]. » D'autre part, la défense de la réputation de Yazīd, comme l'avance al-Ḥaġġāġ, aurait nécessité l'exécution d'un grand nombre de musulmans, étant donné l'ivrognerie notoire du deuxième calife umayyade. Ceci étant, c'est la seule fois qu'al-Balāḍurī nous montre al-Ḥaġġāġ justifiant les mises à mort à grande échelle. Ailleurs, il le présente s'enorgueillissant d'avoir assassiné les 'Abdullāh les plus célèbres parmi les musulmans :

فقتل الحجاج عبد الله بن حكيم المجاشعي، وقال: أنا قاتل العبادلة: عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن مطيع، وعبد الله بن صفوان، وعبد الله بن الجارود، وعبد الله بن حكيم، وعبد الله بن أنس، وكان قتل في المعركة⁷⁰⁶.

⁷⁰¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3109.

⁷⁰² *Ansāb*, vol. 13, p. 5798.

⁷⁰³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

⁷⁰⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 2927.

⁷⁰⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 2927.

⁷⁰⁶ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5741-5742.

Al-Ḥaḡḡāḡ exécuta ‘Abdullāh b. Ḥukaym al-Muḡāšī‘ī et dit : Je suis celui qui as tué les ‘Abdullāh : ‘Abdullāh b. al-Zubayr, ‘Abdullāh b. Ṣafwān, ‘Abdullāh b. al-Ġārūd, ‘Abdullāh b. Ḥukaym, ‘Abdullāh b. Anas, ce dernier étant mort à la bataille.

De ces cinq hommes se prénommant ‘Abdullāh, nous avons déjà rencontré Ibn al-Zubayr, Ibn al-Ġārūd et le fils d’Anas qui a participé à la première rébellion iraquienne et qui est mort dans la bataille. Quant à Ibn Ḥukaym al-Muḡāšī‘ī et Ibn Ṣafwān, c’étaient des lieutenants d’Ibn al-Zubayr. Ce qui est à noter ici c’est la formulation d’al-Ḥaḡḡāḡ qui se vante de leur assassinat. Ce qui nous renvoie au plaisir qu’il éprouvait par de telles actions. A aucun moment, il n’apparaît regretter ce qu’il fait, ni même chercher de justification. Notons toutefois qu’al-Balāḡurī ne lui laisse pas le mérite de la mise à mort du dernier d’entre eux : ‘Abdullāh, fils d’Anas b. Malik, le compagnon du Prophète. Par contre al-Ḥaḡḡāḡ ne s’attribue pas la mort d’un autre grand homme de la communauté : ‘Abdullāh, fils du deuxième calife de l’islam, ‘Umar b. al-Ḥāṭṭab, dont un *ḥabar* non mentionné dans la notice d’al-Ḥaḡḡāḡ, mais dans celle d’Ibn ‘Umar, imputent la mort à al-Ḥaḡḡāḡ⁷⁰⁷.

Al-Balāḡurī va plus loin encore : alors que dans la notice du poète Ġarīr, il nous laisse entendre que ce dernier n’a rencontré al-Ḥaḡḡāḡ qu’une fois la rébellion iraquienne terminée – information qui concorde avec celles rapportées par d’autres auteurs, tels Ibn Qutayba ou Ibn Ḥabīb – voilà ce qu’il rapporte dans la notice :

حدثني الحرمازي عن مشايخهم قال: أتى الحجاج بعاص وهو يتغدى فقال له: أما سمعت قول جرير:

إذا ظفرت يدها بحبل عاص رأى العاصي من الأجل اقتربا

اضربا عنقه.⁷⁰⁸

Al-Ḥirmāzī m’a rapporté d’après ses maîtres : Alors qu’al-Ḥaḡḡāḡ était en train de déjeuner, on lui présenta un déserteur auquel il dit : N’as-tu pas entendu Ġarīr N’as-tu pas entendu Ġarīr déclamer ?

Quand ses mains s’emparent de la corde d’un déserteur //Le déserteur voit s’approcher son terme.

Tranchez-lui la gorge.

Al-Balāḡurī avait déjà rapporté ce *ḥabar* dans le chapitre sur la révolte d’Ibn al-Ġārūd. Au-delà de l’anachronisme de ce vers que nous avons déjà relevé⁷⁰⁹, ce qui nous importe c’est qu’al-Balāḡurī présente encore une fois al-Ḥaḡḡāḡ en train de se vanter d’être prompt à exécuter les hommes. En outre, au milieu des nombreux *aḥbār* consacrés aux exécutions des captifs de la révolte

⁷⁰⁷ *Ansāb*, vol. 10, 4531.

⁷⁰⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5769.

⁷⁰⁹ Voir plus haut, le chapitre sur la révolte d’Ibn al-Ġārūd.

iraquienne, al-Balāḍūrī insère également des listes de rebelles morts pendant la bataille, comme pour en imputer la responsabilité à al-Ḥaḡḡāḡ. Nous verrons aussi dans les paragraphes suivants que les morts peuvent être la conséquence de l'arbitraire, de la torture ou de l'incarcération.

b. La torture

La torture est l'un des traits mis en avant par les auteurs pour souligner la manière avec laquelle al-Ḥaḡḡāḡ non seulement faisait montre de sa toute-puissance, mais semblait y prendre beaucoup de plaisir. Nous en avons déjà vu dans la partie chronologique un exemple édifiant avec la mise à mort de Sa'īd b. Ḡubayr⁷¹⁰. Dans la notice, al-Balāḍūrī rapporte de nombreux récits sur les châtiments corporels extrêmes infligés à ceux qu'al-Ḥaḡḡāḡ considérait comme ses opposants, parmi lesquels il y a la flagellation⁷¹¹, la crucifixion⁷¹², les membres et la langue coupés⁷¹³, etc. Nous voudrions nous arrêter ici sur l'exécution de Ḥuṭayṭ al-Ḥarāmī al-Zayyāt :

قالوا: وأتى الحجاج بحطيط الحرامي الزييات، وحرام بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم. فسأل الحجاج حطيطاً عن أبي بكر، فقال خيراً، ثم عن عمر، فقال خيراً. ثم سأله عن عثمان، فقال: لم أولد إذ ذاك. قال الحجاج: يا ابن اللخناء، أولدت زمان أبي بكر وعمر، ولم تولد زمان عثمان؟ فقال: يا ابن اللخناء، لا تعجل علي، إن الناس أجمعوا على أبي بكر وعمر، واختلفوا في عثمان. فوسعني أن أكله إلى الله. قال: أما والله لألحقنك بالنار. قال: أما ترضى أن تكون مالكا في الدنيا، حتى تكون مالكا في الآخرة؟ فقال الحجاج: علي بصاحب العذاب. فدفعه إليه، وقال: أسمعني اليوم صوته. قال: نعم. فقال حطيط: كذب. فجعل يعذبه، حتى وضع الدهق على ساقيه، وكان ثقيلاً، فكسر إحدى ساقيه، وقال: أنا فلان. فقال حطيط: لعنك الله، تتكنى علي، لئن كسرت ساقِي. فجعل يعذبه، وهو ساكت لا يتكلم. فأخبر الحجاج بأمره. فدعا به. فحمل، حتى وضع بين يديه. فقال له الحجاج: أقرأ من القرآن شيئاً؟ فقال حطيط: بل أنت تقرأ، فقرأ الحجاج: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ، حتى بلغ: وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسْتِيراً. فقال حطيط: وأنت تقتلهم.

قال: فبينما هو يحاوره، إذ وقع ذباب على بعض جراحاته، فقال: حس. فقال الحجاج: يا ابن اللخناء، أتجزع من ذباب، ولا تجزع من العذاب؟ قال: يا ابن اللخناء، إني عاهدت الله عليك، ولم أعاهده على الذباب. عاهدت الله لأجاهدك بيدي ولساني وقلبي. فأما يدي، فما أجد عليك أعواناً. وأما لساني، فقد تسمع. وأما

⁷¹⁰ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3087-3098.

⁷¹¹ Le savant Ibn Abī Laylā, *Ansāb*, vol. 7, p. 3107.

⁷¹² Un *dihqān* qui aurait dilapidé l'impôt, *Ansāb*, vol. 13, p. 5792-5793 ; l'ascète Māhān al-Ḥanafī, vol. 7, p. 3106 et pp. 3112-3113, Fayrūz Ḥuṣayn, un très riche seigneur non arabe qui avait rejoint la révolte iraquienne, vol. 7, p. 3113.

⁷¹³ Nāfi' l'un des secrétaires d'al-Ḥaḡḡāḡ, parce qu'il se serait marié avec une femme contre la volonté d'al-Ḥaḡḡāḡ, *Ansāb* vol. 7, 3119-3120.

قلبي، فالله أعلم بما فيه. فقال الحجاج: علي بمسال الحديد. فجعلت تدخل فيما بين الظفر واللحم، وهو ساكت. فقال بعض جلساء الحجاج: ما أصبره. فقال حطيط: أو ما علمت أن الله عز وجل يفرغ الصبر إفرًا. فأمر به، فأدرج في عباء وضرب بالخشب حتى قتل⁷¹⁴.

On raconte qu'on présenta à al-Ḥaḡḡāḡ Ḥuṭayṭ al-Ḥarāmī, le marchand d'huile – Ḥarām étant le fils de Ka'b b. Zayd Manāt b. Tamīm. Al-Ḥaḡḡāḡ l'interrogea sur Abū Bakr, il répondit en bien, puis sur 'Umar, il répondit également en bien. Puis il l'interrogea sur 'Uṭmān, alors il lui dit : Je n'étais pas né à son époque. – Ô fils de la , lui dit al-Ḥaḡḡāḡ, tu étais né à l'époque d'Abū Bakr et de 'Umar, mais pas à celle de 'Uṭmān ? – Tout doux, ô fils de lakhna'. Les gens étaient unanimes pour Abū Bakr et 'Umar, mais pas pour 'Uṭmān. Je n'ai donc pu qu'en référer à Dieu. – Par Dieu, je t'enverrai en enfer. – Cela ne te suffit-il pas d'être le seigneur de ce monde, pour vouloir être également celui de l'au-delà ? – Faites venir le bourreau ! Celui-ci arriva, et al-Ḥaḡḡāḡ le lui confia en lui disant : Fais-moi entendre sa voix ! – Entendu, répondit le bourreau. – Il sera déçu, rétorqua Ḥuṭayṭ. Le bourreau se mit à le torturer, puis il lui appliqua le *dahaq*⁷¹⁵ sur les jambes et il était si lourd, qu'il lui brisa une, et dit : Je suis Untel ! – Dieu te maudisse, lui dit Ḥuṭayṭ. Tu te vantes avec ton nom, jusqu'à ce que tu m'aies broyé la jambe ! Le bourreau continua à le torturer, mais il restait silencieux, sans émettre le moindre son. Alors le bourreau en informa al-Ḥaḡḡāḡ, qui ordonna qu'on le ramène. On le porta jusqu'à devant lui. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Veux-tu lire un extrait du Coran ? – Non, vas-y lis toi-même. Al-Ḥaḡḡāḡ lut : « L'homme n'a-t-il pas subi une période de temps », jusqu'à « en dispensant la nourriture, pour prisée qu'elle soit, au pauvre, à l'orphelin, au captif »⁷¹⁶. Ḥuṭayṭ dit : Et toi, tu les tue !

Mais, tandis qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui parlait, une mouche se posa sur l'une des plaies Ḥuṭayṭ, qui s'écria : Aïe ! Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Ô fils de lakhna', tu crains les mouches, mais tu ne crains pas la torture ? – Ô fils de lakhna', j'ai promis à Dieu de te résister à toi, pas aux mouches. J'ai promis à Dieu de te combattre avec mes mains, ma langue et mon cœur. Pour ce qui est de mes mains, hélas, je n'ai trouvé nul soutien contre toi. Quant à langue, eh bien tu as entendu. Pour ce qui est de mon cœur, Dieu seul sait ce qu'il contient. Al-Ḥaḡḡāḡ s'écria : Apportez les tiges de fer ! On commença à les lui intro-

⁷¹⁴ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3104-3106.

⁷¹⁵ Instrument de torture consistant en deux morceaux de bois entre lesquels on prend les jambes pour les écraser. A de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, Librairie du Liban, Beyrouth, s. d., entrée *D-H-Q*, vol. 1, p. 743a.

⁷¹⁶ Coran, LXXVI, 1-8.

duire sous les ongles, mais lui restait silencieux. L'un de ceux qui assistaient avec al-Ḥağğāğ dit : Quelle patience il a ! Alors Ḥuṭayṭ lui dit : Ne sais-tu pas que Dieu glorifié soit-Il répand la patience en grande quantité ? Al-Ḥağğāğ ordonna alors qu'on l'évacue. On le plaça dans une couverture et on le frappa avec des bâtons jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Ce récit rappelle par bien des aspects celui de la mise à mort de Sa'īd b. Ğubayr, dont nous avons déjà vu la place importante qu'al-Ṭabarī aussi bien qu'al-Balāḍurī lui ont accordée. Avec Ḥuṭayṭ, nous retrouvons de nouveau un long échange dialogué entre le gouverneur d'Iraq et son accusé, les détails sur les supplices infligés, et surtout la mort héroïque. Nous pouvons dire qu'il s'agit là d'un topoï narratif, dont on retrouvera d'ailleurs d'autres échos dans la longue série des récits sur les tortures qu'al-Ḥağğāğ a infligées à ses opposants.

A la différence de Sa'īd b. Ğubayr, qui était un grand savant contemporain d'al-Ḥağğāğ, dont la biographie a été largement documentée par les sources médiévales, les informations sur Ḥuṭayṭ sont plutôt minces. Al-Balāḍurī n'en fait pas de présentation. Toutefois, les quelques données le concernant tendent à le présenter comme un homme très pieux. Ainsi, selon Ibn Abī al-Dunyā, « Ḥuṭayṭ était un *mawlā* des Banū Ḍabba »⁷¹⁷. Selon Ibn 'Asākir, « il lisait le Coran entièrement toutes les vingt-quatre heures et faisait le pèlerinage pieds nus depuis al-Baṣra »⁷¹⁸. Notons la valeur itérative de l'imparfait qui s'oppose avec l'information selon laquelle il serait mort à l'âge de dix-huit ans, à moins que le narrateur n'ait voulu en faire un savant précoce. Cet élément a toute son importance quand on voit comment Ḥuṭayṭ tient tête à al-Ḥağğāğ, de sorte que l'on ne peut pas ne pas le comparer de nouveau à Sa'īd b. Ğubayr.

Une question demeure toutefois sans réponse : quel crime Ḥuṭayṭ a-t-il commis pour passer à la question devant al-Ḥağğāğ, et que celui-ci finisse par ordonner son supplice puis sa condamnation à mort ? Le fait qu'il se soit abstenu de dire du bien du troisième calife, 'Uṭmān b. 'Affān, justifiait-il à lui seul sa mise à mort ? L'échange entre les deux hommes dans la deuxième partie laisse supposer que Ḥuṭayṭ aurait participé à la rébellion iraquienne⁷¹⁹. Mais, on pourrait en douter, d'une part en raison de son jeune âge, de l'autre, si ç'avait été le cas, al-Balāḍurī l'aurait sans doute précisé. D'autant que son parti-pris en faveur de cette révolte est, comme nous le verrons plus bas, clairement énoncé. Rappelons-nous d'ailleurs que le récit de Sa'īd b. Ğubayr donne raison

⁷¹⁷ Ibn Abī al-Dunyā, *Al-ṣabr wa-l-ṭawāb 'alayh*, édition Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1997, p. 92.

⁷¹⁸ Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Dimāšq*, vol. 12, p. 182.

⁷¹⁹ Dans la version d'Ibn 'Asākir, al-Ḥağğāğ envoie chercher Ḥuṭayṭ, sans préciser la raison non plus. *Op. Cit.*, p. 182. Chez Ibn Abī al-Dunyā, Ḥuṭayṭ part en pèlerinage avec Sa'īd b. Masğūh. Arrivés à Ḍār 'Irq, pas loin de la Mekke, ce dernier se rend compte qu'ils sont suivis par les espions « marāšid » d'al-Ḥağğāğ et propose à Ḥuṭayṭ de rebrousser chemin vers al-Baṣra. Mais il s'y refuse. Il est alors arrêté et présenté à al-Ḥağğāğ.

à celui-ci d'y avoir pris part. Reste donc une dernière hypothèse : celle de l'arbitraire d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont de nombreux exemples sont donnés par al-Balāḡurī, et qui cadre bien avec le portrait du tyran telle qu'il se dégage de la notice.

Tel qu'il nous est présenté, le récit se compose de deux dialogues et de deux séances de tortures. Le premier échange commence lui aussi par un topoī : celui des questions sur les différents califes et leurs bonnes ou mauvaises actions, pour mettre à l'épreuve la loyauté de la personne interrogée. Ḥuṭayṭ voulant éviter le courroux d'al-Ḥaḡḡāḡ, lui répond par une pirouette sur le calife 'Uṭmān. Al-Ḥaḡḡāḡ n'en est pas dupé pour autant : il met à nu la contradiction flagrante du propos de Ḥuṭayṭ et lui promet de l'envoyer en enfer, après avoir insulté grossièrement sa mère. L'insulte revient quatre fois dans les dialogues, proférée deux fois par chacun des deux protagonistes. Nous avons ici une différence avec l'échange d'al-Ḥaḡḡāḡ avec Sa'īd b. Ğubayr, où ce dernier ne répond aux insultes que de façon allusive. Faut-il mettre la témérité de Ḥuṭayṭ sur le compte de son jeune âge ? Ne serait-elle pas aussi due au fait qu'il était conscient de sa fin toute proche et qu'il n'avait dès lors plus rien à craindre ? Le récit d'al-Balāḡurī ne nous permet pas de trancher. Toutefois, à l'annonce de la sentence qui lui était promise – la géhenne –, Ḥuṭayṭ ne pouvait plus reculer et met à nu à son tour la tyrannie de son interlocuteur : non seulement al-Ḥaḡḡāḡ veut dominer les gens ici-bas, mais il se prend pour Dieu et veut décider de leur sort dans l'au-delà.

Ḥuṭayṭ apparaît alors comme l'archétype du savant qui se dresse face au pouvoir inique et qui lui dit sa vérité. Ce fut là encore le cas de Sa'īd b. Ğubayr, mais comme nous le verrons plus bas, ce sera aussi le cas d'al-Ḥasan al-Baṣrī qui apparaît comme le seul à avoir échappé au châtement d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est d'ailleurs ce que confirment les propos de Ḥuṭayṭ dans le deuxième échange, en déclarant qu'il avait promis à Dieu de combattre al-Ḥaḡḡāḡ avec ses mains, sa langue et son cœur. Etant donné l'ordre donné à ces termes, il n'y a aucun doute qu'il fait allusion ici au hadith du Prophète :

قال أبو سعيد [الخدري]: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.⁷²⁰

Sa'īd al-Ḥudrī a dit : j'ai entendu le prophète de Dieu – sur Lui la prière et le salut de Dieu – dire : Quiconque d'entre vous constate un acte blâmable doit l'empêcher par la main. S'il en est incapable, qu'il le fasse par la langue ; et s'il en est incapable, qu'il le fasse par son cœur. C'est là le degré le plus faible de la foi.

Rappelons-nous que ce hadith, qui fait écho au verset III, 110⁷²¹, était également le cri de ralliement des révoltés irakiens contre al-Ḥaḡḡāḡ à la veille de la bataille d'al-Ġamāḡim. En

⁷²⁰ *Ṣaḥīḥ Muslim*, édition Abū Qutayba Naṣr Muḥammad al-Fāryābī, Dār Ṭība, Riyadh, 2006, p. 42a.

⁷²¹ « Vous aurez été la meilleure communauté jamais produite aux hommes pour ordonner le convenable, proscrire le blâmable et croire en Dieu. »

brandissant l'étendard du « *amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* », Ḥuṭayṭ se pose comme un redresseur de tort qui n'épargne aucun des moyens dont il dispose – les mains, la langue et le cœur – pour se dresser face au tyran et lui dire sa vérité. Il est du même tenant l'un des véritables apôtres et successeurs évoqués par le Prophète dans une deuxième version plus élaborée du même hadith, tandis que son interlocuteur ferait partie de ceux dont les dires contredisent ce qu'ils font et qui agissent contrairement à ce qui leur était édicté »⁷²². C'est pour cette raison qu'il refusa de lire un extrait du Coran, lorsqu'al-Ḥağğāğ lui demanda de le faire : il voulait justement lui montrer que qu'il agissait en contradiction avec les préceptes de l'islam.

Quant à lui, Ḥuṭayṭ, il a le soutien de Dieu, qui lui a prodigué un surplus de patience pour résister à toutes les formes de supplices que lui faisait subir al-Ḥağğāğ. De nouveau, nous retrouvons l'image d'un homme qui prend plaisir à voir souffrir les autres. Il veut entendre les gémissements de Ḥuṭayṭ sous la torture. C'est ce qu'il ordonne à son bourreau⁷²³. Mais Ḥuṭayṭ le prive de sa jouissance, en dépit de sa jambe broyée par l'instrument de torture. Sa patience se révèle d'ailleurs sans limites, suite à la deuxième séance de supplices, où on lui enfonce des aiguilles métalliques sous les ongles, privant de nouveau al-Ḥağğāğ de sa victoire symbolique, et montrant du même coup son manque de patience. Ce dernier ordonnant qu'on le sorte et qu'on le mette à mort. Notons pour finir cependant qu'une simple mouche parvient à faire gémir Ḥuṭayṭ, comme pour souligner la faiblesse d'al-Ḥağğāğ en dépit de tout son attirail de torture⁷²⁴.

c. La prison

Parmi les moyens de coercition utilisés par al-Ḥağğāğ, il y avait la prison. La plus célèbre était celle d'al-Dīmās, dont le nom renvoie aux ténèbres⁷²⁵. Ni al-Balādurī ni al-Ṭabarī ne précisent l'endroit où elle se trouvait. Mais, selon toute vraisemblance, elle se situait dans la ville de Wāsiṭ⁷²⁶. Al-Ḥağğāğ y enfermait prisonniers de droit commun, opposants politiques, mais aussi beaucoup de personnes innocentes⁷²⁷. Leur nombre varie du simple au double selon les sources. Al-Balādurī choisit la version d'al-Madā'inī qui donne le chiffre le plus bas⁷²⁸ :

⁷²² *Ṣaḥīḥ Muslim*, p. 42a-b.

⁷²³ Dans la version de, il se prénomme Ma'add, comme pour signifier qu'il était toujours prêt à exécuter les ordres d'al-Ḥağğāğ.

⁷²⁴ Il est à noter que, selon certains récits tardifs, très probablement forgés, la mort d'al-Ḥağğāğ serait due à un petit insecte qui se serait faufilé dans son ventre. Ce qui renvoie également à l'histoire d'un autre tyran, le roi Nimrod, qui a été « supplicié pendant quatre-cents ans ici-bas » par un moustique « la plus faible des créatures de Dieu », selon *Tārīḥ*, vol. 1, p. 287.

⁷²⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, entrée *D-M-S*, col. 2, pp. 1421-1422.

⁷²⁶ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldan*, entrée *Dīmās*, vol. 2, p. 544.

⁷²⁷ Ibn al-Ğawzī, *Al-Muntaẓam fī Tārīḥ al-mulūk wa-l-umam*, édition Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭa et Mustafā 'Abd al-Qādir 'Aṭa, *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, Beyrouth, 1992, vol. 6, p. 337 et p. 342.

⁷²⁸ Nous verrons plus loin qu'al-Mas'ūdī choisit lui de donner le nombre de quatre-vingts mille.

وقال المدائني، عن عوانة وغيره: هلك الحجاج، وفي حبسه ستون ألف محبوس⁷²⁹.

Selon al-Madā'inī – d'après 'Awāna et d'autres : A la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ, il y avait dans sa prison soixante mille prisonniers.

La quinzaine de récits se rapportant à la prison proposés par al-Balāḡūrī peuvent être rangés en deux catégories : ceux qui décrivent les souffrances des prisonniers en général et ceux où il s'attache à une personne particulière. En voici un qui offre les deux aspects :

المدائني، عن عامر بن أبي محمد: أن الحجاج كان يضيق على أهل الديماس. فكان يقرنهم كل رجلين في سلسلة. فمات الحكم بن المنذر بن الجارود، وكان مقرونا بابن رباط الفقيمي، فسقط في متوضاً لهم، فمات من ننته. وكان لكل رجل ذراع في ذراع، يترواحان ذلك. ولم يكن لهم أدم، إلا الملح والخبز الشعير. وكان يلقي في الماء ملحا. فحبس قطن بن زياد الحارثي، فمرض، فاشتهدى اللحم، فاحتالوا له، فأدخلوا إليه عرقا أو عرقين، فأكل اللحم. فقال جبلة بن عبد الرحمن: أعطوني العظام. فأعطوه، فدفنها في منزل رجل في السجن كان الذي بينهما متباعدا. وبلغ صاحب السجن، فدخل، ففتش مواضعهم، فاستخرج العظام. فلقى الرجل أذى، وضرب، وضيق عليه⁷³⁰.

Selon al-Madā'inī – d'après 'Āmir b. Abī Muḥammad : Al-Ḥaḡḡāḡ opprimait les résidents d'al-Dīmās ; ils y étaient attachés deux à deux à une même chaîne. Al-Ḥakam b. al-Munḍir b. al-Ġārūd, qui était attaché avec Ibn Ribāṭ al-Fuqaymī, tomba dans l'endroit où les prisonniers faisaient leurs besoins et mourut à cause de la peste. Chaque homme avait le bras lié à celui d'un autre, de sorte qu'ils bougeaient respectivement. Ils n'avaient d'autre nourriture que le pain d'orge mélangé au sel, qu'on leur mettait également dans l'eau. Ainsi, Qaṭan b. Ziyād al-Ḥārīṭī fut emprisonné ; tombé malade, il désira de la viande. On parvint, en rasant, par lui en trouver un morceau ou deux, qu'il mangea. Alors Ġabala b. 'Abd al-Raḥmān dit : Donnez-moi les os ! Quand il les récupéra, il les cacha dans la cellule d'un autre homme situé très loin de lui. Le geôlier en eut vent ; il entra et fouilla partout, jusqu'à dénicher les os. Le châtement de l'homme fut d'être frappé et opprimé.

Nous avons donc ici, d'une part, le traitement que subissaient les prisonniers en général ; de l'autre, quelques cas particuliers, qui viennent corroborer leurs grandes souffrances. Le récit nous décrit leur situation quotidienne, en insistant à deux reprises sur le fait qu'ils étaient enchaînés deux à deux. Ils se nourrissaient de pain noir, mélangé avec du sel. Dans un autre récit, il nous est dit qu'on y ajoutait également des cendres⁷³¹. De nouveau le récit insiste sur l'ajout de sel dans l'eau,

⁷²⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5773.

⁷³⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5777-5778.

⁷³¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3108.

pour souligner l'état de soif continue où ils se trouvaient. Non seulement les prisonniers étaient toujours entravés, mais leur nourriture était aussi des plus indigentes.

Les deux exemples cités s'intéressent aux cas de quatre personnages connus : d'un côté, al-Ḥakam b. al-Munḍir – petit fils du compagnon du Prophète al-Ġārūd et neveu de 'Abdullāh qui a dirigé la première révolte contre al-Ḥaġġāġ – et [Muḥammad] Ibn Ribāṭ al-Fuqaymī, qui a été lieutenant d'al-Ḥakam b. Ayyūb al-Ṭaqafī⁷³² ; de l'autre, Qaṭan b. Ziyād al-Ḥārīṭī⁷³³ et Ġabala b. 'Abd al-Raḥmān qui sera plus tard gouverneur de la province de Kirmān sous le califat de Yazīd b. 'Abd al-Malik⁷³⁴. En outre, ils nous donnent à lire d'autres aspects des mauvais traitements qui régnaient dans la prison d'al-Ḥaġġāġ. Dans le premier, nous avons l'exiguïté de l'espace et les odeurs pestilentielles⁷³⁵. Dans le second, c'est un retour sur la nourriture misérable des détenus. Un autre *ḥabar*, cité également par al-Balāḍurī, nous apprend qu'ils étaient tellement affamés que l'un d'eux avait acheté un chiot et l'avait mangé⁷³⁶.

Au-delà des détails multiples qui, à première vue, semblent neutres, l'élément le plus intéressant dans ce *ḥabar* est à chercher surtout au niveau du narrateur, qui se place sans le moindre doute du côté des victimes d'al-Ḥaġġāġ. Nous avons, dans un premier temps, l'état de délabrement extrême où vivent les prisonniers, accentué par l'humiliation de leur situation, avancée dans deux cas : celui du petit fils d'al-Ġārūd, mort à cause de l'odeur pestilentielle du lieu où il vivait ; ensuite, celui de Ġabala qui semble très heureux de vouloir faire un sort aux os laissés par Qaṭan. Or, même ce « plaisir »-là lui est interdit, parce que le geôlier l'en prive, tout en punissant violemment le codétenu chez qui ces os avaient été cachés. Dès lors, le lecteur ne peut qu'être saisi d'empathie pour ces prisonniers et, par conséquent, d'aversion pour al-Ḥaġġāġ.

Les exemples de prisonniers donnés dans le *ḥabar* permettent à celui-ci de dépasser le stade des généralités qui peuvent rester abstraites, pour se focaliser sur des cas nommément cités – qui de surcroît appartiennent à la classe des notables arabes – et donc augmenter la crédibilité de sa narration. En outre, le narrateur ne nous donne à aucun moment la raison pour laquelle ces hommes dont il a donné le nom ont été emprisonnés. Or, étant donné la nature d'al-Ḥaġġāġ, le lecteur peut supposer qu'ils l'ont été injustement⁷³⁷.

⁷³² Cousin d'al-Ḥaġġāġ.

⁷³³ Problème sur son identité.

⁷³⁴ Voir Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 7, p. 16.

⁷³⁵ Dans une autre anecdote rapportée également par al-Balāḍurī, c'est 'Abd al-'Azīz b. al-Ġārūd, l'oncle d'al-Ḥakam, qui fut lui aussi incarcéré, qui témoigne à son tour de l'exiguïté et des odeurs nauséabondes de la prison.

⁷³⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5736.

⁷³⁷ Pour le cas d'al-Ḥakam b. al-Munḍir b. al-Ġārūd, certaines sources laissent entendre qu'al-Ḥaġġāġ l'aurait enfermé uniquement par jalousie. Voir Ibn Abī al-Dunyā, *Al-Isrāf fī manāzil al-ašraf*, édition Naġm 'Abd al-Raḥmān Ḥalaf, Maktabat al-rušd, Riyadh, 1990, pp. 138-139. Voir également Abū al-Qāsim al-Zamaḥšarī, *Rabī' al-abrār wa nuṣūṣ al-aḥbār*, édition 'Abd al-Amīr Muḥannā, Mu'assasat al-'Alamī li-l-matbū'at, Beyrouth, 1992, vol. 1, p. 420.

En fin, concernant les différents traitements subis par les détenus, plutôt que de dire qu'al-Ḥaḡḡāḡ en a ordonné l'exécution à ses hommes, le narrateur préfère les lui imputer directement. Ainsi, nous dit-il, *kāna yuḍayyiq 'alā ahl al-Dīmās, kāna yaqrunuhum, kāna yulqī fī al-mā' milh^{am}* : « il opprimait les détenus », « il les attachait par deux », « il versait du sel dans l'eau ». C'est al-Ḥaḡḡāḡ qui, non seulement enfermait les gens, peut-être injustement, mais il semblait prendre un grand plaisir à les torturer et à les humilier.

Al-Ḥaḡḡāḡ ne se limitait pas à emprisonner les hommes, les femmes également y avaient droit :

قال المدائني : وكان الحجاج، إذا قتل رجلاً، فتزوجت امرأته، كف عنها. وإذا لم تتزوج، حبسها في قصر المسيرين. فحبس من قدر عليه من نساء أصحاب الأشعث .⁷³⁸

Selon al-Madā'inī : Si al-Ḥaḡḡāḡ tuait un homme et que sa femme se remariait, il la laissait tranquille. Mais si elle ne se remariait pas, il l'enfermait dans le palais d'al-Musayyirīn. Ainsi emprisonna-t-il autant de femmes qu'il put parmi celles des compagnons d'[Ibn] al-Aš'aṭ.

Cette anecdote nous fournit deux informations importantes. La première est que les femmes étaient également emprisonnées. Mais contrairement au récit, rapporté entre autres par al-Mas'ūdī, elles n'étaient pas enfermées au même endroit que les hommes. La seconde est qu'al-Ḥaḡḡāḡ châtiât les hommes en les mettant à mort, puis poursuivait leurs femmes de sa vindicte. Le fait que celles ne se remariaient pas sous-entend qu'elles gardaient le deuil de leurs maris. Mais qu'en était-il des femmes qui voulaient se remarier sans pouvoir y arriver ?

Relevons pour finir qu'al-Balāḍurī présente toutefois deux récits qui présentent la fermeté d'al-Ḥaḡḡāḡ comme un trait positif. Dans le premier c'est son propre beau-frère, le poète Mālik b. Asmā', frère de sa femme Hind, qui est emprisonné, probablement à cause d'un détournement d'argent⁷³⁹. Voici le second :

المدائني، عن محمد بن إبراهيم، قال: قال سعيد بن عمرو: كنت في حبس الحجاج، فدعاني ليلاً، فقال: يا سعيد، كيف أنت إن أطلقتك واستعملتك؟ فقال: أما الإطلاق فيسرني، وأما العمل فلا حاجة لي به، فهو أصارني إلى الحبس. فقال: ذلك أنك لم تصدق الله. فاصدق الله يصدقك⁷⁴⁰.

Selon al-Madā'inī – d'après Muḥammad b. Ibrāhīm : Sa'īd b. 'Amr a dit : J'étais dans la prison d'al-Ḥaḡḡāḡ, quand il me convoqua une nuit et me dit : Ô Sa'īd, que dirais-tu si

⁷³⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3115. Une autre version anonyme, ne mentionnant pas la dernière phrase est rapportée, vol. 13, p. 5786.

⁷³⁹ Sur les détails de cet emprisonnement, voir la notice de Mālik b. Asmā' b. Ḥārīḡa dans *al-Aḡānī*, vol. 17, pp. 166-167.

⁷⁴⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5743.

je te libérais et te nommais lieutenant gouverneur ? – Quant à me libérer, répondit Sa'īd, j'en serai heureux. Mais pour la fonction, je n'en veux pas, c'est à cause d'elle que je suis en prison. – C'est parce que tu n'as pas été sincère envers Dieu. Sois sincère envers Dieu et Il te le rendra bien.

C'est le narrateur, Sa'īd b. 'Amr (?)⁷⁴¹, qui est l'interlocuteur d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il a été arrêté par lui. La forme elliptique du dialogue laisse entendre dans ce cas également une affaire de détournement d'argent, puisque Sa'īd ne se défend nullement de son manquement à sa mission. Plus, le fait qu'il dise que c'est à cause d'elle qu'il a été enfermé signifierait qu'il aurait abusé de son statut. D'où la question de la sincérité envers Dieu soulevée par al-Ḥaḡḡāḡ qui apparaît ici comme l'un des principes qu'il mettait en avant dans la gestion des affaires de ses administrés. Ce qui en fait un homme d'une grande probité.

d. L'arbitraire

L'arbitraire est l'un des éléments qui caractérise le mieux la politique absolutiste d'al-Ḥaḡḡāḡ. Nous sommes en effet en présence de comportements subjectifs qui ne sont guidés par aucune logique ni raison. Tout dépend en effet de son bon vouloir. Al-Balāḡurī en présente plusieurs exemples qui illustrent à la perfection l'effet néfaste d'actions qui relèvent des humeurs du gouverneur. La gravité de leurs conséquences peut aller jusqu'à l'extrême, c'est-à-dire la mort :

وعرض الحجاج الجند يوما، فمر به رجل لا سلاح عليه، فقال له: أين سلاحك يا بن نوح؟ فقال: تغافل أيها الأمير. فكف عنه. ومر به رجل من أهل حمص لا سلاح عليه، فقال له: أين سلاحك؟ قال: تغافل أيها الأمير. فأمر به، فضرب مائة سوط⁷⁴².

Un jour, al-Ḥaḡḡāḡ fit défiler les soldats, il vit passer un homme sans armes et lui demanda : Ibn Nūḥ, où sont tes armes ? – Ferme les yeux, gouverneur, lui répondit l'homme. Al-Ḥaḡḡāḡ le laissa tranquille. Puis il vit passer un autre homme originaire de Ḥims qui était aussi sans armes et lui dit : Où sont tes armes ? L'homme répondit aussi : Ferme les yeux, gouverneur. Mais al-Ḥaḡḡāḡ ordonna qu'on l'amène et lui fit administrer cent coups de fouet.

Nous avons ici l'exemple type du comportement arbitraire : à la même faute correspondent deux traitements totalement opposés : la clémence pour le premier et les coups de fouets pour le second. Qu'est-ce qui peut motiver une telle différence ? Est-ce parce qu'al-Ḥaḡḡāḡ connaît le premier homme, qu'il appelle par sa *kunya*, qu'il lui pardonne son incartade ? En dépit du châtement

⁷⁴¹ Nous n'avons pas pu savoir qui il était.

⁷⁴² *Ansāb*, vol. 13, 5795.

sévère que reçoit le deuxième homme, on ne peut s'empêcher de trouver à la situation quelque chose de comique. En toute logique, on s'attendrait à ce que le second soit traité de la même façon que le premier. Sauf que le *ḥabar* nous dit que cet homme est originaire de Ḥims, ville dont les habitants sont moqués pour leur simplicité d'esprit⁷⁴³. Pensait-il, cet homme, que la phrase prononcée par celui qui l'avait devancée était une sorte d'amulette, de mot de passe, qui lui permettrait d'échapper au châtement ? Quelle que soit la justification que l'on peut avancer, il n'en reste pas moins que la réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ est blâmable : soit qu'il ait privilégié le premier parce qu'il le connaissait, soit parce qu'il était excédé par l'absence répétée d'armes chez ses soldats.

Si le trait comique ici nous fait momentanément oublier la sévérité du châtement – cent coups de fouet tout de même ! –, d'autres anecdotes optent pour une présentation plus dramatique, comme c'est le cas du savant, Ibrāhīm al-Taymī. Al-Balāḡūrī lui consacre pas moins de huit récits brefs, mais très suggestifs, qui évoquent ses souffrances en prison⁷⁴⁴, où il est mort⁷⁴⁵. Les effets de l'enfermement ont été tels que « sa fille venant lui rendre visite ne le reconnut qu'une fois qu'il lui parla »⁷⁴⁶ Arrêtons-nous sur trois courts récits qui mettent en évidence l'arbitraire d'al-Ḥaḡḡāḡ :

المدائني، عن عامر بن حفص: أن الحجاج كتب إلى عامله على الكوفة، أن احمل إلي إبراهيم بن يزيد النخعي⁷⁴⁷. فحمل إبراهيم التيمي⁷⁴⁸.

حدثني عمر بن شبة، عن الأصمعي، قال: قال يزيد بن أبي مسلم: هاتوا إبراهيم. فقيل: إنهما إبراهيمان، التيمي والنخعي. قال: هاتوهما جميعا. فمات التيمي في الحبس، واستخفى النخعي⁷⁴⁹.

ومات إبراهيم التيمي في السجن. فرأى الحجاج، في الليلة التي مات فيها، قائلاً يقول: مات في هذه الليلة رجل من أهل الجنة. فلما أصبح، قال: من مات الليلة بواسطة؟ قالوا: إبراهيم التيمي. قال: نزغة من نزغات الشيطان. وأمر به فألقي⁷⁵⁰.

Selon al-Madā'inī, d'après 'Āmir b. Ḥafṣ : Al-Ḥaḡḡāḡ écrit à son lieutenant-gouverneur d'al-Kūfa : Envoie-moi Ibrāhīm b. Yazīd al-Laḥmī. Mais celui-ci lui envoya Ibrāhīm al-Taymī.

⁷⁴³ Pour les Syriens, les habitants de Ḥims sont considérés comme les habitants de Haute-Egypte pour les Egyptiens ou les Belges pour les Français.

⁷⁴⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5736.

⁷⁴⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 3108.

⁷⁴⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3108.

⁷⁴⁷ Le récit lit erronément al-Laḥmī. Il s'agit certainement d'al-Naḥā'ī.

⁷⁴⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5740.

⁷⁴⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3108.

⁷⁵⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3109.

Selon 'Umar b. Šabba – d'après al-Ašma'ī : Yazīd b. Abī Muslim dit : Amenez-moi Ibrāhīm ! – Il y'en a deux, lui répondit-on : al-Taymī et al-Naḥa'ī. – Amenez-les tous les deux ! ordonna-t-il. Al-Taymī mourut en prison, tandis qu'al-Naḥa'ī demeura caché. Lorsqu'Ibrāhīm al-Taymī décéda en prison, al-Ḥaḡḡāḡ vit en rêve, cette même nuit, un messenger qui lui dit : Cette nuit est mort un homme de ceux qui iront au paradis. Le lendemain matin, il demanda : Qui est mort cette nuit à Wāsiṭ ? – Ibrāhīm al-Taymī, lui répondit-on. Alors il dit : C'est là un chuchotement surnois de Satan, et il ordonna qu'on le jette.

Dans les deux premiers récits, nous avons de nouveau l'exemple type du comportement arbitraire. Si al-Ḥaḡḡāḡ n'est pas responsable au premier chef de l'arrestation d'Ibrāhīm al-Taymī à la place d'Ibrāhīm al-Naḥa'ī, ce sont deux de ses adjoints les plus proches – son gouverneur d'al-Kūfa, dont le nom n'est pas donné, et son secrétaire et bras droit, Yazīd b. Abī Muslim – qui le sont. En tenant compte des différentes anecdotes, non citées ici, mais qui nous racontent les souffrances d'al-Taymī lors de son enfermement, nous pouvons déduire aisément la position d'al-Balāḍurī en faveur de celui-ci. Les deux Ibrāhīm ne sont pas des inconnus, ce sont deux grands savants iraqiens. Les deux hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ n'arrêtent pas al-Taymī par erreur. Car si ç'avait été le cas, ils l'auraient relâché. L'arrestation aurait eu lieu bien après la révolte⁷⁵¹. Le deuxième récit est encore plus explicite, puisque Yazīd b. Abī Muslim est conscient qu'il y a erreur sur la personne, mais il n'y prête aucune attention.

Dans la courte notice qu'il consacre à Ibrāhīm al-Taymī⁷⁵², al-Balāḍurī reprend l'ensemble de ces anecdotes auxquelles il en adjoint trois autres, où il insiste sur la grande piété de celui-ci, comme pour souligner le caractère injuste de cette incarcération. Ainsi, nous dit-il, les prisonniers étaient très heureux de l'avoir parmi eux, car il « les consolait et les informait des récompenses divines qu'ils auraient, au point que l'un d'eux a dit : J'aurais aimé rester dans ce Dīmās avec Ibrāhīm tant que je suis vivant »⁷⁵³

Al-Balāḍurī nous informe toutefois qu'al-Taymī critiquait al-Ḥaḡḡāḡ, mais il n'est dit nulle part qu'il a pris part à la révolte iraqienne. Une question se pose à laquelle al-Balāḍurī ne donne pas de réponse : pourquoi al-Taymī n'a-t-il pas réagi à sa propre arrestation en déclarant qu'il y avait erreur sur la personne ? C'est par grandeur d'âme nous dit un *ḥabar* rapporté par Ibn Sa'd, al-Taymī ne voulant pas aider les hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ pour arrêter son ami⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ *Ansāb*, vol. 11, p. 4855.

⁷⁵² *Ansāb*, vol. 11, pp. 4855-4857.

⁷⁵³ *Ansāb*, vol. 11, p. 4856.

⁷⁵⁴ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 8, p. 402.

Le dernier récit de notre série est très clair sur la responsabilité d'al-Ḥaḡḡāḡ dans les souffrances d'al-Taymī. Lorsqu'il est informé – dans son rêve bien entendu – par un messenger que son prisonnier était un ami de Dieu qui irait au paradis, plutôt que de réparer son erreur, il considère que le messenger était Satan, et ordonne que l'on jette al-Taymī.

Terminons par un dernier exemple où l'on voit se déployer le caractère discrétionnaire d'al-Ḥaḡḡāḡ :

وأرسل الحجاج رجلا إلى عنبسة بن سعيد، وقال لرسوله: قل لعنيسة: اقتله. فإن أبي، فاقتل عنبسة. فأبلغ الرسول عنبسة رسالة الحجاج. فقال عنبسة لرجل: اقتله، فقتله. فقال رسول الحجاج: لم قتل هذا؟ فقال عنبسة: أمر بذلك الحجاج⁷⁵⁵.

Al-Ḥaḡḡāḡ envoya un homme à 'Anbasa b. Sa'īd et dit au messenger [qui l'accompagnait] : Dis à 'Anbasa de le tuer. Si celui-ci refuse, tue-le ! Le messenger transmis le message d'al-Ḥaḡḡāḡ à 'Anbasa, qui ordonna à un autre homme de tuer le premier. Ce qu'il fit. Le messenger demanda à 'Anbasa : Pourquoi cet homme a-t-il été tué ? – Parce qu'al-Ḥaḡḡāḡ l'a ordonné.

La mise à mort apparaît ici comme un jeu. Aucune responsabilité n'est engagée. Aucune culpabilité n'est ressentie. L'acte de mise à mort – que le narrateur rappelle cinq fois en deux lignes – ne semble émouvoir personne, en dehors du messenger, qui s'enquiert de la raison du châtement, qui restera du même coup obscure pour le lecteur. Mais était-ce là l'objectif du narrateur ? Ne cherche-t-il pas à nous mettre en présence avec une machine à tuer, dont les maillons s'y sont tellement habitués qu'aucun problème de conscience ne se pose pour eux. Il faut obéir au bon vouloir du prince, à son caprice, sinon même l'un des éléments de sa chaîne – en l'occurrence le cousin du calife, 'Anbasa b. Sa'īd – peut y laisser sa peau.

e. L'humiliation des notables

Un autre trait qui caractérise la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ est sa volonté de rabaisser les grands personnages de la communauté. Nous en avons déjà vu quelques exemples dans son attitude vis-à-vis d'Anas b. Mālik et d'autres compagnons du Prophète⁷⁵⁶, mais aussi de 'Abdullāh b. al-Zubayr, de sa mère Asmā' bint Abī Bakr et de son frère 'Urwa, accusé d'avoir détourné l'impôt, ou encore de 'Urwa b. al-Muḡīra b. Šu'ba, mort sous la torture. La mise à mort des 'Abdullāh célèbres de la communauté est également pour lui signe de fierté.

⁷⁵⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5798.

⁷⁵⁶ Le cas de 'Abdullāh b. Ḡābir, *Ansāb*, vol. 13, p. 5773.

Quel dessein le gouverneur d'Iraq poursuivait-il en humiliant les *ašrāf* musulmans ? Ou plutôt, quel dessein al-Balādurī poursuivait-t-il en nous présentant al-Ḥaḡḡāḡ rabaissant ces mêmes *ašrāf* ? Est-ce pour nous prouver qu'al-Ḥaḡḡāḡ, en agissant de la sorte, tentait de compenser un complexe d'infériorité qui serait lié à sa basse extraction ? C'est ce que laisse entendre l'anecdote suivante :

المدائني، عن عامر بن أبي محمد، قال: قال الحجاج: لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لنافق فيه يزيد بن المهلب. وكان حريصا على أن يضع آل المهلب، فلم يقدر⁷⁵⁷.

Selon al-Madā'inī, d'après 'Āmir b. Muḥammad : Al-Ḥaḡḡāḡ a dit : S'il ne restait en ce bas monde qu'un seul jour, Yazīd b. al-Muhallab y aurait agi en hypocrite. Et il tenait à humilier les fils d'al-Muhallab, mais il n'y parvint pas.

Une autre anecdote d'al-Madā'inī reprend ce même contenu, en l'élargissant à d'autres notables :

المدائني، قال: جهد الحجاج على وضع آل المهلب، فلم يقدر. ووضع آل الفضيل بن عمران، وقتل الهذيل بن عمران البرجمي، وآل شقيق بن ثور، وقتل أشيم، وهدم دار سفيان بن عمرو العبدي، وأقطع دار عبد الرحمن بن زياد لخروجه مع ابن الأشعث، فردها عمر بن عبد العزيز، وأقطع دار عبيد الله بن عبد الرحمن بن سمرة بالجزيرة، فهي اليوم لآل نهيك، وأقطع عبيد الله بن زياد دار سعد الرايبية من بني عمرو بن يربوع كانت ماخورا⁷⁵⁸. [...]

Selon al-Madā'inī : Al-Ḥaḡḡāḡ s'efforça de rabaissier les fils d'al-Muhallab, mais n'y parvint pas. Il humilia les fils d'al-Fuḡayl b. 'Imrān, tua al-Huḡayl b. 'Imrān al-Burḡumī et les fils de Šaqīq b. Ṭawr, tua Ašyam, détruisit la maison de Sufyān b. 'Amr al-'Abdī, confisqua celle de 'Abd al-Raḥmān b. Ziyād, parce qu'il prit le parti d'Ibn al-Aš'aṭ – mais elle lui fut restituée par 'Umar b. 'Abd al-'Azīz –, celle de 'Ubaydullāh b. Samura située dans al-Ġazīra et qui appartient aujourd'hui à la famille de Nahīk et celle de Sa'd al-Rābiyya qui était un bordel et qu'il donna à 'Ubaydullāh b. Ziyād [...].

Al-Ḥaḡḡāḡ poursuivit longtemps de sa vindicte les fils d'al-Muhallab : tous furent emprisonnés, mais ils parvinrent à fuir et à rejoindre le prince Sulaymān b. 'Abd al-Malik. Or, rien dans les chroniques historiques ne laisse soupçonner de leur part une quelconque velléité de sédition, du moins à l'époque d'al-Ḥaḡḡāḡ. Al-Balādurī les présentent aussi loyaux et respectueux du califat que leur père, même à la veille de leur arrestation. S'agit-il d'une question de la haine qu'al-Ḥaḡḡāḡ leur vouait, comme le suggère un récit d'al-Ṭabarī⁷⁵⁹ ? Toujours est-il que la haine

⁷⁵⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5743.

⁷⁵⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5779.

⁷⁵⁹ *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 393-395.

avec laquelle al-Ḥaḡḡāḡ les poursuivit a été la cause d'une grave crise entre le calife al-Walīd et son frère, le prince héritier Sulaymān. Nous y reviendrons plus bas.

Le deuxième récit d'al-Madā'inī nous montre comment al-Ḥaḡḡāḡ a poursuivi de sa la haine d'autres notables, par leur incarcération, la destruction ou la confiscation de leurs demeures. Ici al-Balāḍurī recourt à l'effet de la liste, pour souligner l'aspect abusif d'un tel comportement. En dehors de la première phrase qui concerne les fils d'al-Muhallab, qui se termine par un commentaire d'al-Madā'inī, les autres informations dans leur brièveté factuelle et leur nombre important accentuent le caractère excessif du gouverneur.

L'hypothèse que nous avons avancée quant à la généalogie est suggérée également par un autre *ḥabar*, où il frappe et fait traîner le fils d'un prince umayyade, 'Abdullāh b. Ḥālīd b. Asīd, parce que ce dernier, quand il était gouverneur d'al-Ṭā'if, avait frappé et traîné un homme de Ṭaqīf⁷⁶⁰.

f. Conclusion

Après cette lecture de quelques-uns des aspects les plus saillants de la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ, telle que dépeinte par al-Balāḍurī, nous pouvons conclure que celle-ci est le plus souvent gratuite. Sa violence n'apparaît pas guidée par la nécessité. Dans sa volonté de suprématie, il y a une jouissance qui confine au sadisme, si nous pouvons nous autoriser un tel anachronisme. Il veut que sa terreur envahisse aussi bien ses ennemis que ses amis.

وقال الحجاج لرجل من الأعاجم: أمن أبناء الملوك أنت؟ قال: لا، ولكنني من أبناء أهل الرأي. قال:
فأخبرني عني. قال: غضبك نصفين بين عدوك وصديقك. صديقك يخافك كما يخافك عدوك. فتبسم
الحجاج، وأمره أن ينطلق⁷⁶¹.

Al-Ḥaḡḡāḡ demanda à non-arabe : Es-tu descendant de rois ? – Non, répondit l'homme, mais je descends d'hommes doués d'opinions judicieuses. – Que penses-tu donc de moi ? – Ta colère se partage en deux moitiés entre ton ennemi et ton ami. Ton ami te craint, tout comme te craint ton ennemi. Al-Ḥaḡḡāḡ sourit et lui ordonna de partir.

C'est ce sourire de satisfaction qui jette son ombre sur un personnage, dont il nous est dit qu'il souriait très rarement. Il s'y mêle volonté de toute-puissance, de domination, mais aussi le paternalisme du tyran qui se considère chargé malgré lui de plusieurs missions : défendre ses administrés contre eux-mêmes, mais surtout obéir à ses maîtres umayyades dont il considérait qu'ils

⁷⁶⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5775.

⁷⁶¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5798.

avaient un statut supérieur à celui du Prophète. Mais qui s'avère en fin de compte, comme « un homme injuste, qui outrepassé toutes les limites »⁷⁶², selon 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

Pour terminer avec la cruauté d'al-Ḥaǧǧāǧ, nous voudrions mentionner un élément important : l'agencement des récits chez al-Balāḍurī. Ainsi par exemple, à la suite du long récit sur la torture de Ḥuṭayṭ, nous avons, tout au long de huit pages et sans discontinuité : la crucifixion de Māhān al-Ḥanafī (2 récits), la flagellation de 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā (4), la mise à mort de Fuḍayl b. Bazwān al-'Adwānī, la menace d'al-Ḥasan al-Baṣrī qui s'est caché (1), l'emprisonnement injustifié d'Ibrāhīm al-Taymī (3), puis celui d'Ibrāhīm al-Naḥa'ī (3), la fuite d'Abū 'Amr b. al-'Alā' (1), la mise à mort du poète A'sā Hamdān (1), puis celle d'Ibn al-Qirriyya (3). Et ce n'est là qu'un exemple parmi d'autres. Ces violences de la part d'al-Ḥaǧǧāǧ donnent au lecteur l'impression d'une suite sans fin, comme s'il s'agissait là de sa seule occupation.

4. Al-Ḥaǧǧāǧ et les califes umayyades

Depuis sa désignation en 72 de l'hégire, pour affronter l'opposition zubayride, al-Ḥaǧǧāǧ a multiplié les réussites militaires qui ont mis fin à toutes les rébellions qui se sont succédé en Iraq, et instauré une paix nécessaire à l'épanouissement de l'empire. Dans la partie historique, al-Balāḍurī a signalé deux moments critiques dans ses rapports avec 'Abd al-Malik : le premier, après la révolte d'Ibn al-Ǧārūd, lorsqu'il lui envoie une lettre humiliante exigeant de lui qu'il présente ses excuses à Anas b. Mālik et qu'il le rétablisse dans ses droits ; le second, au moment où la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ a pris une telle ampleur populaire que le calife, sur les conseils de sa cour, prit la décision de le destituer et de le remplacer par son frère Muḥammad b. Marwān. Mais le rejet par les rebelles iraqiens des propositions califales permit à al-Ḥaǧǧāǧ de reprendre la main, de rentrer dans les grâces du calife et de prouver une fois encore que c'est lui qui avait raison. Ce deuxième événement est signalé également dans les mêmes termes par al-Ṭabarī aussi. Al-Ḥaǧǧāǧ a pu alors déclarer aux princes umayyades, émissaires du calife auprès de la population insurgée : « Je me bats pour vous. »

En dehors de ces deux événements, les relations entre le puissant gouverneur d'Iraq et le calife 'Abd al-Malik ont été des plus amicales. La notice d'al-Ḥaǧǧāǧ ne revient pas sur ces deux incidents. En contrepartie, elle insiste, d'un côté, sur le dévouement total d'al-Ḥaǧǧāǧ pour 'Abd al-Malik, puis pour son fils al-Walīd ; de l'autre, sur la confiance totale que ces deux califes lui accordaient et du grand respect qu'ils avaient pour lui. Ce sont donc près d'une trentaine d'anecdotes qui insistent sur le caractère exceptionnel de ces relations. Quel rôle ces anecdotes jouent-elles dans la notice d'al-Ḥaǧǧāǧ ? Avant de tenter de répondre à cette question, donnons-en quelques exemples :

⁷⁶² *Ansāb*, vol. 13, p. 5748.

a- Dévouement total d'al-Ḥaḡḡāḡ

En effet, il est rare de lire dans la littérature ancienne un modèle de dévouement aussi entier de la part d'un gouverneur pour ses califes. Les textes ne nous rapportent aucun récit où al-Ḥaḡḡāḡ aurait remis en cause une décision de ses maîtres ou les aurait critiqués en privé pour un comportement qui lui serait paru contrevenant, encore moins se rebella-t-il contre eux, au moment où sa puissance était devenue telle que les chroniques en oublient quasiment de parler des détenteurs du pouvoir central de Damas.

On pourrait avancer qu'en dépit du pouvoir quasi illimité dont il jouissait, il devait être conscient qu'en raison de son caractère soupçonneux et de ses exactions extrêmes, toute rébellion de sa part contre le pouvoir de Damas aurait été vouée à l'échec. Toutefois, les centaines, pour ne pas dire les milliers, de récits, qui dépeignent al-Ḥaḡḡāḡ négativement, ne font jamais allusion à un manque de respect ou ne serait-ce qu'à une idée passagère de trahison de sa part pour 'Abd al-Malik ou al-Walīd. Par ailleurs, les contre-exemples de Ḥālīd al-Qasrī ou de Yazīd b. al-Muhallab sont là pour rappeler qu'une telle éventualité existait.

Au contraire, al-Ḥaḡḡāḡ est présenté comme vouant littéralement un culte à ses maîtres. Ne les considérait-il pas, comme nous l'avons vu plus haut, supérieurs au Prophète ?

حدثنا محمد بن الأعرابي، عن عباد بن عباد، قال: لم يتعلق على الحجاج إلا بكلمتين. أقبل من الشام وحاد يحدو، ويقول:

إِنَّ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْبُخْتِيُّ أَكْرَمَ مَنْ تَحْمِلُهُ الْمَطِيُّ

فقال: صدق فوك. وقوله للوليد: حدثت بعد أمير المؤمنين أمور قد صورتها، حتى أخبره بها يوم القيامة. وقال ابن الأعرابي: قد ذكر نحو هذا عن هشام بن عبد الملك أيضا⁷⁶³.

Selon Ibn al-A'rābī, d'après 'Abbād b. 'Abbād : On n'a reproché à al-Ḥaḡḡāḡ que deux mots : Il rentrait de Syrie et à côté de lui marchait un chamelier qui disait :

Ô chameau du Ḥurāsān [sache que] tu as sur le dos // l'homme le plus noble que peut porter une monture

Al-Ḥaḡḡāḡ lui a alors dit : Ta bouche a dit vrai. Puis son propos à al-Walīd : Des choses se sont passées, après le départ du commandeur des croyants : je les ai enregistrées pour l'en informer au Jour du jugement. Ibn al-A'rābī ajouta : On attribue également des propos comparables à Hišām b. 'Abd al-Malik.

⁷⁶³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5733.

Les deux propos reprochés ici à al-Ḥaḡḡāḡ sont clairs. Le premier n'est pas dans un premier temps de son fait, mais du chamelier anonyme qui l'accompagne. Le vers qui le loue utilise le superlatif *akram* « le plus noble ». Or l'exagération a été de tout temps l'un des ressorts de la poésie laudative. Notons également le jeu sur le qualificatif du chameau, *al-baḥtī*, qui désigne une variété originaire du Ḥurāsān, mais également que la monture a beaucoup de chance d'être chevauchée par al-Ḥaḡḡāḡ. Le reproche fait ici à ce dernier est moins qu'il soit loué de la sorte, que de confirmer la louange en disant : « Ta bouche a dit vrai ». Etant donné la formulation, on ne peut qu'en conclure que ce qui lui reproché est de se prendre pour le Prophète en personne.

Le deuxième reproche est plus problématique encore, parce qu'il est entièrement du fait d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le commandeur des croyants qui est ici concerné est vraisemblablement 'Abd al-Malik, qui est mort en 86 de l'hégire, bien que le propos soit adressé à son fils al-Walīd. Le *ba'da* voudrait dire après sa mort, ou son départ de ce monde. Ici al-Ḥaḡḡāḡ présente son ancien maître rien moins qu'en Dieu, auquel il voudrait s'adresser lors du Jour du jugement. Nous ne saurions s'il s'agit de lui rapporter des choses graves ou légères. La remarque d'al-Balāḍurī qui clôt l'anecdote montre bien que l'on a pu attribuer à al-Ḥaḡḡāḡ des propos qui n'étaient pas les siens, dans le but d'aggraver son cas.

Cette loyauté totale d'al-Ḥaḡḡāḡ envers les Umayyades, qui confine à leur divinisation selon les deux Kharijites cités plus haut⁷⁶⁴, a été étonnamment louée par l'un des pires ennemis de la première dynastie de l'islam : le calife 'abbaside al-Manṣūr :

وكان المنصور أمير المؤمنين، يقول: الخلفاء ثلاثة: معاوية وكفاه زياد، وعبد الملك وكفاه الحجاج، وأنا ولا كافي لي⁷⁶⁵.

Le commandeur des croyants, al-Manṣūr avait l'habitude de dire : il n'y a que trois califes : Mu'āwiya qui a été épargné par Ziyād [b. Abīh], 'Abd al-Malik qui a été épargné par al-Ḥaḡḡāḡ et moi, mais personne ne m'a épargné.

Bien qu'al-Manṣūr considère les Umayyades comme des usurpateurs et ne se prive pas de les attaquer, il est l'un des rares califes 'abbasides à louer leur fermeté et leur gestion politique des affaires de l'empire⁷⁶⁶. Son témoignage ici, s'il peut être considéré à première vue comme un hommage rendu aux deux califes umayyades, Mu'āwiya et 'Abd al-Malik et à leurs gouverneurs exceptionnels qui les ont dispensés de se salir les mains dans l'administration de la turbulente province iraquienne, il peut être lu également de manière implicite comme une attaque contre lui-même. Alors que les historiens ont toujours débattu des responsabilités respectives des différents califes et de leurs gouverneurs dans la gestion des conflits – nous avons vu, par exemple, qu'al-Ṭabarī

⁷⁶⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5756-5757.

⁷⁶⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 2933.

⁷⁶⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 2933.

l'impute directement à al-Ḥaḡḡāḡ, tandis que, pour al-Balāḡurī, 'Abd al-Malik en porte au moins une partie non négligeable –, al-Manṣūr en s'attribuant tous les mérites, se rend par le même tenant coupable de toutes les exactions qui ont eu lieu sous son règne. Suivant sa lecture 'alide de l'histoire musulmane, al-Mas'ūdī franchira le pas et l'accusera directement pour les calamités qu'il fit subir aux descendants de 'Alī⁷⁶⁷.

Pour en revenir à la loyauté d'al-Ḥaḡḡāḡ, voyons dans ce court récit comment elle est raillée :

وكتب الحجاج إلى عبد الملك: بلغني أن أمير المؤمنين عطس، فشمته من حضر، فرد عليهم: أن يغفر الله لكم، ويصلح بالكم. فبأ لبيتي كنت معهم فأفور فوزاً عظيماً⁷⁶⁸.

Al-Ḥaḡḡāḡ écrit à 'Abd al-Malik : J'ai appris que le commandeur des croyants a éternué et fut par béni ceux qui étaient présents, et qu'il leur a répondu : Dieu vous pardonne et vous rende meilleurs. Oh ! Si je m'étais trouvé avec eux, je me serais assuré un gain considérable.

L'intention satirique ici est manifeste : l'adoration d'al-Ḥaḡḡāḡ pour 'Abd al-Malik dépasse les limites de la flagornerie. 'Abd al-Malik est présenté carrément comme Dieu qui prodigue Ses grâces. Le regret d'al-Ḥaḡḡāḡ renvoie au verset coranique :

وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبْتَئِنُ فَاِنْ أَصَابَكُمْ مُمْصِيَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا.
وَلَيْئِنُ أَصَدَّ ابْنُكُمْ فَضَدَّ لَمْ مَنَّ اللَّهُ نَ الْأَ لِيَقُولَ

. نَ كَانَ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْئَتِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُورَ فَوَزًا عَظِيمًا⁷⁶⁹.

Il y en a parmi vous qui tempore : Quand un malheur vous atteint, il dit : « Dieu m'a comblé de bienfaits, je n'étais pas avec eux pour porter témoignage. » Mais si Dieu vous favorise, il dit – comme si nulle affection n'existait entre vous et lui – : Oh ! Si je m'étais trouvé avec eux, je me serais assuré un gain considérable ! »

Les deux versets parlent des hypocrites qui atermoient pour ne pas participer au *ḡihād*. Ils sont contents s'ils ne meurent pas comme les vrais musulmans. Mais si ces derniers remportent la victoire, alors ils émettent des regrets parce qu'ils n'ont pas eu une part du butin⁷⁷⁰. En récitant une partie du verset, al-Ḥaḡḡāḡ se plaint de ne pas avoir reçu le gain considérable du dieu-'Abd al-Malik, mais par la même occasion, il témoigne lui-même qu'il fait partie des hypocrites. Reste par ailleurs le contexte de ladite plainte – un simple éternuement – qui donne à l'anecdote son caractère

⁷⁶⁷ Voir chapitre suivant.

⁷⁶⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 4774.

⁷⁶⁹ Coran, IV, 72-73.

⁷⁷⁰ Al-Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān*, vol. 7, pp. 221-222.

comique, qui montre al-Ḥaḡḡāḡ au sommet du ridicule. Mais un tel comportement peut être lu également comme une forme d'arrivisme de la part d'al-Ḥaḡḡāḡ⁷⁷¹.

b- La *'uṭmāniyya* d'al-Ḥaḡḡāḡ

L'autre élément important qui cimenter la relation d'al-Ḥaḡḡāḡ à la famille umayyade est qu'il est présenté comme un défenseur inlassable de la mémoire du troisième calife bien-guidé 'Uṭmān b. 'Affān. Nous avons vu plus haut, dans la partie chronologique, que sa première victime, dès son arrivée en Iraq, était 'Umayr b. Ḍābi' al-Burḡumī. Rappelons brièvement comment il a été mis à mort. Alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ mobilisait les gens pour rejoindre l'armée d'al-Muhallab contre les Azraqites, 'Umayr qui est un vieillard se présenta et proposa que ce soit son fils qui parte combattre à sa place. Ḡāmi' Al-Ḥaḡḡāḡ lui rappela qu'il avait fait partie de ceux qui avaient attaqué 'Uṭmān et le mit à mort. Une autre version le présente comme ayant accepté dans un premier temps la proposition de 'Umayr, mais lorsqu'on lui apprit que 'Umayr avait été parmi les assassins de 'Uṭmān, il le lui rappela et le mit à mort⁷⁷².

Par ailleurs, à la veille de la bataille d'al-Ḡamāḡim, 'Abd al-Malik décida de destituer al-Ḥaḡḡāḡ, pour mettre fin à la rébellion. Celui-ci lui répondit dans une lettre où il lui reprocha à mots couverts sa décision, et présenta cette nouvelle fitna comme une réédition de la première qui aboutit à la mort du calife 'Uṭmān :

Par Dieu, si tu accordes aux Iraquiens ma destitution comme ils le désirent, et s'ils apprennent que tu l'as fait par crainte, ils n'attendront que peu de temps avant de se rebeller contre toi et marcheront sur toi. Ne te souviens-tu pas du soulèvement des gens d'al-Kūfa contre 'Uṭmān ? Lorsqu'il leur demanda ce qu'ils voulaient, ils répondirent : La destitution de Sa'īd b. al-'Ās. Ce qu'il fit. Moins d'une année plus tard, ils marchèrent sur lui et le tuèrent. Un peu de fermeté est plus judicieux en politique, et plus sérieuse en opinion. C'est par le fer que le fer se fend. Demande à Dieu qu'il te guide vers le bien dans ce que tu auras décidé⁷⁷³.

Dans la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ, ce ne sont pas moins de dix anecdotes (auxquelles il faut en ajouter cinq autres dans celle de 'Abd al-Malik) qui rapportent des illustrations de sa *'uṭmāniyya*. Toute personne qui lui paraît suspecte d'antipathie pour le calife ou même d'être timorée dans sa défense, doit passer à la question. Les nombreux exemples donnés par al-Balāḍurī oscillent entre le dramatique et le comique.

⁷⁷¹ Voir *Ansāb*, vol. 2772-2773, un autre exemple, où al-Ḥaḡḡāḡ ne veut pas prier avec un opposant à 'Abd al-Malik et préfère prier seul.

⁷⁷² Voir al-Ṭabarī, vol. 6, p. 207.

⁷⁷³ Voir plus haut, le chapitre sur la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ, et *Ansāb*, vol. 7, pp. 3060-3061.

قالوا: ومرو مؤذن الحجاج بمؤذن سويد بن غفلة، وهو يؤذن بالهاجرة، فأخبر الحجاج بذلك، فبعث إليه: ما هذا الأذان، وما هذه الصلاة؟ فقال: صليتها مع أبي بكر، وعمر، وعثمان. فقال: صليتها مع عثمان؟ قال: نعم. فقال: رعبنا الشيخ. ودعا بغالية، فجعلها في لحيته بيده، وأمر له بعبائه، ويقال إنه قال له: لا تؤم قومك، وإذا خرجت، فسب عليًا. فقال: سمعًا وطاعة⁷⁷⁴.

On raconte que le muezzin d'al-Ḥağğāğ passa près de celui de Suwayd b. Ġafala qui était en train d'appeler à la prière en plein midi. Il en informa al-Ḥağğāğ qui le convoqua et lui dit : C'est quoi cet appel à la prière ? Et c'est quoi cette prière ? – Je l'ai faite ainsi avec Abū Bakr et 'Umar et 'Uṭmān, lui répondit le muezzin. – Tu l'as faite avec 'Uṭmān ? – Oui. – Nous avons terrorisé ce vieillard, conclut al-Ḥağğāğ qui fit apporter du parfum et le répandit de sa propre main sur la barbe du muezzin, puis il ordonna qu'on lui donne sa solde. On raconte aussi qu'il a dit : Ne dirige plus la prière avec les tiens, et si tu sors insulte 'Alī. – J'écoute et j'obéis, répondit le muezzin.

Cette courte anecdote illustre très bien le parti-pris d'al-Ḥağğāğ. Nous y retrouvons sa *'uṭmā-niyya* couplée avec sa violence. Dans la notice qu'il consacre à Suwayd b. Ġafala⁷⁷⁵, Ibn Sa'd cite lui aussi cette anecdote, mais présente ce dernier comme étant le muezzin et donc le protagoniste de l'histoire avec al-Ḥağğāğ, qui l'aurait entendu lui-même. Il nous apprend par ailleurs que c'était un homme pieux, qu'il était le compagnon des quatre califes bien-guidés, mais qu'il a participé à la bataille de Şiffin aux côtés de 'Alī, et qu'il est mort à l'âge de cent vingt-huit ans sous le règne de 'Abd al-Malik. Al-Dahabī la cite également dans sa notice de Suwayd⁷⁷⁶, mais en donne une troisième version, tout aussi différente : elle fait intervenir un muezzin anonyme qui a agi sur ordre de Suwayd b. Ġafala. Et c'est ce dernier qui est convoqué par al-Ḥağğāğ. Al-Dahabī évoque l'insulte à 'Alī mais sans donner son nom, peut-être par respect pour sa mémoire : *wa-idā raġa'ta ilayhim fa-subba fulān^{am}* « quand tu retourneras parmi les tiens, insulte untel ». Mais ni lui ni Ibn Sa'd n'évoque le parfum.

Dans le récit d'al-Balāḍurī, comme dans les deux autres récits, c'est le fait de prier en plein midi qui courrouce al-Ḥağğāğ, ce qui nous renvoie de nouveau au fait qu'il retardait la prière. Mais celui-ci ne retrouve son calme qu'à l'évocation de nom de 'Uṭmān. Pour s'en assurer, il fait répéter à Suwayd, non pas les noms d'Abū Bakr et de 'Umar – dont le califat fut moins controversé que celui de leur successeur. Conscient qu'il a terrorisé un vieillard, al-Ḥağğāğ lui répand de ses propres mains du parfum sur sa barbe et ordonne qu'on lui donne sa solde.

⁷⁷⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5751.

⁷⁷⁵ Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 8, pp. 190-191.

⁷⁷⁶ Al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, édition Šu'ayb al-Arna'ūt, et Ma'mūn al-Şāġirġī, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2004, vol. 4, pp. 69-72.

Mais s'il lui demande de ne plus diriger la prière des siens, il ajoute aussitôt l'insulte à 'Alī b. Abī Ṭālib, qui apparaît souvent comme le corollaire à sa *'uṭmāniyya*. D'autres personnes ont eu moins de chance que Suwayad, comme les des deux Kharijites que nous avons vu plus haut⁷⁷⁷, ou comme le savant 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā. Voyons cette suite de courts récits à ce propos :

قالوا: وكان الحجاج بعث إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى، فقال: بلغني أنك تشتم أمير المؤمنين عثمان. فقال: إنه ليمنعني من ذلك ثلاث آيات في كتاب الله. قوله: لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، إِلَى قَوْلِهِ: الصَّادِقُونَ. وقوله: وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ، إِلَى قَوْلِهِ: رُوُوفٌ رَحِيمٌ. وأنا منهم. فأعجب الحجاج قوله. ثم إن ابن أبي ليلى أدخل على الحجاج بعد ذلك، فقال: يا أهل الشام، إن أردتم رجلا يشتم أمير المؤمنين عثمان، فدونكم هذا. فقال عبد الرحمن مثل قوله الأول. فقال الحجاج : صدق.

حدثنا عمرو بن محمد الناقد، عن هشيم، ثنا الأعمش، قال: رأيت عبد الرحمن بن أبي ليلى، وقد ضربه الحجاج، ووقفه على باب المسجد. فجعلوا يقولون له: العن الكذابين. فيقول: لعن الله الكذابين ويسكت. ثم يبتدئ، فيقول: علي بن أبي طالب، وعبد الله بن الزبير، والمختار بن أبي عبيد. فجعلت أعرف، حين سكت ثم ابتداءً، أنه لا يريدهم.

وحدثت عن أبي بكر بن عياش، وحفص بن غياث، عن الأعمش، قال: رأيت عبد الرحمن بن أبي ليلى على المصطبة، وكأن ظهره مسح أسود لضرب الحجاج إياه، وهم يقولون له: العن الكذابين، فيقول: لعن الله الكذابين، ثم يسكت، فيقول: علي بن أبي طالب، وعبد الله بن الزبير، والمختار بن أبي عبيد. وأهل الشام حوله، كأنهم حمير ما يعقلون ما يقول.

وقوم يقولون: غرق ابن أبي ليلى بدجيل. وآخرون يقولون: قتل يوم الجماجم. وكان الحجاج أقامه قبل ذلك⁷⁷⁸.

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ fit venir 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā et lui dit : Il m'est parvenu que tu insultes le commandeur des croyants 'Uṭmān.

– Trois versets dans le Livre de Dieu m'interdisent de le faire, lui répondit 'Abd al-Raḥmān : Son propos « [le butin appartient] aux besogneux émigrés qui furent évincés de leur habitat et de leurs biens » jusqu'à « véridiques », et de « A ceux qui, dès avant eux, avaient site dans le terroir et dans la foi » à « Tu es tendre et Miséricordieux ». Et je suis l'un d'eux.

Al-Ḥaḡḡāḡ fut content de sa réponse. Une autre fois, on présenta Ibn Abī Laylā devant al-Ḥaḡḡāḡ qui dit : Ô Syriens, si vous voulez voir un homme qui insulte le commandeur

⁷⁷⁷ Pour le cas d'un autre Kharijite qui s'en sort grâce à une pirouette rhétorique, voir *Ansāb*, vol. 13, p. 5797.

⁷⁷⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3106-3107. Voir aussi *Ansāb*, vol. 13, p. 5734.

des croyants ‘Uṭmān, le voici devant vous. Alors ‘Abd al-Raḥmān lui répéta son propos d’avant. Et al-Ḥaḡḡāḡ de dire : Il a dit vrai.

‘Amr b. Muḥammad al-Nāqid nous a rapporté, d’après Huṣaym, qu’al-A‘maš a dit : J’ai vu ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, alors qu’al-Ḥaḡḡāḡ l’avait frappé et installé à l’entrée de la mosquée. Ils [les hommes d’al-Ḥaḡḡāḡ] lui ordonnaient : Insulte les imposteurs ! Il disait : Dieu maudisse les imposteurs ! Puis il se taisait et reprenait sa phrase au début : ‘Alī b. Abī Ṭālib ‘Abdullāh b. al-Zubayr et al-Muḥtār b. Abī ‘Ubayd. J’ai alors compris à ses arrêts qu’il ne les avait pas visés.

J’ai appris, d’après Abū Bakr b. ‘Ayyāš et Ḥafṣ b. Ḡayyāt, qu’al-A‘maš a dit : J’ai vu ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā sur un promontoire ; son dos était comme une plaque noire brûlée à cause des coups qu’il a reçus de la part d’al-Ḥaḡḡāḡ, dont les hommes lui ordonnaient : Insulte les imposteurs ! Il disait : Dieu maudisse les imposteurs, puis il s’arrêtait et prononçait au nominatif les noms de ‘Alī b. Abī Ṭālib de ‘Abdullāh b. al-Zubayr et d’al-Muḥtār b. Abī ‘Ubayd. Les Syriens qui l’entouraient comme des ânes n’avaient compris ce qu’il disait.

Certains disent qu’Ibn Abī Laylā s’est noyé dans la rivière al-Duḡayl. Selon d’autres, il fut assassiné lors de la bataille d’al-Ġamāḡim. Auparavant, al-Ḥaḡḡāḡ l’avait mis à la vindicte.

Dans ces quatre anecdotes, dont deux presque identiques sont dues à al-A‘maš, qui est l’élève d’Ibn Abī Laylā, nous avons la *‘uṭmāniyya* d’al-Ḥaḡḡāḡ, sa brutalité, l’insulte à ‘Alī b. Abī Ṭālib, la peur d’Ibn Abī Laylā et la conséquence logique de tous ces éléments : la participation de ce dernier à la rébellion iraquienne.

قالوا: وكان الحجاج بعث إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى، فقال: بلغني أنك تشتم أمير المؤمنين عثمان. فقال: إنه ليمنعني من ذلك ثلاث آيات في كتاب الله. قوله: لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، إلى قوله: الصَّادِقُونَ. وقوله: وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ، إلى قوله: رَوْفٌ رَحِيمٌ. وأنا منهم. فأعجب الحجاج قوله. ثم إن ابن أبي ليلى أدخل على الحجاج بعد ذلك، فقال: يا أهل الشام، إن أردتم رجلاً يشتم أمير المؤمنين عثمان، فدونكم هذا. فقال عبد الرحمن مثل قوله الأول. فقال الحجاج: صدق.

On raconte qu’al-Ḥaḡḡāḡ fit venir ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā et lui dit : Il m’est parvenu que tu insultes le commandeur des croyants ‘Uṭmān. – Trois versets dans le Livre de Dieu m’interdisent de le faire, lui répondit ‘Abd al-Raḥmān : Son propos « [le butin appartient] aux besogneux émigrés qui furent évincés de leur habitat et de leurs biens » jusqu’à « véridiques », et de « A ceux qui, dès avant eux, avaient site dans le terroir et

dans la foi » à « Tu es tendre et Miséricordieux ». Et j'en fait partie. Al-Ḥaḡḡāḡ fut content de sa réponse. Une autre fois, on présenta Ibn Abī Laylā devant al-Ḥaḡḡāḡ qui dit : Ô Syriens, si vous voulez voir un homme qui insulte le commandeur des croyants 'Uṭmān, le voici devant vous. Alors 'Abd al-Raḥmān lui répéta son propos d'avant. Et al-Ḥaḡḡāḡ de dire : Il a dit vrai.

Dans le premier récit, anonyme, nous avons la mise en accusation par al-Ḥaḡḡāḡ de 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā – un savant Médinois né sous le califat d'Abū Bakr, nommé juge par al-Ḥaḡḡāḡ⁷⁷⁹. Cette accusation ne semble s'appuyer sur rien de tangible. Al-Ḥaḡḡāḡ y paraît prêcher le faux pour savoir le vrai. D'autant qu'il la répète dans un autre contexte, à la fin du récit. La citation coranique⁷⁸⁰ qu'Ibn Abī Laylā utilise pour se disculper évoque l'amour que les *Ansār*, dont il descend, vouent aux *Muhāḡirūn*⁷⁸¹, et en particulier que les premiers ne devaient pas insulter les derniers⁷⁸². C'est de ces pieux *Ansār* qu'Ibn Abī Laylā se revendique. Al-Ḥaḡḡāḡ semble satisfait de sa réponse, lors de la première interrogation. Mais il remet une deuxième fois Ibn Abī Laylā à la question, et celui-ci lui répète sa première réponse.

Dans le deuxième et le troisième récits rapportés par al-A'maš, ce dernier, en tant que témoin, s'arrête sur deux éléments. Est-ce parce qu'il aurait insulté le troisième calife, 'Uṭmān b. 'Affān, comme le laisse suggérer le premier récit, ou pour sa proximité avec 'Alī b. Abī Ṭālib qu'Ibn Abī Laylā aura été torturé par al-Ḥaḡḡāḡ⁷⁸³ ? On ne peut qu'émettre des conjectures sur la raison d'un tel traitement. Par contre le témoin nous en donne la conséquence : les marques noires sur le dos du savant qui par la suite sera humilié en public – installé à l'entrée de la mosquée ou sur un promontoire, selon les différentes versions. Mais comment parviendra-t-il à se sortir du dilemme que lui pose l'ordre d'al-Ḥaḡḡāḡ : ne pas contrevenir à l'ordre de ce dernier, sinon les marques sur son dos pourraient être renouvelées, et ne pas insulter 'Alī. C'est par une ruse de syntaxe qu'Ibn Abī Laylā s'en sortira. En décomposant sa phrase en deux, de sorte que les trois personnes visées par la malédiction se retrouvent au début de la deuxième phrase comme des sujets, alors qu'ils auraient dû être à l'accusatif, s'il avait respecté le *taḥṣīṣ*. Ceci étant, il aurait pu tout aussi bien ne pas marquer la déclinaison des trois noms et garder le *sukūn*. Mais en agissant de la sorte, il voulait peut-être marquer une défiance envers al-Ḥaḡḡāḡ et ses hommes, définis comme des ânes qui n'avaient rien compris à sa ruse.

Dans la notice qu'il consacre à Ibn Abī Laylā, al-Ḍahabī reprend ces deux récits, en dramatisant un peu plus son état de santé : dans l'un il s'appuie sur son fils, dans l'autre il est atteint d'asthme. Par

⁷⁷⁹ Al-Ḍahabī, *Siyar a 'lām al-nubalā'*, vol. 4, p. 262-267.

⁷⁸⁰ Coran LIX, 8-10.

⁷⁸¹ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*; vol. 22, p. 524.

⁷⁸² Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān* vol. 22, p. 532-533.

⁷⁸³ Sur sa proximité avec 'Alī b. Abī Ṭālib, voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, vol. 8, p. 232.

ailleurs, pour souligner un peu plus la ruse syntaxique qui lui permis de s'en sortir, al-Dahabī nous dit dans le premier cas, qu'après avoir énoncé « Dieu maudisse les imposteurs », il s'arrêtait disait « Allāh^u Allāh^u » « Dieu ! Dieu ! » au nominatif, avant d'énoncer la deuxième phrase. Dans le deuxième cas, c'est son asthme qui lui sert de subterfuge, puisqu'après la première phrase, il s'interrompt pour émettre un « Ah ! » avant de reprendre la suite⁷⁸⁴.

Le dernier récit de la série d'al-Balāḍurī qui évoque la mort d'Ibn Abī Laylā a pour fonction de montrer l'issue inéluctable de l'engagement de ce dernier. Après tant d'humiliations, il ne pouvait que rejoindre les opposants d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est là l'objectif de l'agencement de ces quatre anecdotes.

Comme al-Ḥaḡḡāḡ considère la révolte iraquienne comme une réédition de la première fitna et, donc, comme un conflit entre les Syriens, défenseurs de la légitimité umayyade, et les Iraquiens, partisans de 'Alī, ces derniers seront régulièrement mis à l'épreuve de l'insulte de 'Alī. Pour lui complaire et « craignant d'être les victimes de son courroux », comme le dit al-Ša'bī⁷⁸⁵, ils iront dans son sens. Seul al-Ḥasan al-Baṣrī osera lui tenir tête en refusant de s'en prendre à 'Alī⁷⁸⁶. Mais c'est là une autre histoire sur laquelle nous reviendrons plus bas.

c- Reconnaissance des califes pour al-Ḥaḡḡāḡ

Al-Ḥaḡḡāḡ a servi deux califes umayyades : 'Abd al-Malik pendant quatorze ans (72-86), dont il passa la majeure partie à combattre les rebellions internes et externes, puis son fils al-Walīd pendant près d'une décennie bien plus paisible (86-95). Dans leurs récits de cette période, les historiens le considèrent comme le premier acteur de la scène politique, au point d'éclipser ses deux maîtres. Toutefois, comme nous l'avons vu, les responsabilités dans les nombreuses exactions, en particulier au cours de la première décennie de son gouvernement, ne pouvaient rester sans réponse.

Mais dans quelle mesure agissait-il de sa propre initiative ? 'Abd al-Malik ne partageait-il pas une part de la responsabilité ? Si le récit d'al-Ṭabarī semble répondre par l'affirmative à la première de ces deux questions, al-Balāḍurī est bien plus nuancé. Il évoque dans de nombreuses anecdotes les courriers échangés entre le calife et son gouverneur, comme pour souligner que celui-ci n'agissait qu'après le feu vert du premier. Rien de ce qui pouvait se passer chez al-Ḥaḡḡāḡ ne restait à l'insu de 'Abd al-Malik :

قالوا: ووفد الحجاج إلى عبد الملك، بعد قتل ابن الزبير، وأوفد معه ابن الحنفية، وعبد الله بن عمرو بن عثمان، وعمر بن عبد الرحمن بن عوف، وعيسى بن طلحة، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، في رجال آخرين. قالوا:

⁷⁸⁴ Al-Dahabī, *Siyar a 'lām al-nubalā'*, vol. 4, pp. 264-265.

⁷⁸⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5762.

⁷⁸⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5739 et pp. 5761-5763.

فدخل عيسى بن طلحة على عبد الملك في هذه الوفادة، ويقال في غيرها. فسأله أن يخليه. فقال: إنه ليس دون الحجاج سر. فقال: والله لئن لم تخلني، لا قبلت صلتك، ولأرجع.. ساخطا، قد قطعت رحمي. فأخلاه. فقال: يا أمير المؤمنين، سلطت علينا هذا الغلام من ثقيف، لا يعرف لقومك حقا. فقال: إنكم ما تعرفون منه شيئا إلا وأنا عارف به. وأنا عازله عنكم عزلا جميلا. فلا يسمعن هذا منك أحد، فإني أخبره أنك أثنت عليه. وخرج. فأخبر عبد الملك الحجاج أن عيسى أثنى عليه. فأتى الحجاج عيسى، فوقف عيسى على بابه، ووصله. وقال بعضهم: إن المتكلم بهذا الكلام، والذي أخلاه عبد الملك، عمر بن عبد الرحمن بن عوف⁷⁸⁷.

On raconte qu'après la mort d'Ibn al-Zubayr, al-Ḥaḡḡāḡ se rendit auprès de 'Abd al-Malik, accompagné de plusieurs hommes, dont Ibn al-Ḥanafiyya, 'Abdullāh b. 'Amr b. 'Uṭmān, 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf, 'Isa b. Ṭalḥa et Muḥammad b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ. Lors de cette visite, ou une autre selon certains, 'Īsā b. Ṭalḥa se présenta chez 'Abd al-Malik et lui demanda un entretien privé. – Il n'y a nul secret entre al-Ḥaḡḡāḡ [et moi], lui répondit le calife. – Je jure par Dieu que si tu ne m'accordes pas cette entrevue, je n'accepterai pas ton cadeau et m'en irai mécontent, coupant nos liens de parenté. Alors il la lui accorda. 'Īsā dit : Ô commandeur des croyants, tu nous a envoyé ce *ḡulām* de Ṭaqīf, qui ne reconnaît pour les tiens aucun droit. – Il n'y a pas une chose que vous sachiez sur lui que je ne sache aussi. Je le démettrai de la manière la plus discrète qui soit. Mais que personne n'entende cela de ta part. Je lui dirai que tu l'as loué. 'Īsā sortit, et 'Abd al-Malik informa al-Ḥaḡḡāḡ qu'il l'avait loué. 'Īsā s'installa devant la porte d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui lui fit des cadeaux. Selon d'autres, ce fut 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf qui tint ce propos lors d'une entrevue privée avec 'Abd al-Malik.

Bien qu'il ne soit pas daté, ce récit renvoie à la période où al-Ḥaḡḡāḡ était gouverneur du Ḥiḡāz. Il est accompagné dans sa visite à 'Abd al-Malik par la noblesse de Qurayš, dont l'auteur ne cite que cinq fils des compagnons du Prophète, preuve de sa puissance établie, mais aussi de l'unanimité autour du nouveau calife. Implicitement, l'insistance de 'Īsā b. Ṭalḥa pour avoir une entrevue privée avec ce dernier renvoie aux mauvais traitements que le nouveau gouverneur infligeait aux habitants du Ḥiḡāz, en particulier à leur noblesse dont « il ne reconnaît aucun droit », mais aussi à sa peur de se plaindre des agissements d'al-Ḥaḡḡāḡ en sa présence. Avant d'accéder à sa requête, 'Abd al-Malik souligne qu'il n'a aucun secret pour al-Ḥaḡḡāḡ, signifiant par là sa confiance totale en lui. Mais au cours de l'entrevue, il affirme à 'Īsā qu'il était au courant de tout ce que faisait son gouverneur. Nous pouvons donc en conclure que ce dernier agissait avec la bénédiction de son maître. Autrement, si ses actions étaient allées à l'encontre de l'intérêt du calife, celui-ci le lui aurait notifié, comme il l'avait fait lors de l'incident avec Anas b. Malik.

⁷⁸⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 2929.

L'humiliation de la noblesse Qurayšites et des *Ansār* était donc voulue par 'Abd al-Mālīk. Il pouvait donc avoir le beau rôle en démettant – « de la manière la plus douce qui soit » – al-Ḥaḡḡāḡ pour complaire à ces derniers.

Certains auteurs, élaborant sur le récit d'al-Balādurī – qui ne fait que le suggérer –, présenteront la requête de 'Īsā b. Ṭalḥa comme la raison principale qui aurait poussé 'Abd al-Malik à nommer al-Ḥaḡḡāḡ gouverneur en Iraq⁷⁸⁸. D'ailleurs, dans la partie chronologique, il n'évoque pas cet incident. Terminons par la note humoristique de l'auteur, qui ne pouvait terminer sans s'en prendre également à 'Īsā b. Ṭalḥa qui, tout en considérant que ce *ḡulām* de Ṭaqīf n'était pas digne de diriger le Ḥiḡāz, ne se prive pas de se présenter devant sa porte et d'attendre ses présents.

Al-Ḥaḡḡāḡ était donc là pour exécuter les basses besognes de 'Abd al-Malik. C'est d'ailleurs ainsi que l'un des notables iraqiens, Ziyād b. 'Amr al-'Ataki le présentera à 'Abd al-Malik, au grand bonheur d'al-Ḥaḡḡāḡ : « Ô commandeur des croyants, al-Ḥaḡḡāḡ est ton sabre qui ne ratte pas sa cible, ta flèche qui ne s'égaré pas, et ton serviteur qui ne se préoccupe d'aucun reproche lorsqu'il s'agit [d'accomplir] tes ordres. »⁷⁸⁹

Or si le calife a pu tolérer que l'un de ses proches, comme 'Īsā b. Ṭalḥa, puisse le critiquer, ce ne fut pas le cas du savant Mu'āwiya b. Qurrā :

المدائني، عن سفیان الثوري، قال: قدم الحجاج على عبد الملك وافدا، ومعه معاوية بن قرة أو إياس، فسأله عبد الملك عن الحجاج، فقال: إن صدقناكم، قتلتمونا. وإن كذبناكم، خشينا الله عز وجل. فنظر إليه الحجاج. فقال له عبد الملك: لا تعرض له يا حجاج. فغربه إلى السند⁷⁹⁰.

Al-Madā'inī, d'après Sufyān al-Ṭawrī, a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ se rendit auprès de 'Abd al-Malik, accompagné de Mu'āwiya b. Qurrā, le père d'Iyās. Ce dernier, interrogé par 'Abd al-Malik sur al-Ḥaḡḡāḡ, lui répondit : Si nous disons la vérité, vous nous tuez, et si nous vous mentons, nous craignons Dieu glorifié soit-Il. Al-Ḥaḡḡāḡ lui lança un regard, mais 'Abd al-Malik lui dit : Ne le touche pas ! Alors il le déporta au Sind.

Ce récit joue avec l'implicite. Bien qu'enveloppée dans une formulation abstraite, la réponse de Mu'āwiya est on ne peut plus claire. Le calife s'attendait certainement à ce qu'il lui fasse l'éloge de son gouverneur, d'autant que celui-ci lui a fait l'honneur de l'emmener avec lui auprès de 'Abd al-Malik. La réponse n'en est que plus cinglante. Et elle l'est encore plus, dans la mesure où elle ne vise pas uniquement al-Ḥaḡḡāḡ, mais englobe également le calife. Mu'āwiya dit les choses sans les dire explicitement. Il veut dire la vérité, mais n'ose pas, de peur pour sa vie. Mais sa crainte de Dieu est bien plus grande et, du coup, malgré le semblant de précaution rhétorique, son attaque est per-

⁷⁸⁸ C'est le cas, entre autres, d'Ibn 'Abd Rabbih. Nous y reviendrons

⁷⁸⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5742. Le même récit est mentionné vol. 7, p. 2950.

⁷⁹⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 2950. Voir également p. 2947, où cette fois-ci c'est Muḥammad le frère d'al-Ḥaḡḡāḡ et son lieutenant au Yémen qui est défendu avec véhémence par 'Abd al-Malik.

ceptible. Al-Ḥaḡḡāḡ en a bien entendu saisi la critique implicite. Le regard qu’il lui a lancé est tellement explicite que le calife en a compris la signification. Et c’est pour cette raison qu’il lui ordonne de ne pas exécuter sa menace – on soupçonne le sens caché du regard d’al-Ḥaḡḡāḡ. Le châtement fut donc « plus clément », puisque Mu‘āwiya fut exilé au Sind.

D’une certaine manière, al-Ḥaḡḡāḡ et ‘Abd al-Malik apparaissent dans le récit d’al-Balāḡurī comme les deux faces de la même monnaie. Si le premier voue au second une fidélité sans bornes, le second lui reconnaît amplement ses mérites. En dehors des deux incidents que nous avons évoqués plus hauts et de quelques reproches sans importance – sur ses dépenses inconsidérées⁷⁹¹ ou lorsqu’il a privé les soldats iraqiens de leur salaire⁷⁹² –, le calife saura remercier son gouverneur pour tous les services rendus. Sur son lit de mort, recommanda à ses fils d’honorer al-Ḥaḡḡāḡ qui « a aplani [pour vous] les voies et soumis les territoires. Vous avez vu comment il s’est battu avec ardeur contre l’incroyant Ibn al-Zubayr et les insurgés d’Iraq, ses efforts continuels pour nous satisfaire et prendre notre défense »⁷⁹³. Al-Balāḡurī rapporte, par ailleurs, que ‘Abd al-Malik alla même jusqu’à marier l’un de ses fils avec l’une des filles d’al-Ḥaḡḡāḡ⁷⁹⁴ et a donner son nom à l’un de ses fils :

سَمَّيْتُهُ الْحَجَّاجَ بِالْحَجَّاجِ بِالنَّاصِحِ الْمُعَاوِنِ الدَّمَّاجِ
نُصْحًا لِعَمْرِي غَيْرَ ذِي مِرَاجٍ⁷⁹⁵

Je lui [à mon fils] ai donné le nom d’al-Ḥaḡḡāḡ // En hommage au bon conseiller au soutien indéfectible // Des conseils, je le jure, jamais timorés

Al-Walīd aura pour al-Ḥaḡḡāḡ une reconnaissance plus grande que son père. Non seulement grâce à lui l’empire qu’il dirigeait vivait une période de faste et de calme inédits, mais en plus il a été très actif dans la désignation d’al-Walīd en tant que premier héritier du trône après ‘Abd al-Malik. Ses hommages en mémoire d’al-Ḥaḡḡāḡ rappellent les propos excessifs de celui-ci :

المدائني، قال: مات الحجاج، فذكره الوليد، وذكر قرة بن شريك العبسي. فترحم عليهما، وقال: كانا منقادين
لأمرنا. والله لأشفع... لهما عند ربي، ولأسألنه أن يدخلهما الجنة. يا أهل الشام، أحبوا الحجاج، فإن حبه
إيمان، وبغضه كفر.⁷⁹⁶

Al-Madā’inī a dit : Après la mort d’al-Ḥaḡḡāḡ, al-Walīd les évoqua lui et Qurra b. Šurayk al-‘Absī. Il implora la miséricorde divine sur leur mémoire et dit : Ils étaient à l’écoute de nos ordres. Je jure que j’intercéderai pour eux auprès de mon Seigneur et je Lui de-

⁷⁹¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 2962.

⁷⁹² *Ansāb*, vol. 7, p. 3104.

⁷⁹³ *Ansāb*, vol. 7, p. 2939. Une autre version de cette recommandation se trouve p. 2992.

⁷⁹⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3455.

⁷⁹⁵ *Ansāb*, vol. 7, p. 2920.

⁷⁹⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5798.

manderai de les faire entrer au Paradis. Ô Syriens, aimez al-Ḥaġġāġ ! L'aimer est un acte de dévotion, le détester est un sacrilège.

Qurrā b. Šurayk a gouverné l'Égypte pour al-Walīd de 90 à 96, date de sa mort. Sa réputation était des plus mauvaises, selon Ibn Manzūr qui rapporte qu'« il buvait le vin dans la mosquée d'al-Fuṣṭāṭ en construction »⁷⁹⁷. Et d'ajouter :

عن عبد الملك بن شوذب قال: قال عمر بن عبد العزيز: الوليد بن عبد الملك بالشام، والحجاج بن يوسف بالعراق، ومحمد بن يوسف باليمن، وعثمان بن حيان المري بالحجاز، وقرّة بن شريك العبسي بمصر، امتألت، والله، الأرض جوراً.⁷⁹⁸

'Abd al-Malik b. Šawḍab a dit : 'Umar b. 'Abd al-'Azīz déclara : Al-Walīd en Syrie, al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf en Iraq, Muḥammad b. Yūsuf au Yémen, 'Uṭmān b. Ḥayyān al-Murrī au Ḥiġāz et Qurrā b. Šurayk en Égypte. Par Dieu, la terre s'est remplie d'injustice.

Selon cette déclaration de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, aucun des représentants d'al-Walīd n'était à sauver. Et c'est en faveur de deux d'entre – al-Ḥaġġāġ et Qurrā b. Šurayk – qu'al-Walīd, se prenant pour le Prophète en personne, veut intercéder auprès de Dieu, pour qu'Il les fasse entrer au Paradis, non pour leurs actions pieuses, mais parce qu'ils « étaient à l'écoute de [ses] ordres ». A moins de considérer que ceci impliquait pour lui cela. Quant à la dernière phrase où il incite les Syriens à aimer al-Ḥaġġāġ, c'est une reformulation d'un hadith du Prophète où il loue 'Alī b. Abī Ṭālib⁷⁹⁹.

On peut douter qu'al-Walīd ait prononcé une phrase aussi parfaite, étant donné sa réputation d'incompétent notoire pour tout ce qui touchait à la langue arabe⁸⁰⁰. Al-Ḥaġġāġ lui-même se posera la question lorsqu'al-Walīd lui fera une critique :

المدائني قال: وفد الحجاج إلى الوليد، وكان أخص الناس بالوليد عباد بن زياد بن أبي سفيان والغازي بن ربيعة الجرشي. فقال عباد للغازي، وكره أن يكون هو الذي يقول للوليد، فيبلغ الحجاج: إن الحجاج سيذكر لأمير المؤمنين أمر العراق، ويعظم شأنه وبلاءه فيه، ويقول: لولا مكاني بالعراق، ما قام لكم سلطان. فقل لأمير المؤمنين، إن قال ذلك، يقول له، اسكت. فنحن أعظم عليك منةً ويدا. قد وليناك وشرفناك. ولولا ما كان منا إليك، لكنت كرجل من قومك. ولولا ما صنع الله لنا ولك بنا، ما كنت بالعراق شيئاً. فقال الغازي ذلك للوليد. ودخل الحجاج ذات يوم على الوليد، فعظم أمره وبلاءه، وما كان منه في أمر أهل العراق حين عصوه. فرد عليه الوليد ما ألقى إليه الغازي. فانقطع الحجاج، وقال في نفسه: ما هذا كلام الوليد. فمن

⁷⁹⁷ Ibn Manzūr, *Muḥtaṣar Tārīḥ Dimašq*, édition Sukayna al-Šihābī, Dār al-fīkr, 1990, vol. 21, pp. 77-78. Les mêmes anecdotes se retrouvent dans *Siyar a'lām al-nubalā'* vol. 4, pp. 409-410.

⁷⁹⁸ Al-Dāhabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 4, p. 410.

⁷⁹⁹ Al-Tirmidī, *Sunan*, vol. 5, p. 635. Voir également, Sunan Ibn Māġa, édition Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, s. d., vol. 1., p. 42.

⁸⁰⁰ Voir les nombreux exemples donnés par al-Balāḍurī lui-même, *Ansāb*, vol 7, pp. 2973-2975.

أخص الناس به؟ قالوا: الغازي. قال: وما هو بكلام يمان. قالوا: فعباد بن زياد. قال: هو كلامه، وهو صاحبي. فجفا عبادة، وحجبه حين أتاه. فشكا ذلك إلى الوليد، فقال له: يا حجاج، أتستخف بمشايع بني عبد شمس؟ فأذن لعباد، وقال له: أصالحك صلحاً دماجاً⁸⁰¹.

Al-Madā'inī a dit : Al-Ḥaġġāġ se rendit auprès d'al-Walīd, dont les plus intimes étaient 'Abbād b. Ziyād b. Abī Sufyān et al-Ġāzī b. Rabī'a al- Ġurašī. 'Abbād ne voulant pas que ce soit lui qui en parle à al-Walīd et que cela parvienne à al-Ḥaġġāġ, avait dit à al-Ġāzī : Al-Ḥaġġāġ rappellera au commandeur des croyants la situation en Iraq, pour se mettre en valeur et vanter ses mérites propres, et dira : Si je n'avais pas été en Iraq, vous n'y auriez eu aucun pouvoir. S'il dit cela, conseille au commandeur des croyants de lui rétorquer : Tais-toi, nos faveurs pour toi sont bien plus immenses. Nous t'avons honoré en te nommant gouverneur. Sans ce que nous t'avons octroyé, tu aurais été comme n'importe quel autre homme parmi les tiens. Et sans les bienfaits de Dieu pour nous et nos bienfaits pour toi, tu n'aurais rien valu en Iraq. Al-Ġāzī répéta le propos à al-Walīd. Al-Ḥaġġāġ se présenta un jour chez celui-ci et vanta sa situation et ses actions et ce qu'il fit aux Iraquiens lorsqu'ils se rebellèrent contre lui. Al-Walīd lui répéta ce que lui avait appris al-Ġāzī. Resté seul, al-Ḥaġġāġ se dit en lui-même : Ce ne peut être là un propos d'al-Walīd. Quel est son intime ? – Al-Ġāzī, lui répondit-on. – Ce n'est pas non plus le propos d'un Yéménite. – C'est donc 'Abbād b. Ziyād, lui dit-on. – C'est son propos. C'est lui mon homme. Il se fâcha avec lui et refusa de le recevoir, lorsqu'il vint le voir. 'Abbād s'en plaignit à al-Walīd qui dit à al-Ḥaġġāġ : Alors Ḥaġġāġ, tu humilies les seigneurs de Banū 'Abd Šams ? Al-Ḥaġġāġ autorisa 'Abbād [à venir le voir], et lui dit : Notre réconciliation sera des plus fermes.

Cette anecdote est, à notre connaissance, la seule qui présente al-Walīd critiquant al-Ḥaġġāġ. Elle est intéressante en ce sens qu'elle constitue une remise en question de toute la politique poursuivie par lui en Iraq, contrairement aux critiques de 'Abd al-Malik qui s'attaquaient à la gestion de tel point ou tel autre. A proprement parler, le lecteur sait que ce n'est pas al-Walīd qui critique son gouverneur : il ne sert que de porte-voix aux critiques de 'Abbād b. Ziyād. Mais pourquoi ce dernier ne veut-il pas dire à al-Ḥaġġāġ ce qu'il pense de lui et de sa politique, alors qu'il ne s'était pas privé de le faire lorsque le calife lui avait demandé de le comparer à Ziyād b. Abīh⁸⁰² ? Sans doute par peur de la réaction d'al-Ḥaġġāġ. Car tout comme il avait prévu que celui-ci se vanterait devant le calife de ses faits d'armes en Iraq, il avait également prévu sa réaction

⁸⁰¹ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5787-5788.

⁸⁰² *Ansāb*, vol. 8, p. 3262.

violente, dans le cas où il aurait su que les propos du calife étaient en fait les siens. Et c'est d'ailleurs ce qui se passa, comme nous le dit la fin de l'anecdote.

Nous pouvons donc pointer ici le grand ascendant pris par al-Ḥaḡḡāḡ sur le calife – puisqu'il ose s'en prendre aux princes de la famille umayyade, sans craindre de véritables représailles⁸⁰³ –, ainsi que le déclassement d'un prince comme 'Abbād. C'est sans doute en tant que fils de Ziyād b. Abīh, grand gouverneur d'Iraq pour Mu'āwiya b. Abī Sufyān, qu'il envoie ses flèches à al-Ḥaḡḡāḡ par calife interposé. Alors que Ziyād « avait maîtrisé l'Iraq avec diplomatie, douceur et une politique intelligente »⁸⁰⁴, al-Ḥaḡḡāḡ a mis la province à feu et à sang et a failli mettre en péril l'intégrité de l'empire, s'il n'y avait eu l'intervention de l'armée syrienne. Il n'avait donc pas à pavoiser, ni à solliciter la reconnaissance d'al-Walīd pour ses hauts faits. C'est pour cette raison qu'à la fin il scelle avec 'Abbād une paix, enterrant la hache de guerre⁸⁰⁵.

Relevons, enfin, la perspicacité d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, non seulement se rend compte que le propos que tient le calife n'est pas le sien⁸⁰⁶, mais aussi que ce ne peut être celui d'un Yéménite, mais d'un homme du Nord. Al-Ḥaḡḡāḡ, comme nous le verrons plus bas, était un grand connaisseur de la langue et de la rhétorique arabes.

Terminons cette lecture des relations entre al-Walīd et al-Ḥaḡḡāḡ par ce récit :

المدائني قال: مرض الوليد بن عبد الملك، فرهفته عشية، فمكث عامة يومه عندهم ميتا. فبكي عليه، وخرجت البرد بموته. فقدم رسول على الحجاج بمثل ذلك، فاسترجع، ثم أمر بحبل، فشد في يده، ثم أوثق إلى أسطوانة وقال: اللهم لا تسلط علي من لا رحمة له. فطالما سألتك أن تميتني قبل أمير المؤمنين. فبينما هو كذلك، إذ قدم عليه بريد بإقامته. فخر ساجدا، وأعتق كل مملوك له. ويقال إنه قال: اللهم إنني لم أدعك في موطن أصابني فيه سوء، إلا استجبت لي. وقد سألتك أن تقدم يومي قبل يوم الوليد. فلما جاءه البريد بعافيته، خر ساجدا، وأعتق كل مملوك له، وتصدق بصدقة كثيرة. قالوا: ولما أفاق الوليد، قال: ما أحد أسر بعافية أمير المؤمنين من الحجاج. فورد كتابه بعد أيام بتهنية الوليد بالعافية، وبعث إليه بأنبجاة من أنبجاة الهند⁸⁰⁷.

⁸⁰³ D'autres princes umayyades ont subi les foudres d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est en particulier le cas de Ḥalīd b. Yazīd b. Mu'āwiya. Voir, vol. 5, p. 2230 lorsqu'il épousa Ramla la fille d'al-Zubayr, ou lorsqu'il s'en prend à l'impiété de son père Yazīd, vol. 13, 354.

⁸⁰⁴ *Ansāb*, vol. 8, p. 3262.

⁸⁰⁵ Dans l'édition que nous avons utilisée, nous lisons : *ṣulḥ^{an} dumluḡ^{an}*. Nous pensons qu'il s'agit là d'une coquille et qu'il faut plutôt lire *ṣulḥ^{an} dumāḡ^{an}*. Selon Ibn Manẓūr, *al-ṣulḥ dumāḡ*, c'est la réconciliation qui vise à mettre un terme à toute hostilité : *al-ṣulḥ yurād bih qaṭ' al-šarr*. Voir *Lisān al-'arab*, entrées *D-M-Ġ*, vol. 2, pp. 1419-1420 et *H-Ġ-Ġ*, vol. 6, pp. 4614-4616.

⁸⁰⁶ Notons ici l'omniscience du narrateur qui sait ce qu'al-Ḥaḡḡāḡ se dit en lui-même : *wa-qāla fī nafsih*.

⁸⁰⁷ *Ansāb*, vol. 8, pp. 3265-3266.

Selon al-Madā'ini : Al-Walīd b. 'Abd al-Malik tomba malade, et entra dans un état comateux, qu'on le considéra toute la journée comme mort. On le pleura ; les courriers annonçant son décès furent envoyés. Un émissaire apporta la nouvelle à al-Ḥaḡḡāḡ, qui dit : Nous appartenons à Dieu et à Lui nous retournerons. Puis il ordonna qu'on lui apporte une corde qu'on attachait à sa main et à un pilier, et il dit : Seigneur n'envoie pas contre moi quelqu'un d'impitoyable. Je T'ai toujours imploré de me faire mourir avant le commandeur des croyants. Sur ces entrefaites, arriva un courrier informant du rétablissement du calife. Al-Ḥaḡḡāḡ s'écroula aussitôt en prosternation et affranchit tous ses esclaves. On raconte aussi qu'il a dit : Seigneur, je ne T'ai jamais imploré dans une mauvaise passe, sans que Tu ne m'exauces ma demande. Je Te demande donc d'avancer le jour de ma mort sur celui d'al-Walīd. Lorsqu'il reçut le courrier du rétablissement du calife, il s'écroula en prosternation, affranchit tous ses esclaves et distribua des aumônes à profusion. On raconte aussi que lorsqu'al-Walīd se réveilla, il dit : Nul n'est plus heureux qu'al-Ḥaḡḡāḡ de la guérison du commandeur des croyants. Quelques jours plus tard, al-Ḥaḡḡāḡ lui envoya une lettre de félicitation pour son rétablissement et des fruits de l'*anbaḡ* de l'Inde.

Nous sommes ici en présence de l'un des rares moments de faiblesse d'al-Ḥaḡḡāḡ. La nouvelle de la mort d'al-Walīd révèle par la même occasion la haute solitude de son gouverneur : d'une part, à cause de sa nature suspicieuse, il se trouve dépourvu d'alliés véritables ; d'autre part, son manque patent de clairvoyance, l'a amené à se mettre à dos le futur calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik, en encourageant al-Walīd à le remplacer dans l'ordre de succession par son propre fils 'Abd al-'Azīz. Il est donc conscient que sa fortune prendra un coup avec la mort d'al-Walīd meurt. C'est pourquoi il prie Dieu de mourir avant lui, pour ne pas avoir à subir l'humiliation de sa propre déchéance.

Al-Ḥaḡḡāḡ voulut-il se suicider, en s'attachant avec la corde, lorsqu'il apprit la mort d'al-Walīd ? Ou était-ce de sa part une manière de conjurer le sort et faire en sorte que sa prière auprès de Dieu soit plus ferme ? Nous ne le saurons pas. Parce que c'est à ce moment même que la nouvelle du rétablissement du calife lui parvient, confirmant du coup la prévision de ce dernier, selon laquelle son gouverneur en serait la personne la plus heureuse. Il est d'ailleurs si heureux qu'il affranchit tous ses esclaves – et distribua des aumônes à profusion, selon la seconde version.

Nous ne pouvons interrompre ici la lecture de l'anecdote, sans en souligner l'élément ironique : Dieu a bien exaucé la prière d'al-Ḥaḡḡāḡ en le faisant mourir quelques mois avant al-Walīd.

Mais pourquoi al-Ḥaḡḡāḡ envoie-t-il au calife ce fruit « exotique » qu'est l'*anbaḡ* ? Il est possible d'y voir une marque d'attention et d'amitié de sa part pour une personne malade. Mais si l'on rappelle que la racine N-B-Ġ de ce fruit originaire d'Inde, mais aussi d'Oman, renvoie

également à l'abolement du chien, à l'imposture et à un état de confusion mentale⁸⁰⁸, nous serait-il permis d'avancer également que ce comportement hystérique d'al-Ḥaḡḡāḡ serait une mise en scène pour épater son maître ?

e- Conclusion

On le voit bien, cette entente exceptionnelle entre al-Ḥaḡḡāḡ et les deux califes qu'il a servis est présentée par al-Balāḡurī comme proverbiale. Il y met en évidence le caractère excessif du gouverneur mais, surtout, il le décharge partiellement de la responsabilité de ses actes qu'il impute autant à 'Abd al-Malik qu'à al-Walīd.

En effet, avec la mort de ce dernier, la famille d'al-Ḥaḡḡāḡ et ses quelques fidèles subiront leur premier revers de fortune⁸⁰⁹. Le grand commandant et fidèle lieutenant d'al-Ḥaḡḡāḡ, Qutayba b. Muslim, sera mis à mort par Sulaymān b. 'Abd al-Malik, qui a succédé à son frère, en 96 de l'hégire. Il faut rappeler ici qu'al-Ḥaḡḡāḡ et Qutayba ont encouragé al-Walīd à désigner son fils 'Abd al-'Azīz à sa propre succession en lieu et place de Sulaymān⁸¹⁰. Ce dernier, quand il était gouverneur en Palestine, a protégé les fils d'al-Muhallab contre la vindicte d'al-Ḥaḡḡāḡ⁸¹¹. De plus, une fois au pouvoir, il a pris pour conseiller son cousin 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui, lui aussi, fut démis de ses fonctions de gouverneur du Ḥiḡāz par al-Walīd, sur les conseils pressants d'al-Ḥaḡḡāḡ⁸¹². Sulaymān pouvait-il se défaire de l'héritage encombrant de ses prédécesseurs, en le rejetant tout entier sur al-Ḥaḡḡāḡ ? Il se trouvera encore des fidèles à la mémoire du gouverneur d'Iraq, son secrétaire Yazīd b. Abī Muslim, pour lui contester cette lecture du passé :

المدائني، عن عامر بن حفص، ومسلمة: أن سليمان بن عبد الملك، قال ليزيد بن أبي مسلم: لعن الله رجلا ولاك، فأجرى رسنك، واختارك لأمر من أمور المسلمين. فقال: يا أمير المؤمنين، إنك رأيتني، والأمر عني مدبر. ولو رأيتني، وهو علي مقبل، عظم عندك ما استصغرت، وحسن ما استقبحت من أمري. فقال: ما تقول في الحجاج؟ فقال: يأتي يوم القيامة بين أبيك وأخيك، فضعه حيث شئت⁸¹³.

Selon al-Madā'inī, d'après 'Āmir b. Ḥafṣ et Maslama : Sulaymān dit à Yazīd b. Muslim : Dieu maudisse l'homme qui t'a délégué un pouvoir, lâché la bride et t'a choisi pour diriger l'une des affaires des musulmans.

⁸⁰⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, entrées N-B-Ġ, vol. 6, pp. 4319-4320.

⁸⁰⁹ Ils en subiront un autre, bien plus meurtrier, au début du califat 'abbaside, où le petit fils d'al-Ḥaḡḡāḡ, 'Abd al-Ṣamad b. Muḥammad, sera mis à mort par l'épée même de son grand-père. *Ansāb*, vol. 9, p. 3945.

⁸¹⁰ *Ansāb*, vol. 8, p. 3275 et p. 3291.

⁸¹¹ *Ansāb*, vol. 8, pp. 3467-3476.

⁸¹² *Ansāb*, vol. 8, pp. 3264-3265 et p. 3317.

⁸¹³ *Ansāb*, vol. 8, p. 3294.

– Ô commandeur des croyants, répondit Yazīd, tu me vois alors que la fortune m’a tourné le dos. Si tu m’avais vu alors qu’elle m’ouvrait les bras, tu aurais apprécié en moi ce que tu mésestimes, et respecté ce que tu méprises.

– Que penses-tu d’al-Ḥaḡḡāḡ ?

– Le Jour du jugement il sera entre ton père et ton frère. Alors place-le où tu voudras.

Yazīd a bien raison d’une certaine manière d’insister ici sur le retournement de la sa situation, et de la sienne propre en particulier, puisque, après l’intermède constitué par le califat de Sulaymān et de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, les choses retrouveront leur cours ancien ; lui-même retrouvera son prestige passé et deviendra gouverneur de l’Ifriqiyya pour Yazīd b. ‘Abd al-Malik, où il sera mis à mort par la population révoltée, en 101 de l’hégire.

Quant à sa réponse sur al-Ḥaḡḡāḡ, si elle souligne sa fidélité à la mémoire du gouverneur, dont il prend la défense, elle insiste surtout sur le fait qu’il n’a fait que servir les deux califes qu’étaient le père et le frère du nouveau calife Sulaymān. Et si al-Ḥaḡḡāḡ devait aller en enfer, ce serait sans doute en leur compagnie. Et c’est à Sulaymān, qui veut occulter l’histoire passée et décharger les siens de toute faute, que revient de lui donner la place qui lui semble le mieux convenir : entre son père et son frère⁸¹⁴.

5. Al-Ḥaḡḡāḡ et la révolte iraqienne

Al-Balādurī, tout comme al-Ṭabarī, consacre une place importante dans la chronologie des événements à la dernière révolte iraqienne à laquelle fit face al-Ḥaḡḡāḡ. Nous ne reviendrons pas ici sur la mise en intrigue choisie ici par l’un ou l’autre historien. Nous rappellerons seulement qu’al-Balādurī la considère comme la plus grave, au point qu’il y fait participer Muṭarrif b. al-Muḡīra, mort quelques années plus tôt dans le soulèvement qu’il avait dirigé contre al-Ḥaḡḡāḡ et est mort quelques années avant le déclenchement de la révolte d’Ibn al-Aš‘aṭ. De même il considère la rébellion d’Ibn al-Ġārūd comme le prélude de celle-ci. Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que cette « fitna » occupe une place prépondérante dans la notice d’al-Ḥaḡḡāḡ et qu’elle fasse partie de sa structure même.

La notice d’al-Ḥaḡḡāḡ contient à elle seule 58 anecdotes relevant de la fitna. Si on y ajoute celles contenues dans la notice de ‘Abd al-Malik traitant d’al-Ḥaḡḡāḡ (45), nous nous retrouvons donc avec pas moins de 103 anecdotes, qu’on peut classer comme suit :

- anecdotes sur les causes de la révolte ;
- celles sur les conséquences de la révolte ;

⁸¹⁴ Nous reviendrons plus longuement sur ce récit dans la version plus élaborée d’al-Mas‘ūdī.

- celles relevant les jugements presque tous violents – en particulier les mises à mort – subis par les nombreux personnages parmi les vaincus, qui sont connus ou inconnus.

Comme nous le disions plus haut, il est difficile, voire impossible, de séparer les différents récits selon un seul thème. La violence et l'arbitraire d'al-Ḥağğāğ, tels qu'ils sont mis en scène dans les sections précédentes sont inséparables de la révolte iraquienne : ils en sont les causes et les manifestations également après sa fin. C'est pourquoi nous n'insisterons pas sur les récits déjà commentés plus haut et nous nous limiterons à les rappeler.

Par ailleurs, lors de notre lecture de la notice, nous avons relevé la présence d'un personnage totalement absent de la partie chronologique d'al-Balāḍurī – mais aussi d'al-Ṭabarī. Il s'agit d'al-Ḥasan al-Baṣrī, qui apparaît ici comme le seul homme à se dresser courageusement face au gouverneur, comme protégé par la protection divine. C'est pourquoi nous l'avons présenté séparément de la révolte.

a- Causes de la révolte

Dans la notice, si la révolte porte le nom d'Ibn al-Aš'at, lui-même est totalement absent des *aḥbār*, tout comme est absente son échange de courrier avec Rutbīl, puis avec al-Ḥağğāğ, présenté ailleurs comme l'un des déclencheurs matériels de la révolte. Ici, deux facteurs apparaissent comme expliquant le soulèvement des Iraquiens, lui conférant par là même un caractère populaire : la tyrannie et l'irréligiosité d'al-Ḥağğāğ. Al-Balāḍurī reprend donc mot pour mot les propos des *qurrā'* à la veille de la bataille d'al-Ġamāğim encourageant les soldats de la rébellion⁸¹⁵. Al-Ḥağğāğ n'y est pas désigné nommément, mais englobé dans l'ensemble du pouvoir ummayyade, dont la politique est vue comme un *munkar* « action abominable », contre lequel il faut se dresser ('Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā)⁸¹⁶, un *ğawr* « iniquité » et un *zulm* « tyrannie » (al-Ša'bī)⁸¹⁷, un *ğawr* et un *tağabbur* « tyrannie » contre les hommes qu'ils ont humiliés (Sa'īd b. Ġubayr)⁸¹⁸. Leur règne est un danger non seulement pour la vie ici-bas, mais aussi sur l'au-delà, puisqu'ils ont anéanti la prière « *imātat al-ṣalāt* » (Sa'īd b. Ġubayr)⁸¹⁹. Pour Abū al-Baḥtārī⁸²⁰ : « [Vous] devez les combattre pour sauver votre religion et votre vie terrestre. Car s'ils l'emportent sur vous, ils corrompent votre religion et vous humilieront dans votre vie. »⁸²¹ L'un des cris de guerre des rebelles iraqiens était :

⁸¹⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5744-45.

⁸¹⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5744.

⁸¹⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5745.

⁸¹⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5745.

⁸¹⁹ *Ansāb*, vol. 13, p..

⁸²⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, pp. 409-410.

⁸²¹ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, pp. 409-410.

Yā li-tārāt al-ṣalāt, « Vengeance pour la prière ! »⁸²² En fin, selon le compagnon du Prophète Anas b. Mālik : « Combattez al-Ḥağğāğ ! Par Dieu, son obéissance n'est licite pour aucun musulman. »⁸²³

Un autre facteur donné comme l'une des raisons ayant poussé les Iraquiens à se révolter contre al-Ḥağğāğ est rappelé de nouveau dans deux récits : c'est le fait qu'il ait maintenu l'impôt pour les nouveaux convertis à l'islam⁸²⁴.

Le soulèvement apparaît donc comme justifié par des raisons aussi bien mondaines que surtout ultra-mondaines. Une telle position semble avoir les faveurs de la majorité des savants iraqiens. Car si l'obéissance des croyants à leurs dirigeants politiques est une obligation selon le Coran⁸²⁵, selon la tradition prophétique, cette obéissance est conditionnée par le fait qu'elle ne doit pas outrepasser les limites définies par la Loi divine. C'est ce que dit le hadith : « Le musulman se doit d'écouter et d'obéir [son chef], pour ce qu'il aime autant que pour ce qu'il déteste, tant qu'il ne lui ordonne pas de commettre un péché. Si on lui ordonne de commettre un péché, il ne doit plus écouter, ni obéissance. »⁸²⁶

Cette quasi unanimité de la part des savants iraqiens ne pouvait que déboucher sur une seule issue : il faut se battre pour protéger la religion contre ceux qui la mettent en danger. Seuls deux savants semblent rompre cette unanimité, en apparaissant dans la notice rejeter tout appel à un soulèvement armé contre al-Ḥağğāğ : al-Ḥasan al-Baṣrī et Muḥammad b. Sīrīn. Pourtant, ils finissent eux aussi par convenir de sa nécessité. Le premier, interrogé par al-Ḥağğāğ sur les raisons de son opposition, évoque l'engagement du savant envers Dieu d'instruire les gens et de dire la vérité sur les puissants⁸²⁷. Voici l'opinion du second :

المدائني، عن عامر بن حفص، قال: قال ابن سيرين: ما ذكرت من قتل مع ابن الأشعث، إلا قلت لبيتهم لم يخرجوا. فإذا ذكرت قول الحجاج، قلت: ما حل لهم إلا ما صنعوا. قال: يقول المنافقون إن خبر السماء قد انقطع، وكذبوا. إن خبر السماء عند خليفة الله، وقد أنبأه الله أنه قاتلهم ومشردهم. يقول هذا لأهل الشام⁸²⁸.

Selon al-Madā'inī, 'Āmir b. Ḥaḥṣ a rapporté qu'Ibn Sīrīn a déclaré : Jamais je n'ai évoqué ceux qui sont morts avec Ibn Aš'aṭ sans que je me dise : Ah, s'ils ne s'étaient pas soulevés ! Puis je me disais : ils n'avaient pas d'autre choix, dès que je me rappelais le propos d'al-Ḥağğāğ : « Les hypocrites mentent en prétendant que les nouvelles du Ciel se sont interrompues. Or celles-ci parviennent au calife de Dieu. Dieu l'a informé qu'il les massacrerait et les disperserait. » C'est ce qu'il racontait aux Syriens.

⁸²² *Ansāb*, vol. 13, p. 5765, dans deux récits successifs.

⁸²³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5754.

⁸²⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5754-5755.

⁸²⁵ Coran IV, 59.

⁸²⁶ Al-Tirmidī, *Sunan*, vol. 4. p. 209.

⁸²⁷ Nous y revenons plus bas.

⁸²⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5790. Le même récit, légèrement différent est cité aussi p. 5737.

La position quiétiste d'Ibn Sīrīn – dont aucune source ne nous dit qu'il ait participé de quelque forme que ce soit à la révolte iraquienne – est très claire dans ce propos où il avec une grande tristesse les Iraquiens morts aux côtés d'Ib al-Aš'at. Mais aussitôt sa position est tempérée par les propos d'al-Ḥağğāğ qui frisent l'incroyance où il compare de nouveau le calife au Prophète. Les nouvelles du Ciel sont, bien entendu, les révélations que le Prophète recevait de Dieu – *wahy*. La victoire d'al-Ḥağğāğ et, par conséquent, de l'armée syrienne du calife, ne pouvait que lui donner raison a posteriori.

Dans un autre *ḥabar*, comme pour souligner l'unanimité des savants en faveur de la rébellion, al-Balāḍurī donne une longue liste de ceux d'entre eux qui y ont participé contre al-Ḥağğāğ, sachant qu'aucun n'est présenté comme ayant soutenu ce dernier. Dans la vingtaine de noms mentionnés, à côté de ceux que nous avons déjà rencontrés, nous en retrouvons d'autres, parmi lesquels : Mālik b. Dīnār, Ibn 'Awn, Muslim b. Yasār, Ğābir b. Zayd⁸²⁹. Notons cependant la présence dans cette liste d'un savant mort à l'époque de Mu'āwiya b. Abī Sufyān⁸³⁰.

b- Points de vues sur la révolte a posteriori

Les différentes batailles entre l'armée d'al-Ḥağğāğ et celle des Iraquiens ont dû être d'une telle violence et leurs conséquences si désastreuses. Parmi celles-ci, il y a bien sûr la reprise en main définitive et totale des affaires de la province par al-Ḥağğāğ, sans parler des nombreuses pertes humaines, des châtiments qu'il a infligés aux rescapés et de la vindicte avec laquelle il les a poursuivis jusqu'au dernier jour de sa vie. C'est du moins ce que l'on peut déduire des différents récits rapportant les regrets de certains d'y avoir pris part ou même que cette révolte ait eu lieu.

De la dizaine d'anecdotes rapportant des propos dits après l'écrasement de la rébellion iraquienne se dégage un sentiment de tristesse profonde et de perte immense. Ainsi, interrogé sur les raisons de la révolte, Mālik b. Dīnār a répondu : « J'aurais tellement aimé qu'on n'ait pas assisté à tout cela, et que ceux qui sont morts aient pu en réchapper. »⁸³¹ Ou encore le savant Zubayd al-Yāmī⁸³², voyant un homme rire, lui dit : « Tu ris comme un homme qui n'a pas assisté à la bataille

⁸²⁹ Voici la liste complète dans l'ordre donné du *ḥabar* ; p. 5754 : 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, Sa'īd b. Ğubayr, 'Abd al-Raḥmān b. 'Awsağa, al-Ša'bī, Ḍarr [b. 'Abdullāh], Mālik b. Dīnār, Sayyār b. Salāma, Abū al-Baḥtarī, al-Ḥakam b. 'Utayba, ['Abdullāh] Ibn 'Awn, Muslim b. Yasār, Ğābir b. Zayd, 'Uqba b. 'Abd al-Ġāfir al-'Awḍī, Abū al-Ġawzā' [Aws b. Ḥālid], 'Abdullāh b. Ġālib, 'Uqba b. Wassāğ, Ṭalq b. Ḥabīb, Abū Šayḥ al-Hunā'ī, 'Uqba b. Suhbān, Abū Nuğayd al-Azdī ['Imrān b. al-Ḥuṣayn]. Tous ces savants disposent d'une notice dans *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, d'Ibn Sa'd.

⁸³⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 5, pp. 9-12.

⁸³¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5738.

⁸³² Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, pp. 426-427.

de Dayr al-Ġamāġim. »⁸³³ Presque tous les propos rapportés commencent par : *Layl*⁸³⁴ ou *wadid*⁸³⁵, exprimant ces lamentations « d’avoir pris part à la révolte » ou « de ne pas avoir écouté les conseils d’al-Ḥasan [al-Baṣṭī] ». Voici en fin le seul exemple qui soit légèrement différent par son contenu :

وقال محمد بن المنتشر لطلحة بن مصرف: تعيب علينا شرب الطلى المثلث، وتقاتل أهل التوحيد؟ فقال: ويحك، وددت أني مت قبل ذلك بعشرين سنة⁸³⁶.

Muḥammad b. al-Muntašir dit à Ṭalḥa b. Muṣarrif : Tu nous reproches de boire le vin des trinitaires et tu combats les unitaires ? – Ah Malheureux !, lui répondit Ṭalḥa, j’aurais aimé être mort vingt ans auparavant.

Cet échange très bref – comme l’ensemble des anecdotes rapportant des propos après la défaite – entre deux des deux savants, Muḥammad b. al-Muntašir⁸³⁷ et Ṭalḥa b. Muṣarrif⁸³⁸, tout en étant imprégné lui aussi de tristesse *wadid*⁸³⁹, laisse entrevoir une critique des rebelles par l’un des leurs et une pointe d’ironie qui souligne la contradiction des *fuqaha* : ils sermonnent les gens quand ils boivent le vin – boisson chrétienne – mais n’hésitent pas à combattre les musulmans.

c- Traitement des vaincus

Nous avons déjà vu, dans la partie chronologique, qu’une fois la rébellion défaite, al-Ḥaġġāġ soumit les captifs à des jugements violents. Ils avaient le « choix » entre le repentir – en reconnaissant qu’ils étaient des mécréants, parce qu’ils s’étaient opposés au pouvoir légitime – ou la mort. Al-Balāḍurī consacre une bonne partie des anecdotes liées à la révolte iraquienne aux traitements subis par les vaincus, en donnant aussi des exemples de ceux qui, pour sauver leur tête, ont consenti à reconnaître leur mécréance ou, à tout le moins, leur erreur. Ici, al-Balāḍurī retrouve de temps à autre la veine comique qui a marqué son écriture, et ce dès le premier récit en rapport avec l’après-révolte :

وقال المدائني: لما فر ابن الأشعث يوم مسكن، نزع أبو حُرَابة درعه وسيفه، وخرى عليهما، وقال: لعنك الله سلاحا، ما كان أقل غنائك. فمر به شامي، فقتله، وأتى الحجاج برأسه، وأخبره كيف قتله. فقال: ويحك، هلا عفوت عنه، وقد استسلم واستخذي⁸³⁹.

⁸³³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5737.

⁸³⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5738.

⁸³⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5737 et vol. 3116.

⁸³⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5737.

⁸³⁷ Ibn Sa’d, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, pp. 422-423.

⁸³⁸ Ibn Sa’d, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, pp. 425-426.

⁸³⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5730.

Selon al-Madā'inī : Lorsqu'Ibn al-Aš'aṭ s'enfuit lors de la bataille de Maskin, Abū Ḥuzāba jeta son armure et son épée et déféqua dessus, en disant : Maudites armes, vous m'avez été de peu d'utilité. Un Syrien passant près de lui, le tua et rapporta sa tête à al-Ḥaḡḡāḡ et lui dit comment il l'avait tué. Celui-ci lui dit : Malheureux ! Tu aurais pu lui pardonner, alors qu'il avait capitulé et t'avait supplié [de le laisser en vie].

Ce récit résume, nous semble-t-il, le point de vue d'al-Balāḡurī sur l'ensemble de la révolte. Le poète satirique al-Walīd b. Ḥanīfa, dit Abū Ḥuzāba⁸⁴⁰, était l'un des compagnons d'Ibn Aš'aṭ. Dans la partie chronologique, al-Balāḡurī citait une anecdote selon laquelle Abū Ḥuzāba aurait passé une nuit chez une prostituée, du nom de Māhanūš⁸⁴¹ ; n'ayant pas de quoi la payer, il avait laissé sa selle en gage. Et c'est Ibn al-Aš'aṭ qui libéra son gage en riant. Le jugement moral est ici très clair : la rébellion s'était dressée au nom de la religion qu'elle voulait rétablir dans sa pureté. Or, non seulement il se trouvait dans son camp des fornicateurs, mais son chef lui-même en était un, puisqu'Ibn al-Aš'aṭ avait lui-même fréquenté ladite prostituée⁸⁴². Les armes d'Abū Ḥuzāba ne peuvent pas ne pas rappeler la selle qu'il avait mise en gage. Le fait qu'il ait déféqué dessus est tout aussi parlant : comment ces armes pouvaient-elles être de quelque utilité si leur propriétaire passait son temps chez des prostituées, méprisant ainsi la mission dans laquelle il s'était engagé ? Comment la rébellion pouvait-elle espérer gagner au nom de la religion, alors que son chef lui-même était un fornicateur qui fermait les yeux sur d'autres fornicateurs ?

Ceci étant, le reproche fait par al-Ḥaḡḡāḡ au soldat syrien qui a tué Abū Ḥuzāba appelle lui aussi une remarque, puisqu'il est en contradiction totale avec la vindicte avec laquelle il a poursuivi les vaincus, sans jamais vouloir leur pardonner, et ce, jusqu'à la veille de sa mort et le supplice de Sa'īd b. Ġubayr, en 94 de l'hégire, soit plus de dix ans après la fin des hostilités. C'est de nouveau la double personnalité d'al-Ḥaḡḡāḡ qui est mise en avant, dont les propos bienveillants sont démentis par des actes violents. C'est cette même bienveillance théorique qu'il conseille au calife :

وكتب الحجاج إلى عبد الملك: إنك يا أمير المؤمنين أعز ما يكون أحوج ما تكون إلى الله. فإذا عززت بالله، فاعف له. فإنك به تقدر، وإليه ترجع⁸⁴³.

Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à 'Abd al-Malik : Sache, ô commandeur des croyants, qu'en toute situation tu auras besoin de [l'aide] Dieu. Si tu as acquis la victoire par Lui, alors pardonne pour Lui. C'est par Lui que tu es puissant, et c'est à Lui que tu t'en retournes.

⁸⁴⁰ *Al-Aḡānī*, vol. 22, pp. 182-188.

⁸⁴¹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3043. Al-Aṣfahānī rapporte lui aussi cet incident et donne à la prostituée le nom de Mustarād, mais ajoute qu'al-Ḥaḡḡāḡ en eut vent et dit : « On reconnaît de vive voix la débauche dans son [Ibn al-Aš'aṭ] camp, il rit et ne condamne pas. Par la volonté de Dieu, je le vaincrai ! », *al-Aḡānī*, vol. 88, pp. 185-186.

⁸⁴² *Ansāb*, vol. 7, p. 3027.

⁸⁴³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5771.

Il y a loin en effet entre les paroles et les actes. La notice d'al-Ḥaḡḡāḡ – mais aussi celle de 'Abd al-Malik – ne fera que confirmer ce personnage double qu'est le gouverneur d'Iraq. Ce sont des listes interminables de suppliciés, de prisonniers, de mis à mort et d'humiliés. Les récits donnés par al-Balāḡurī sont le plus souvent très courts, se limitant à donner le nom de la personne mise à mort ou torturée, dont le plus éloquent est, à notre sens, celui-ci :

وأُتي الحجاج برجل من تقيف كان في الأسرى، فشهِق، فمات⁸⁴⁴.

On présenta devant al-Ḥaḡḡāḡ un homme issu de la tribu de Ṭaqīf, qui était parmi les captifs ; il expira et mourut.

La formulation lapidaire, quasi aphoristique, d'une telle anecdote, montre sans le moindre doute l'art consommé de la narration. Une seule phrase comprenant deux coordinations – *fā-*, *fa-* – suffit à nous rendre présente la terreur qui s'était emparée de ce prisonnier, dont on nous précise qu'il était originaire de Ṭaqīf, puisque sa mort a devancé l'application de la sentence. Peut-être cette origine était-elle liée à sa peur ? Le fait qu'il appartienne à la tribu même d'al-Ḥaḡḡāḡ impliquait-il qu'il lui devait une loyauté plus grande que les autres ? On n'en saura rien. Mais reste que la seule réputation d'al-Ḥaḡḡāḡ a fait son effet directement sur lui.

Quant aux listes, voici par exemple ceux dont l'exécution est annoncée individuellement entre les pages 3107 et 3118 : al-Fuḡayl b. Bazwān al-'Adwānī, A'sā Hamdān, Ayyūb b. al-Qirriyya, Ziyād b. Muqātil b. Mīsmā', Qays b. Mas'ūd, Murra b. Šarāhīl, 'Imrān b. 'Išām, Māhān al-Ḥanafī, Fayrūz Ḥuṣayn, 'Umar b. Mūsā b. 'Ubaydullāh, 'Utba b. 'Abaydullāh b. 'Abd al-Raḥmān b. Samura, Ādam b. 'Abd al-Raḥmān, 'Abdullāh b. Šurayk, al-Musāwir b. Ri'āb, Kumayl b. Ziyād, 'Ayyāš b. al-Aswad.

Nous avons bien entendu reproduit cette liste, tout en sachant que sa lecture risque d'être fastidieuse. Notre objectif était de mettre en évidence l'impression que ressent le lecteur, d'autant qu'il faut y ajouter des listes collectives de personnalités qui ont péri au cours de la bataille⁸⁴⁵, ou encore des Syriens anonymes qui ont rejoint Ibn al-Aš'at par affinité yéménite⁸⁴⁶. Nous pensons qu'al-Balāḡurī en recourant à cette accumulation « ad nauseam », visait à montrer le caractère interminable des sévices subis par les Iraquiens et, par conséquent, l'absence de clémence de la part d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Bien que la mort des deux groupes soit précisée, le fait de les placer les uns après les autres tend à créer une forme de confusion, propice à lui imputer la responsabilité, non seulement de ceux qui ont été mis à mort sur son ordre, mais aussi de ceux qui ont perdu la vie lors de la bataille. Il faut également y ajouter le sentiment de perte irremplaçable pour la communauté. La suite de récits énonçant la mort de 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā est en ce sens très parlante. Nous avons déjà

⁸⁴⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 3109.

⁸⁴⁵ *Ansāb*, vol. 7, pp. 3111-3112.

⁸⁴⁶ *Ansāb*, vol. 7, p. 3112.

évoqué la mise à la question et la torture de ce savant par al-Ḥaḡḡāḡ concernant son parti-pris pro-‘alide et contre ‘Uṭmān b. ‘Affān⁸⁴⁷. Aussitôt après les trois récits évoquant ses tourments, al-Balāḍurī en ajoute un quatrième que voici :

وقوم يقولون: غرق ابن أبي ليلى بدجيل، وآخرون يقولون: قتل يوم الجمجم، وكان الحجاج أقامه قبل ذلك.⁸⁴⁸
Certains disent qu’Ibn Abī Laylā se noya dans le fleuve Duḡayl. Selon d’autres, il est mort lors de la bataille d’al-Ġamāḡim. Al-Ḥaḡḡāḡ l’avait auparavant passé à la question.

Il ressort très clairement de l’agencement de ces récits que la responsabilité d’al-Ḥaḡḡāḡ dans la mort d’Ibn Abī Laylā est engagée, et ce quelles qu’en furent les circonstances. C’est parce qu’il avait été passé à la question, puis torturé, que celui-ci rejoignit la rébellion.

Pour compléter son tableau, à côté des victimes d’al-Ḥaḡḡāḡ, al-Balāḍurī nous donne également des exemples ceux qui ont réchappé à son courroux, soit pour des raisons de parenté, soit parce qu’ils ont su formuler leurs excuses de manière à lui complaire.

الأصمعي عن عمه قال: أرسل الحجاج إلى مطرف، ولم يكن خرج. وكان القاعد عن الحجاج ومن قاتله سواء. فقال: يا مطرف، مرة لنا ومرة علينا؟ فخاف إن جدد أن يقتله، فقال: كانت هنة استخفت حلومنا، فكنا بين مقتول ومخنول، وهارب مفلول. فقال: صدقت. هذا خير مما يأتينا وسيفه يقطر من دماننا ثم يجدد.⁸⁴⁹

Selon al-Aṣma‘ī, d’après son oncle : Al-Ḥaḡḡāḡ ordonna qu’on lui amène Muṭarrif, alors que celui-ci ne s’était pas rebellé contre lui. Peu importait pour al-Ḥaḡḡāḡ qu’on l’ait combattu ou non. Il lui dit : Ô Muṭarrif, une fois avec nous et une fois contre nous ? Celui-ci, craignant d’être mis à mort s’il niait, répondit : Ce fut une incartade qui s’était emparée de nos raisons. Nous fûmes soit tués, soit trompés, soit fugitifs, soit défaits. – Tu as dit vrai, lui dit al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-là est mieux que ceux qui viennent nous voir, et qui nient tout, alors que le sang des nôtres coule encore de leurs épées.

Muṭarrif [b. ‘Abdullāh b. al-Šihhīr]⁸⁵⁰ fait partie de cette poignée de savants qui, comme al-Ḥasan al-Baṣrī, n’ont pas voulu prendre part à la révolte contre al-Ḥaḡḡāḡ. Plus, Ibn Sa‘d nous apprend qu’il refusa également de prendre part à celle d’Ibn al-Zubayr⁸⁵¹. Et pourtant, même en restant neutre, il ne put échapper à la mise en accusation par al-Ḥaḡḡāḡ qui, nous dit le narrateur dans une incise – ou est-ce al-Balāḍurī ? –, ne faisait pas de distinction entre ses opposants et les autres. Pour lui tout le monde était coupable. En fin psychologue, Muṭarrif ne veut même pas nier, ce qui pourrait entraîner sa propre mort. Il préfère reconnaître quelque chose qu’il n’a pas commis, au risque de conforter la position d’al-Ḥaḡḡāḡ. Notons ici l’omniscience du narrateur qui nous

⁸⁴⁷ Voir plus haut.

⁸⁴⁸ *Ansāb*, vol. 7, p. 3107.

⁸⁴⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5737.

⁸⁵⁰ Ibn Sa‘d, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 9, pp. 142-146.

⁸⁵¹ Ibn Sa‘d, *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, p. 143.

rapporte cette information. Le propos de Muṭarrif rappelle par bien des aspects celui d'al-Ša'bī que nous avons vu plus haut : la rébellion était une erreur. Ceux qui y ont pris part se sont trompés. D'où les conséquences désastreuses pour les vaincus. Al-Ḥaḡḡāḡ a alors beau jeu d'accepter ses excuses, tout en confirmant ses craintes initiales : s'il avait nié sa participation à la révolte, Muṭarrif aurait été considéré comme les coupables dont les armes portent encore la preuve de leurs forfaits.

Nous voudrions terminer cette lecture de la rébellion iraquienne par un dernier récit qui semble là encore être une mise en abyme du personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ :

المدائني عن أحمد بن خالد قال: لما قتل ابن الأشعث فندشا، نذرت أخته إن ظفر الحجاج أن تقبل رأسه. فلما ظفر، ونزل واسطا، دخلت عليه، وهو عند النساء. فأخبرته بنذرها. فقال: إذا جلست للناس، فادخلي علي. فلما جلس للناس، دخلت عليه، فدعاها، وقال: قصي قصتك. ففعلت. فنكس رأسه، وقال: في بنذرك. فأقبلت تمشي بين السماطين، حتى قبلت رأسه، وانصرفت⁸⁵².

D'après al-Madā'inī, Aḥmad b. Ḥālid a dit : Lorsqu'Ibn al-Aš'aṭ tua Fandaš, sa sœur fit le vœu de baiser la tête d'al-Ḥaḡḡāḡ, s'il remportait la victoire. Après qu'il eut vaincu et se fut installé à Wāsiṭ, elle alla le voir, alors qu'il était avec ses femmes, et lui parla de son vœu. Il lui dit : Lorsque je serai assis pour recevoir les gens en séance, viens me voir. Ce qu'elle fit. Il l'invita alors à s'approcher et lui demanda : Raconte-moi ton histoire. Elle la lui raconta. Alors al-Ḥaḡḡāḡ baissa la tête et lui dit : Accompli ton vœu ! Elle s'avança entre les deux rangées, puis lui baisa la tête et s'en alla.

Rappelons avant tout que Fandaš b. Ḥayyān était un compagnon de boisson du poète A'sa Hamdān. Al-Balāḍurī rapporte deux versions différentes sur sa mise à mort par Ibn al-Aš'aṭ. La première est qu'il aurait frappé un soldat de l'armée de Rutbīl, qui le renvoya à Ibn al-Aš'aṭ sans le punir. C'est ce dernier qui donna l'ordre de sa mise à mort. La seconde est qu'il était en train de boire avec A'sa Hamdān et un troisième homme, quand on appela à lever le camp. L'homme chargé de faire l'appel fut pris à parti par Fandaš qui le frappa. L'homme se plaignit à Ibn al-Aš'aṭ qui mit à mort Fandaš⁸⁵³. A'sa Hamdān composa à cette occasion un poème en mémoire de son ami décédé, où il attaqua aussi le commandant de l'armée rebelle, dont le châtement était disproportionné par rapport à la faute commise par Fandaš.

Le présent récit renvoie à la valeur morale des deux armées en présence. La gagnante étant bien entendu la plus pieuse. Alors que dans le camp des rebelles on buvait le vin et comme nous l'avons vu plus haut on forniquait. La promesse faite par la sœur de Fandaš est l'occasion rêvée pour al-Ḥaḡḡāḡ d'insister *publiquement* sur la légitimité de sa mission. Si l'anachronisme pouvait être permis, nous pourrions dire qu'il fait de la communication. Al-Ḥaḡḡāḡ aurait pu permettre à la

⁸⁵² *Ansāb*, vol. 13, p. 5779.

⁸⁵³ *Ansāb*, vol. 7, 3040-3041.

femme d'accomplir son vœu quand elle l'a vu la première fois quand il était avec ses femmes. Mais il a préféré qu'elle le fasse quand il se retrouvera en pleine séance avec les hommes, afin que l'effet en soit plus marquant. Même lors de cette deuxième séance, il lui demanda de raconter son histoire publiquement, afin que l'assistance sache comment il pouvait être aimé pour ses actions. Nous pouvons conclure en disant que nous assistons à une véritable mise en scène de la part d'al-Ḥağğāğ.

Pour conclure, nous pouvons dire que, pour al-Balāḍurī, la révolte iraquienne d'Ibn al-Aš'at était une révolte populaire due à des raisons politiques et religieuses. Elle a été soutenue par la quasi-totalité des savants. Si elle a échoué, c'est parce que son chef ne faisait pas respecter les préceptes de la religion. Quant à ses conséquences, elles ont été des plus néfastes pour la province iraquienne, avec la perte irréparable d'un grand nombre de savants. Al-Ḥağğāğ, pour sa part, n'a pas montré la moindre clémence envers les vaincus, en les tuant en nombre et en les poursuivant de sa vindicte jusqu'à sa mort.

6. Al-Ḥağğāğ et al-Ḥasan al-Baṣrī

Nous avons vu dans les chapitres et les sections précédents les akhbar mettant en scène la tyrannie, l'humiliation, la violence d'al-Ḥağğāğ contre les compagnons du Prophète, les successeurs et les grands ascètes de son époque. Étonnamment, de tous ceux-ci, un seul homme a échappé comme *par miracle* à sa vindicte : al-Ḥasan al-Baṣrī, dont nous connaissons la place unique dans la littérature religieuse et hagiographique des premiers siècles de l'islam. Son héritage a été revendiqué par les différents courants de la pensée islamique, aussi bien naissante que tardive, entre autres, le sunnisme que le mu'talizisme où le soufisme. On lui aurait même attribué des épîtres apocryphes⁸⁵⁴.

Alors qu'il est totalement absent de la partie chronologique d'al-Balāḍurī, nous retrouvons de nombreuses anecdotes se rapportant à lui dans la notice d'al-Ḥağğāğ. Il y est présenté le plus souvent comme l'unique homme à avoir bravé avec succès la peur et l'autorité du gouverneur d'Iraq, à s'être opposé à lui, aidé en cela par Dieu. Nous pouvons déduire de ces récits le portrait moral d'un homme sans taches, au-dessus de tous les calculs et de toutes les mesquineries. Par son opposition le plus souvent pacifique à la politique contingente de son époque, il se dévoile à nous comme l'opposé d'un autre grand savant qui lui était contemporain, al-Sha'bi qui, lui, est dépeint comme quelqu'un qui louvoyait avec le pouvoir en place. Une partie des récits qui lui sont consacrés semble s'interroger plus directement son attitude vis-à-vis de la révolte iraquienne. Une autre partie à

⁸⁵⁴ Sur Ḥasan al-Baṣrī, voir Viviane Comerro, « La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane. "Ḥasan al-Baṣrī" et 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī », *Revue de l'histoire des religions*, 1, 2013, pp. 37-66.

Voir aussi : Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde, Brill, 2006.

trait à son rapport direct avec al-Ḥaḡḡāḡ ou à son représentant à al-Baṣra, al-Ḥakam b. Ayyūb al-Ṭaqafī. La dernière nous donne à lire ses réflexions sur les propos et le comportement d'al-Ḥaḡḡāḡ. Dans l'ensemble, al-Ḥasan al-Baṣrī semble adopter vis-à-vis de la révolte d'Ibn al-Aš'at une position quiétiste, mais qui n'absout en rien al-Ḥaḡḡāḡ :

المدائني، عن حماد بن زيد، عن أبي التياح، قال: كان الحسن وسعيد أخوه جالسين، فسعيد يحض على قتال الحجاج، والحسن يبتسم، ويقول: إنما ابتليتكم بالحجاج عقوبة الله. فلا تلقوا عقوبة الله بالسيف.⁸⁵⁵

Al-Madā'inī, d'après Ḥammād b. Zayd, d'après Abū al-Tayyāh, a dit : Al-Ḥasan et son frère Sa'īd étaient assis. Et tandis que Sa'īd encourageait les gens à combattre al-Ḥaḡḡāḡ, al-Ḥasan souriait et disait : Vous avez été frappés par al-Ḥaḡḡāḡ comme punition divine. N'accueillez pas la punition divine avec l'épée !

Nous avons ici deux attitudes totalement opposées prises par deux frères : celle de Sa'īd, qui paraît rationnelle, appelle au soulèvement contre la tyrannie ; celle d'al-Ḥasan, conseille aux gens d'accepter passivement les décrets de Dieu. Elle est en ce sens moins compréhensible en apparence que la première, et semble même intolérable. Non pas qu'elle disculpe al-Ḥaḡḡāḡ de ses vilénies. Bien au contraire, elle les reconnaît, mais en jette la responsabilité sur les gens eux-mêmes. C'est parce qu'ils ont fauté que les Iraquiens ont eu à subir al-Ḥaḡḡāḡ. Et s'ils veulent se racheter de leurs fautes, ils doivent accepter le châtement divin correspondant. Al-Ḥasan semble cacher quelque chose d'énigmatique, que dévoile partiellement son sourire. Sa béatitude peut être aussi bien le signe de son humilité – puisqu'il accueille dans la joie les décisions divines –, que de sa supériorité et donc de sa proximité de Dieu, parce qu'il sait des choses que le commun du mortel ne sait pas. Il serait alors un *walī*, un ami de Dieu.

Al-Balāḏurī propose plusieurs anecdotes qui insistent toutes sur cette position quiétiste d'al-Ḥasan al-Baṣrī. A ceux qui s'étonnent qu'il ne prenne pas parti contre al-Ḥaḡḡāḡ, il répond indifféremment que celui-ci est « une punition de Dieu »⁸⁵⁶ ou « une punition venue du Ciel »⁸⁵⁷, qu'il convient d'accueillir par la contrition et les implorations »⁸⁵⁸ ou encore en « demandant le pardon [de Dieu], en Le priant et en Le suppliant »⁸⁵⁹.

Dans un autre récit, voyant son frère Sa'īd se préparer pour aller combattre al-Ḥaḡḡāḡ aux côtés d'Ibn al-Aš'at, il lui dit : « Qu'est-ce que tu en as à faire des péchés d'al-Ḥaḡḡāḡ ? Laisse-le les endurer tout seul. »⁸⁶⁰ La présence de Sa'īd plusieurs fois avec son frère al-Ḥasan⁸⁶¹ donne l'impres-

⁸⁵⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5736.

⁸⁵⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5765.

⁸⁵⁷ *Ansāb*, vol. 7, p. 3118.

⁸⁵⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5765.

⁸⁵⁹ *Ansāb*, vol. 7, p. 3118.

⁸⁶⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. p. 5736.

⁸⁶¹ Voir par exemple, *Ansāb*, vol. 13, p. 5736.

sion que nous sommes face au conflit qui tiraille une seule et même personne : quelle serait la meilleure manière de combattre le mal ? Devrait-on le combattre par le mal, quitte à en multiplier les victimes ? Ne vaudrait-il pas mieux le laisser s'enfoncer dans ses propres misères – « ses péchés » – jusqu'à en périr de lui-même ? Le conseil qu'al-Ḥasan donne à son frère semble plutôt pencher pour cette deuxième solution. Bien entendu, dans sa bouche, au-delà de la souffrance ici-bas, il signifie que la punition divine qui l'attend n'en sera que plus extrême.

La meilleure anecdote qui illustre sa position quiétiste s'appuie sur une parabole :

حدثني هذبة، عن المبارك بن فضالة، عن الحسن، قال: لزم رجل بيته في أيام ابن الأشعث، فقال له بنوه: لو أتيت السلطان، فأصبت خيرا، فأبى. فقالوا: ستموت هزلا. فقال: لأن أموت مؤمنا مهزولا، أحب إلي من أن أموت منافقا سمينا⁸⁶².

Hudba m'a rapporté, d'après al-Mubārak b. Fuḍāla, qu'al-Ḥasan a dit : Un homme s'enferma chez lui lors de la révolte d'Ibn al-Aš'at. Ses enfants lui dirent : Si tu allais voir le sultan, peut-être recevrais-tu quelque bien. Il refusa. – Tu vas mourir de maigreur, lui dirent-ils. – Je préfère mourir en croyant amaigri, plutôt qu'en hypocrite gras.

Cette position al-Ḥasan ne la tenait pas seulement en privé, il la revendiquait haut et fort et mobilisait les gens dans son sens, au point de se mettre à dos Ibn al-Aš'at⁸⁶³, qui l'aurait obligé à rejoindre la rébellion, et ce, parce qu'on lui aurait dit : « Si tu veux que les gens combattent avec toi, comme ils ont combattu avec 'Āiša, tu dois faire sortir al-Ḥasan [avec toi]. »⁸⁶⁴ En tant que savant, al-Ḥasan avait donc une large popularité parmi les gens d'al-Baṣra. Sa présence dans le camp d'Ibn al-Aš'at aurait eu impact important sur eux. Pourtant, même quand il s'y retrouva, il ne montrait aucun enthousiasme :

وروى يونس بن أرقم، عن رجل، عن الحسن، قال: أتاني هميان السدوسي، فحملني من بيتي على فرس، حتى أتى مسكن، فإذا الفريقان كأنهم جبال حديد. فاقتتلوا. فلقد رأيتني في العسكر أطلب من أذفع إليه القوس، فلما أعياني خليته، ومضيت. فانتهيت إلى نهر، فإذا قوم قد جمعوا قصباً، فحملوني فأنتيت البصرة⁸⁶⁵.

Yūnus b. Arqam a rapporté, d'après un homme qu'al-Ḥasan a dit : Hamyān al-Sadūsī vint chez moi et me porta sur une jument jusqu'à Maskin. Les deux armées se battaient et s'entretuaient, on aurait dit des montagnes d'acier. Je me suis retrouvé dans le camp en train de chercher quelqu'un à qui donner mon arbalète. Fatigué, je m'en

⁸⁶² *Ansāb*, vol. 13, p. 5740.

⁸⁶³ *Ansāb*, vol. 7, p. 3118.

⁸⁶⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5735.

⁸⁶⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5739.

débarrassai et partis. Arrivé à une rivière, je trouvai des gens qui coupaient des roseaux. Ils m'emmenèrent avec eux, avant que j'atteigne al-Bašra.

Fidèle à sa position éthique, al-Ḥasan al-Bašrī ne veut pas être mêlé à la guerre. Mais, étant donné son importance, c'est l'un des lieutenants d'Ibn al-Aš'at, Hamyān al-Sadūsī ; qui est allé le chercher chez lui – de force, on imagine. On ne saura pas si cet incident eut lieu avant ou après la bataille d'al-Ġamāġim. Par contre le lieu-dit Maskin fût le théâtre d'une quatrième bataille qui se solda elle aussi par la défaite de l'armée iraquienne. Arrivé dans le camp, al-Ḥasan apparaît comme un observateur éloigné des violents combats qui se déroulaient sous ses yeux. Il paraît même s'ennuyer, au point qu'il veut de débarrasser de son arme, qu'il finit par laisser tomber et abandonna le champ de bataille.

N'oublions pas toutefois que les paroles rapportées ici sont présentées comme étant les siennes. En effet, al-Balāḡurī nuance cette attitude « antimilitariste » d'al-Ḥasan al-Bašrī :

وروي عن عبد الله بن عمر البكرابي القارئ، قال: رأيت الحسن يقضي في عسكر ابن الأشعث محلوفا.⁸⁶⁶

On raconte que 'Abdullāh b. 'Umar al-Bakrāwī al-Qāri' a dit : J'ai vu al-Ḥasan officier en tant que juge dans le camp d'Ibn al-Aš'at, la tête rasée.

L'enthousiasme d'Al-Ḥasan al-Bašrī que l'on voit ici contredit tous les récits passés : d'une part nous le voyons, non seulement accomplissant la fonction de juge, mais surtout qu'il avait la tête rasée, signe de son engagement total aux côtés de la rébellion, et même qu'il était prêt pour le combat.

Toutefois, il n'y a que ce récit et un autre où on le voit assis à l'ombre du minbar d'Ibn al-Aš'at⁸⁶⁷, qui contredisent la position quiétiste d'al-Ḥasan. Par ailleurs, s'il avait participé à la guerre, al-Balāḡurī – tout comme al-Ṭabarī, pensons-nous – aurait sans doute mentionné sa présence ainsi que ses propos, comme il l'a fait pour les autres grands savants qui ont combattu avec la rébellion.

Reste que, comme nous l'avons vu, l'issue de la révolte – avec sa violence et ses conséquences désastreuses pour les Iraquiens et, en particulier, pour un grand nombre de savants parmi eux – semble a posteriori avoir donné raison à al-Ḥasan :

المدائني، عن جعفر بن سليمان الضبيعي، عن مالك بن دينار، قال: رأيت معبدا الجهني بمكة، فقال: ليتنا أطعنا الحسن⁸⁶⁸.

Selon Al-Madā'inī, d'après Ġa'far b. Sulaymān al-Ḍab'ī, Mālik b. Dīnār a dit : J'ai rencontré Ma'bad al-Ġuhanī à la Mekke ; il disait : Ah si nous avions écouté al-Ḥasan !

⁸⁶⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5739.

⁸⁶⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5735.

⁸⁶⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5738.

L'intérêt de cette anecdote réside dans le fait qu'elle nous donne le point de vue de Ma'bad al-Ġuhanī, l'un des fondateurs du qadarisme⁸⁶⁹, qui est à l'origine de la théorie du libre arbitre ; dans un souci de ne pas imputer à Dieu l'attribut d'injustice, elle excluait les actions humaines de la volonté divine. On ne peut que s'étonner qu'al-Balādurī n'ait mentionné à aucun moment qu'al-Ḥasan al-Baṣrī aurait lui-même professé ces idées. Sauf à considérer que la lettre envoyée par ce dernier à 'Abd al-Malik peut-être lue comme une répudiation de sa part de ladite doctrine. Selon Van Ess, cette lettre était la référence pour l'aile modérée de la Qadariyya⁸⁷⁰. Toutefois, les slogans des qurrā' lors de la révolte d'Ibn Aš'aṭ renvoient explicitement au devoir de soulèvement contre le gouverneur injuste, en l'occurrence al-Ḥaġġāġ⁸⁷¹.

Al-Ḥasan al-Baṣrī qui mettait en avant dans tous ses propos les décrets divins, qu'il accueillait avec satisfaction, quel qu'en fût l'issue, voyait en Ma'bad un « un égaré qui égarait les gens »⁸⁷². En ce sens, les repentirs exprimés par Ma'bad seraient à lire comme une défaite de la doctrine qadarite.

Insistons-y : aussi ambiguë ou complexe que paraît être la position d'al-Ḥasan al-Baṣrī, il ne dédouanait pas pour autant al-Ḥaġġāġ. Ses critiques à son encontre étaient parmi les plus violentes. Il le décrivait comme un tyran⁸⁷³, un hypocrite⁸⁷⁴.

الربيع بن صبيح، عن أبي الحسن، قال: كان الحسن يذكر الحجاج، فيقول: أخفش أعمش، مقصص الشعر، جاءنا يميت الصلاة، حتى تصفر الشمس، ويقول: إنا والله ما نصلي للشمس، وما نصلي إلا لله. أفلا تقولون: يا عدو الله، إن الله حقا بالهنا، لا يقبله بالليل، وإن له حقا بالليل لا يقبله بالهنا؟ وكيف تقولون ذلك، وعلى رأس كل رجل عالج قائم بالسيف؟⁸⁷⁵

Selon al-Rabī' b. Ṣubayḥ, Abū al-Ḥasan a dit : Chaque fois qu'il évoquait al-Ḥaġġāġ, al-Ḥasan disait : C'est un homme aux yeux akhfaṣh et chassieux, aux cheveux ras qui est venu chez nous pour retarder la prière jusqu'au crépuscule, en disant : Par Dieu, nous ne prions pas pour le Soleil, mais pour Dieu. Ne pourriez-vous lui rétorquer : « Ô ennemi de Dieu !, Dieu nous a prescrit des obligations pour le jour, qu'Il n'accepte pas qu'elles soient accomplies de nuit et des obligations pour la nuit qu'Il n'accepte pas qu'elles le soient le jour » ? Et comment pourriez-vous le lui dire, alors que derrière chaque homme se tient un barbare portant une épée ?

⁸⁶⁹ Al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 4, p. 185-187.

⁸⁷⁰ Van Ess, *Kadariyya*, E. I., Brill, Leyde, 1997, vol. IV, pp. 368a-372a.

⁸⁷¹ La longue notice que lui consacre Ibn Sa'd dans *Kitāb al-ṭabaqāt* ne pas fait référence à ses idées qadarites que de manière allusive.

⁸⁷² Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, vol. 56, p. 322.

⁸⁷³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5789.

⁸⁷⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5777.

⁸⁷⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5799.

Dans cette anecdote, nous retrouvons l'une des descriptions les plus cruelles d'al-Ḥaḡḡāḡ, puisqu'elle s'en prend, entre autres, à son physique. C'est en partie la même insulte que lui adresse 'Abd al-Malik dans sa lettre incendiaire lors de l'affaire d'Anas b. Malik. Al-Ḥaḡḡāḡ est de nouveau décrit comme un *ahfaṣ* « » : c'est un homme qui ne voit que lorsque la lumière est la plus faible possible, c'est-à-dire la nuit, telle une chauve-souris. On ne peut y voir le lien avec le fait qu'il retarde la prière jusqu'au crépuscule. Dans sa question rhétorique, al-Ḥasan exagère un peu plus ce retard : la prière d'al-Ḥaḡḡāḡ est exécutée la nuit et non plus au crépuscule ; il se joue donc des obligations prescrites par Dieu aux musulmans. Et le fait qu'il favorise la nuit au jour ne peut que renvoyer à la partie sombre de sa personnalité. Dans la dernière phrase tout aussi rhétorique, al-Ḥasan ne peut que constater son impuissance face à la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ qui oblige les gens à suivre des recommandations contraires à celles de Dieu.

Nous pourrions dire qu'étant en privé, al-Ḥasan al-Baṣṭī avait tout loisir d'attaquer al-Ḥaḡḡāḡ avec virulence. Ceci étant, al-Balāḍurī rapporte plusieurs exemples, où il dit ce qu'il pense à al-Ḥaḡḡāḡ de façon directe ou allusive. Par ailleurs, nous avons relevé que, sur l'ensemble de la notice, les seuls récits les plus longs se rapportent à des confrontations entre les deux hommes. En voici un :

وحدثنا أحمد بن إبراهيم، عن أبي معمر، عن عبد الوارث، عن محمد بن ذكوان، ثنا أبو نعامة، قال: إنا لجلوس عند الحسن في المسجد الجامع، إذ طلع الحجاج على بردون أبيض، وحوله شرط يسعون، حتى انتهى إلى الحلقة فسلم، ثم ثنى رجله، فنزل. فجلس بيني وبين الحسن. ومضى الحسن في حديثه. فلما فرغ، أقبل على الحجاج، فسأله. فقال الحجاج: إن هذا الشيخ شيخ مبارك، معظم لحق أهل القبلة، ناصح لأهل الملة، صاحب سنة واستقامة ونصيحة للعامة. فعليكم به، فاحضروه، واشهدوا مجلسه. فإن مجلسه مجلس يعرف فضله، وترجى عاقبته. فلولا الذي ابتلينا به من الشغل، وبالقيام بحق الرعية وسياستهم، لأحببنا مشاهدتكم وحضوركم. ثم ما لبث أن جاءت سفرة وأطعمة وأشربة، فطعمنا. ثم قام شيخ كبير، فاستقبل الحسن، ثم قال: يا أبا سعيد، شيخ كبير من أهل الديوان، وعطائي زهيد قليل، وما فيه فضل عن قوت عيالي، وقد أخذت بفرس وسلاح. ثم بكى، وبكى الحسن، ثم قال: إن هذا السلطان ناصر لله ودينه وعباده. وسلطاننا قد أخفر ذمة الله، واستخول عباد الله، وقتلهم على الدينار والدرهم، أخذهما من خبيث، وأنفقهما في سرف، مضغة قليلة، وندامة طويلة. إذا خرج عدو الله، فبغال رفاقة، وسرادقات هفافة. وإذا خرج غيره، سعى على رجله في غير كن. فسعي بهما إلى الحجاج. فبعث حرسياً، فدعا الحسن. قال أبو نعامة: فانطلقت معه. فدخل على الحجاج، ومع الحجاج قضيب يخطر به. فسلم الحسن: ثم قام بين يديه. فقال، يا حسن أنت صاحب الكلام؟ فقال: أي الكلام، أصلح الله الأمير؟ فأخبره، فقال: نعم. قال: فما دعاك إلى هذا؟ قال: ما أخذ الله علينا في الكتاب حين قال: **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ**

لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ وَكَانَ الْحَسَنُ يَفْسِرُهَا: لَتَكَلِّمَنَّ بِالْحَقِّ وَلَتَصَدَّقَنَّ الْعَمَلَ. فَقَالَ الْحِجَابُ: أَذْهَبَ أَيُّهَا الرَّجُلُ، فَقُلْ مَا بَدَأَ لَكَ. فَإِنَّمَا أَنْتَ وَالِدٌ غَيْرُ ضَنِينٍ عَلَيْنَا، نَاصِحٌ لِحَاصِنَتِنَا وَعَامَتِنَا. فَمَا مَثَلُكَ يُوَازِئُ بِقَوْلِهِ. قَالَ: فَاَنْصَرَفَ الْحَسَنُ⁸⁷⁶.

Selon Aḥmad b. Ibrāhīm, d'après Abū Ma'mar, d'après 'Abd al-Wārīt, d'après Muḥammad b. Ḍakwān et Abū Na'āma : Nous étions assis autour d'al-Ḥasan dans la grande mosquée, lorsqu'arriva al-Ḥaḡḡāḡ sur une monture blanche, entouré de policiers qui s'activaient. Arrivé à notre cercle, il salua, déplia la jambe et descendit, puis s'assit entre al-Ḥasan et moi. Al-Ḥasan continua son discours et quand il eut fini, il alla vers al-Ḥaḡḡāḡ et s'enquit [sur sa santé]. Celui-ci dit : Vous avez là un maître béni, qui honore le droit des gens de la *qibla* ; bon conseiller pour les croyants, possède la loi, la droiture et le bon conseil pour la population. Tirez profit de lui, suivez ses cours, soyez assidus en assistant à son cercle : c'est un cercle dont les bienfaits sont reconnus et dont espère le fruit. N'était l'épreuve du travail qui nous accapare et l'obligation de gérer les affaires des sujets, nous aurions aimé y assister avec vous et être parmi vous. Aussitôt arriva la nourriture et les boissons et nous mangeâmes. Puis, un vieillard fit face à al-Ḥasan et lui dit : Ô Abū Sa'īd, je suis un vieillard d'âge avancé, je suis inscrit au *dīwān*, mais mon solde est maigre et de peu d'importance, il n'en reste rien après que j'ai nourri les miens. De plus on m'a obligé de prendre en charge mon cheval et mon arme. Puis il pleura ; al-Ḥasan pleura aussi et dit : Le sultan doit en principe apporter secours à la religion de Dieu et à ses serviteurs. Alors que le nôtre a trahi le pacte de Dieu et assujetti Ses serviteurs, qu'il tue pour un dinar ou un dirham. Ainsi mal acquis, il les dilapide en luxe. Mais c'est là chose de peu d'importance, dont les regrets seront longs. Quand cet ennemi de Dieu est de sortie, que de mulets flamboyants et de pavillons ombreux ! Si c'est quelqu'un d'autre que lui, c'est à pied qu'il marche sans rien pour le protéger de la chaleur. On les dénonça à al-Ḥaḡḡāḡ : il envoya un garde qui vint chercher al-Ḥasan.

Abū Na'āma a ajouté : Je l'accompagnai. Il se présenta devant al-Ḥaḡḡāḡ qui brandissait fièrement une baguette. Al-Ḥasan salua, puis se plaça devant lui. – C'est toi qui as tenu le propos ?, demanda al-Ḥaḡḡāḡ. – Quel propos, que Dieu guide le gouverneur vers le bien ?, répondit al-Ḥasan. Al-Ḥaḡḡāḡ le lui explicita. Alors il dit : Oui. – Et qu'est-ce qui t'y a poussé ? – Ce que Dieu nous a assigné dans le Livre, lorsqu'Il a dit : « Quand Dieu reçut l'engagement de ceux qu'Il avait doté de l'Écriture :

⁸⁷⁶ *Ansāb*, vol. 13, 5763-5765.

“Explicitez-la aux humains, ne la refoulez pas” », – et qu’al-Ḥasan interprétait ainsi : Il faut dire le vrai et être sincère dans ses actions. – Va t’en, homme, et dis ce que bon te semble. Car tu es un père prodigue pour nous, bon conseiller pour notre élite et pour le peuple. On ne fait pas de reproches à quelqu’un comme toi pour ses propos. Alors al-Ḥasan prit congé.

Le récit nous propose une opposition entre le savant *idéal* et le politique et les responsabilités de chacun d’eux vis-à-vis de la population. Dès la première phrase, la description des deux personnages en souligne le statut. D’un côté, al-Ḥasan al-Baṣrī est assis dans la grande mosquée en train de donner un cours, entouré d’un large public ; de l’autre, le gouverneur, sur une monture, un cheval dont le narrateur nous précise qu’il est blanc, d’origine turque. Ce qui le distingue des autres. Il est en même temps entouré de ses gardes, pour le protéger, mais aussi pour inspirer la crainte à la population. Le savant lui n’a pas besoin de protection : il est mêlé à son public, assis parmi eux, son autorité vient de ses seules paroles. Le vieillard qui l’interpelle après le départ d’al-Ḥaḡḡāḡ le fait avec familiarité, en l’appelant par sa *kunya* : Abū Sa‘īd. Alors que le politique doit imposer la sienne par la force et par son cortège solennel. Sa solennité est marquée également lorsqu’al-Ḥasan s’adresse à lui à la troisième personne. Mais quand il arrive au niveau du cercle d’al-Ḥasan, al-Ḥaḡḡāḡ met pied à terre. Il se plie à son pouvoir symbolique – *tanā* –, bien qu’il s’empare de la place d’honneur, en se mettant à côté de lui. De plus, al-Ḥasan n’interrompt pas sa causerie pour le saluer. Son propos a bien plus d’importance que même l’arrivée du gouverneur n’y change rien. Celui-ci doit donc en attendre la fin pour échanger avec lui quelques amabilités.

Le prestige d’al-Ḥasan est vrai, il n’est entouré d’aucun simulacre. Al-Ḥaḡḡāḡ lui-même doit en convenir : d’une part, en offrant la nourriture à l’assistance ; de l’autre, en brossant de lui un portrait des plus élogieux, encourageant les gens à assister en nombre à ses cours. Lui-même aurait aimé être parmi eux. Mais il n’en a pas le loisir. Ses charges de gouverneur, qu’il présente comme une *épreuve*, un fardeau, l’en empêchent. La bonne vie en communauté ne peut se résumer à des paroles, fussent-elles des plus pénétrantes. Il faut aussi gérer les affaires d’ici-bas de cette communauté.

Mais si cette raison est valable en théorie, elle n’est pas suivie dans la pratique par al-Ḥaḡḡāḡ. En se définissant comme le garant du bien-vivre des musulmans, il a menti. Le vieillard anonyme qui se plaint de l’arbitraire d’al-Ḥaḡḡāḡ en est un exemple, qui fait pleurer al-Ḥasan. Mais surtout il lui donne l’occasion de donner les prémices de sa propre théorie du pouvoir, où nous trouvons l’écho de sa lettre à ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz sur l’imam juste⁸⁷⁷. De nouveau, nous sommes dans l’opposition entre l’idéal et le réel. Tout ce qui importe à al-Ḥaḡḡāḡ ce sont les apparences, le

⁸⁷⁷ Voir “l’Épître sur l’imam juste”, envoyée par al-Ḥasan al-Baṣrī au calife ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, in *Al-‘Iqd al-farīd*, vol. 1, pp. 33-35.

prestige en ce monde : il a trahi l'engagement contracté envers Dieu qui lui assigne de porter secours à la religion musulmane et aux musulmans. Al-Ḥağğāğ, lui, les tue pour s'emparer de leurs biens. Le châtement divin qui l'attend n'en sera que plus terrible.

L'invective d'al-Ḥasan ne pouvait pas ne pas parvenir à al-Ḥağğāğ : en tant que gouverneur omnipotent, il lui fallait des espions qui lui rapportent ce qui se racontait à son propos. Convoqué pour rendre des comptes au gouverneur, al-Ḥasan est accompagné du savant Abū Na'āma – par curiosité ou pour tenter de le protéger ? On ne le saura pas. Mais c'est lui qui rapporte la confrontation finale entre les deux hommes. Avant de le faire, il nous présente au préalable des détails sur la position de chacun d'eux. Le rapport de force s'est inversé : Alors que, dans la mosquée, al-Ḥağğāğ reconnaissant le pouvoir symbolique d'al-Ḥasan, s'y *plie* et descend de sa monture à son niveau ; dans son palais, c'est lui qui incarne le pouvoir, mais c'est un pouvoir de coercition, représenté par le *qaḍīb* avec lequel il jouait. Cette fois-ci, c'est al-Ḥasan qui le salue et se tient devant lui, tel un enfant coupable, en l'attente de la punition. Il tente, dans un premier temps de rejeter l'accusation, en déclarant ne pas savoir de quoi lui parlait le gouverneur. Mais quand celui-ci le lui explicite, il n'a d'autre issue que de le défendre, sinon il risque de se dédire et de perdre tout le prestige symbolique dont il a joui jusqu'à présent.

En tant que savant idéal, al-Ḥasan se devait de recourir au Coran pour soutenir sa position. Or le verset qu'il invoque s'adresse principalement aux gens du Livre qui ne veulent pas reconnaître la prophétie de Muḥammad, alors qu'elle est mentionnée dans leurs Ecritures⁸⁷⁸. Sa lecture particulière du verset, évoquée par al-Ṭabarī⁸⁷⁹, nécessitait une incise de la part du narrateur, pour que le lecteur comprenne la signification plus large que lui donne al-Ḥasan. L'expression « ceux qui ont été dotés de l'écriture » ne vise plus uniquement les chrétiens et les juifs, mais tous les détenteurs de savoir, qui ont pour obligation de le répandre et d'en faire profiter leurs coreligionnaires. C'est la tâche que s'est assigné al-Ḥasan : dire la vérité y compris, et peut-être surtout, face aux puissants et agir en toute sincérité. Il n'y a pas lieu à séparer l'idéal du réel. Ceux qui seraient en contradiction avec une telle recommandation divine seraient des savants imposteurs qui, en occultant la vérité pour plaire au puissant, visent les biens terrestres, comme le précise la fin du verset.

Bizarrement, al-Ḥağğāğ se contente de cette explication qui le met directement en cause, puisque lui-même voulait être loué pour ce qu'il n'était pas : un bon gouverneur. Plus, il va même jusqu'à louer de nouveau al-Ḥasan et lui reconnaître sa supériorité.

⁸⁷⁸ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 293-300.

⁸⁷⁹ Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, p. 297.

Dans un autre récit, rapporté par al-Ša‘bī, ce sont les savants imposteurs qui sont attaqués en la personne d’al-Ša‘bī lui-même. Quand celui-ci lui reproche d’avoir courroucé al-Ḥaḡḡāḡ, en refusant d’insulter ‘Alī b. Abī Ṭālib, il lui déclare :

إليك عني يا عامر [...] أتيت شيطاناً من شياطين الإنس، تكلم في هواه، فقاربت في رأيه. ويحك يا عامر، هلا اتقيت الله، إذ سئلت فصدقت، أو سكتت فسلمت⁸⁸⁰.

– ‘Āmir ! Laisse-moi tranquille. [...] Tu es allé chez un démon humain, qui a parlé selon sa passion, et tu es allé dans son sens. Malheureux ‘Āmir, Tu aurais dû craindre Dieu, lorsque tu as été interrogé en répondant sincèrement où en gardant le silence pour sauver ta peau.

D’autres récits, contrairement à celui que nous venons de lire, se terminent moins bien pour al-Ḥasan. Après avoir tenu tête à al-Ḥaḡḡāḡ, il est obligé de se cacher jusqu’à la mort de celui-ci⁸⁸¹. Et pourtant, nous devinons, à partir des déclarations d’al-Ḥaḡḡāḡ lui-même qu’il sait où il se cache :

حدثني بكر بن الهيثم، عن عبد الرزاق، عن معمر، قال: قال الحجاج: إن بين أخصاص البصرة علجا له لخطابة وبيان وما يبالي ما قال مما جرى على لسانه. والله لهممت أن أسقي الأرض من دمه.⁸⁸²

Bakr b. al-Hayṭam, d’après ‘Abd al-Razzāq, d’après Ma‘mar qui a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ a dit : Il y a dans les mesures en roseaux d’al-Baṣra un ‘ilḡ doté d’éloquence et de style, mais qui ne prête pas attention à ce que dit sa langue. Par Dieu, j’étais sur le point d’arroser la terre de son sang.

Pourquoi al-Ḥaḡḡāḡ n’a-t-il pas tué ou au moins puni al-Ḥasan al-Baṣrī, comme il l’a fait avec nombre d’autres savants ou poètes, alors qu’il savait où il se cachait ? Non pas qu’al-Ḥasan soit le seul à s’être opposé à al-Ḥaḡḡāḡ. D’autres l’ont fait – comme Ibrāhīm al-Taymī ou Ibrāhīm al-Naḥā‘ī – mais ils ont été emprisonnés. Or nous avons vu plus haut la crainte respectueuse qui se dégage des propos d’al-Ḥaḡḡāḡ lorsqu’il s’adresse à lui. Nous pensons que l’ensemble des récits décrivant les rapports entre les deux hommes voulait mettre en avant le courage et l’intégrité d’al-Ḥasan qui parviennent à vaincre la tyrannie, sans le recours aux armes. Il semble qu’à chaque fois une force naturelle se charge de le protéger de la colère d’al-Ḥaḡḡāḡ qui, apparaît comme retenu par une force invisible, et adopte malgré lui une attitude bienveillante à son égard.

Mettant en avant son savoir et la concordance entre ses dires et ses actes, al-Ḥasan assume pleinement son opposition, mais ne se jette pas non plus, par témérité, dans la gueule du loup. Il ne cherche pas être humilié, comme il le dit à al-Mu‘allā b. Ziyād, en faisant sien le propos du

⁸⁸⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5763.

⁸⁸¹ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5736-37, p. 5739 et p. 5777.

⁸⁸² *Ansāb*, vol. 13, p. 5765. Voir aussi p. 5740.

Prophète, rapporté par le compagnon Sa‘īd al-Ḥudrī : « Le croyant ne doit chercher sa propre humiliation. »⁸⁸³

Nous pouvons aussi supposer qu’al-Balāḍurī cherchait à mettre face à al-Ḥaḡḡāḡ un personnage qui parvienne à s’opposer avec succès à sa toute-puissance, uniquement par la piété et par le verbe, sa seule arme étant la protection divine dont jouissent les savants véritables et les amis de Dieu. Ce faisant, il nous donne à lire, en filigrane, une méditation très intéressante sur le rapport du savant et du politique.

7. Réalisations et réformes d’al-Ḥaḡḡāḡ

Au cours de la deuxième décennie de son pouvoir, une fois que les rébellions se sont tues, al-Ḥaḡḡāḡ procéda à un certain nombre de réalisations et de réformes administratives. Or il apparaît très clairement qu’al-Balāḍurī ne leur consacre que quelques récits – aussi bien dans sa notice que dans celle de ‘Abd al-Malik –, en comparaison avec le nombre impressionnant de ceux consacrés à al-Ḥaḡḡāḡ. De toutes les actions d’al-Ḥaḡḡāḡ, al-Balāḍurī ne s’arrête que sur l’édification de Wāsiṭ, et sur quelques nominations. Et s’il évoque de façon très parcellaire son intervention pour ponctuer le texte coranique, il passe sous silence l’arabisation des dīwān et la frappe de la monnaie. De plus, comme nous le verrons, quand ces actions sont signalées, elles le sont le plus souvent de manière négative. Nous nous arrêterons donc dans cette section sur la manière avec laquelle al-Balāḍurī les rapporte.

a- L’édification de la ville de Wāsiṭ

Il s’agit certainement de l’une des réalisations les plus notables d’al-Ḥaḡḡāḡ. La ville de Wāsiṭ est située à mi-chemin entre les deux centres administratifs de sa province : al-Kūfa et al-Baṣra, et donc proche aussi bien de l’un que de l’autre. Le choix de son emplacement devait répondre à des considérations sécuritaires. Les travaux y ont débuté en 83, c’est-à-dire, aussitôt après la fin de la révolte iraquienne⁸⁸⁴. Si son nom intervient comme théâtre de nombreux événements, seuls six récits lui sont consacrés à proprement parler par al-Balāḍurī. Nous en citerons quelques-uns, tout en signalant les autres le moment venu, pour tenter de mettre en évidence l’intention de l’auteur.

1- قالوا: وكان الحجاج يشرف من الخضراء وغيرها، فإذا رأى رجلا يطيل الصلاة، قال: هذا حروري، فحبسه، وربما قتله. وكان لا يرى رجلا يبول أو يحدث في مدينة واسط إلا عاقبه. فقال بعض الشعراء:

⁸⁸³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5758.

⁸⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 6, pp. 383-384. Voir également Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ḡam al-buldān*, vol. 5, pp. 347b-353a.

إِذَا مَا حَرَجْنَا مِنْ مَدِينَةِ وَاسِطٍ حَرِينًا وَصَلَيْنَا بِغَيْرِ حِسَابٍ⁸⁸⁵

2- قالوا: ولما بنى الحجاج واسطا، قال لجامع المحاربي: كيف ترى؟ قال: بنيتها في غير بلدك، تدعها لغير ولدك. ويقال: إن الذي قال له ذلك ابن القرية⁸⁸⁶.

3- قالوا: وأراد الحجاج أن يتخذ لعلع دارا، فبنى مسجدا، وأمر أن تبنى أساطين قريب بعضها من بعض إلى البصرة والكوفة. وأراد أن يقيم على كل أسطوانة رجلا يصلي صلاة الليل في شهر رمضان، فإذا كبر الإمام كبر الذي يليه ثم الذي يليه، حتى يصل التكبير إلى البصرة والكوفة، فيصلون بصلاته. فلما بلغه خروج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تطير، فبنى واسط القصب، وسماها واسطا لأنها من البصرة، والكوفة، والمدائن، والأهواز ببعد واحد. وكان إحداثة إياها في سنة ثلاث وثمانين. ويقال: في سنة أربع وثمانين. وبنى مسجدها وقصره فيها، والقبة الخضراء. وكانت أرض قصب، فسميت واسط القصب⁸⁸⁷.

4- ولما أراد الحجاج بناء واسط، قال بعض الدهاقين: إن الطواعين بها كثيرة، وقد أراد كسرى بناءها ونزولها، فكرها. فقال الحجاج: أراد العليج أن يصرفنا عنه⁸⁸⁸.

5- وقال الحجاج لإسماعيل، وهو في قصره بواسط: كيف ترى قصري؟ قال: أرى قصرا ستعظم المؤنة لمن أراد هدمه. قال: ويحك، ما خالف بك إلى ذكر الهدم؟⁸⁸⁹

1- On raconte qu'al-Ḥaġġāġ regardait du haut de son palais d'al-Ḥaḍrā' et d'autres endroits et, s'il voyait un homme priait longuement, il disait : « Celui-ci est un Ḥarūrite », et l'emprisonnait ou peut-être le tuait. Et dès qu'il voyait un homme uriner ou déféquer dans la ville de Wāsiṭ, il le punissait. Un poète a alors dit :

Quand nous sortirons de la ville de Wāsiṭ // nous déféquerons et prierons sans compter

2- On raconte que, lorsqu'al-Ḥaġġāġ édifia la ville de Wāsiṭ, il dit à Ġāmi' al-Muḥāribī : Qu'en penses-tu ? Celui-ci lui répondit : Tu l'as construite dans une terre qui n'est pas celle des tiens, tu la laisseras à d'autres qu'à tes fils. On raconte aussi que celui qui a dit cela était Ibn al-Qirriyya.

3- On raconte qu'al-Ḥaġġāġ voulut s'installer à La'la' ; il y construisit une mosquée et ordonna qu'on élève des tours proches les unes des autres vers al-Kūfa et al-Baṣra. Il voulut placer un homme à chaque tour qui fasse la prière nocturne au mois de ramadan, de sorte que lorsque l'imam principal annonçait le début de la prière, celui

⁸⁸⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

⁸⁸⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5735.

⁸⁸⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5746-5747.

⁸⁸⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5783.

⁸⁸⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5791.

qui se trouvait près de lui en faisait de même et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'annonce parvienne à al-Baṣra et al-Kūfa, et que tout le monde prient en même temps. Mais quand lui parvint la nouvelle de la rébellion de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ, il en conçut un mauvais augure. Plus tard il édifia Wāsiṭ al-qaṣab, qu'il nomma Wāsiṭ, parce qu'elle était à la même distance d'al-Baṣra, al-Kūfa, al-Madā'in et al-Ahwāz. Il l'édifia en 93, ou en 94 selon d'autres. Il y construisit la mosquée et son propre palais et la coupole verte. C'était une terre riche en roseaux, c'est pourquoi on l'appela Wāsiṭ al-qaṣab.

4- Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ voulut édifier la ville de Wāsiṭ, un dihqān lui dit : Les pestes y sont fréquentes. Chosroēs avait voulu l'édifier et s'y installer, mais la détesta. Alors al-Ḥaḡḡāḡ dit : Ce barbare voulait nous en dissuader.

5- Al-Ḥaḡḡāḡ dit à Ismā'īl, alors qu'il était dans son palais de Wāsiṭ : Comment trouves-tu mon palais ? – Je vois un palais dont celui qui voudra le détruire aura beaucoup de peine, lui répondit Ismā'īl. – Malheureux, lui répliqua al-Ḥaḡḡāḡ, qu'est-ce qui t'a amené à évoquer la destruction ?

Avant de commencer la lecture de ces récits, nous devons faire une digression qui nous semble nécessaire. La construction des villes dans les premiers siècles de l'islam a toujours été entourée d'un halo mythique : y intervenaient devins, astrologues, songes et présages⁸⁹⁰. Sur les raisons qui ont poussé al-Ḥaḡḡāḡ à la construction de Wāsiṭ, al-Ṭabarī donne une version plus neutre et qui lui est plutôt favorable. Dans un récit anonyme, al-Ṭabarī rapporte que la cause principale est liée aux exactions des soldats syriens qui s'en prenaient aux femmes iraqiennes⁸⁹¹. L'un d'eux fut tué par un iraqien ; al-Ḥaḡḡāḡ décida alors de séparer les Syriens des Iraquiens. Il envoya aussitôt quérir un endroit où édifier sa nouvelle ville. Al-Ṭabarī poursuit :

فبينما هو في موضع واسط، إذا راهب قد أقبل على حمار له، وعبر دجلة. فلما كان في موضع واسط، تفاجت الأتان، فبالت. فنزل الراهب، فاحتفر ذلك البول، ثم احتمله، فرمى به في دجلة، وذلك بعين الحجاج. فقال: علي به. فأتي به. فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: نجد في كتبنا أنه بينى في هذا الموضع مسجد، يعبد الله فيه، ما دام في الأرض أحد يوحده. فاخط الحجاج مدينة واسط، وبنى المسجد في ذلك الموضع.⁸⁹²

⁸⁹⁰ Voir par exemple le récit de la construction de la ville de Bagdad par le calife 'abbaside al-Manṣūr.

⁸⁹¹ Ainsi un soldat iraqien nouvellement marié, quitta un soir son campement et se rendit auprès de son épouse à al-Kūfa, quand, soudain, on se mit à frapper violemment à la porte. C'était un soldat syrien ivre qui harcelait toutes les nuits la jeune épouse.

⁸⁹² *Tārīḥ*, vol. 6, p.384.

Un jour qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui-même était à l'emplacement de Wāsiṭ, apparut un moine sur son ânesse qui traversa le Tigre. Arrivé à l'endroit de la future Wāsiṭ, l'ânesse écarta les pattes et urina. Le moine fit pied à terre, il creusa autour de l'urine, prit la glaise qu'il jeta dans le Tigre, et ce, sous les yeux mêmes d'al-Ḥaḡḡāḡ qui ordonna qu'on le lui amène. – et Qu'est-ce qui t'as poussé à faire ce que tu as fait ?, lui demanda-t-il. – Il est dit dans nos Ecritures qu'à cet endroit sera construite une mosquée où Dieu sera adoré, tant qu'il y aura sur terre un homme qui croit en Son unicité. Al-Ḥaḡḡāḡ y fit alors le plan de Wāsiṭ et y construisit sa mosquée.

Nous le voyons bien, pour al-Ṭabarī, la cause principale qui a poussé al-Ḥaḡḡāḡ à construire Wāsiṭ était d'empêcher toute possibilité de fornication, en particulier forcée de la part des soldats Syriens. Ainsi, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît comme le protecteur de l'honneur des femmes. Aussitôt intervient l'histoire mythique du moine énonçant un présage positif pour les musulmans, puisque celui-ci prédit la construction d'un endroit où Dieu sera adoré jusqu'à la fin des temps. En réalisant ce présage, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît alors comme le défenseur de la foi musulmane. Yāqūt, pour sa part, donne une cause tout aussi raisonnable, selon laquelle « après en avoir fini avec ses guerres, al-Ḥaḡḡāḡ s'installa à al-Kūfa, mais sentant que les habitants le détestaient, il demanda à l'un de ses hommes de confiance de lui trouver un endroit » pour en faire son nouveau lieu de résidence⁸⁹³. Pour ce qui est de l'emplacement de Wāsiṭ, Yāqūt, mentionne lui aussi une prophétie évoquant la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ⁸⁹⁴.

Quant à al-Balāḍurī, s'il signale la volonté d'al-Ḥaḡḡāḡ de séparer les soldats syriens de la population iraquienne, il ne la présente comme la raison qui l'a poussé à construire sa nouvelle capitale, mais surtout parce qu'il avait peur que les femmes autochtones ne soient corrompues par leur proximité⁸⁹⁵. Sur l'ensemble des récits proposés par al-Balāḍurī, seul le quatrième peut être considéré à première vue comme non orienté. Al-Ḥaḡḡāḡ soupçonne le dihqān d'avoir évoqué le prétexte des pestes fréquentes, pour le dissuader d'en faire sa nouvelle capitale. Mais cette raison qui nous informe encore une fois sur la nature soupçonneuse d'al-Ḥaḡḡāḡ, pouvait être vraie, étant donné que l'emplacement de la future ville se trouvait dans une région marécageuse, et par conséquent propice aux épidémies⁸⁹⁶.

Dans le premier récit, c'est al-Ḥaḡḡāḡ en personne qui contrôle de son mirador depuis le dôme de son palais ce que fait la population. Si quelqu'un prie longuement, il est accusé d'être un Kharijite et est emprisonné, voire mis à mort. S'il voyait un homme uriner ou déféquer il lui

⁸⁹³ Al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, vol. 5, p. 348b.

⁸⁹⁴ Al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, vol. 5, 349a.

⁸⁹⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5785.

⁸⁹⁶ Al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, vol. 5, 349a.

infligeait une punition, dont nous ne saurons pas exactement la nature. Mais nous soupçonnons que si elle était aussi sévère que dans le cas de la prière prolongée, elle aurait été signalée par le narrateur.

L'esprit badin d'al-Balāḍurī ne pouvait s'en tenir à la présentation de ces deux cas de figure. Il se devait de les illustrer par un vers d'un poète anonyme, dont la facture n'est pas d'une haute tenue, mais qui paraît comme un commentaire. Seul y est intéressante la juxtaposition de la prière et de la défécation... sans compter.

Si le cas de la personne qui prie longuement paraît injuste, d'autant que son châtement est extrême – « voire mise à mort » –, et fait de nouveau allusion à la nature soupçonneuse d'al-Ḥaḡḡāḡ – quiconque prie longuement est un Kharijite – et à son mépris pour le long recueillement, symbole de piété, sa volonté hygiéniste, qui devait en principe être louée par le transmetteur anonyme ou par al-Balāḍurī lui-même, est satirisée à son tour au même titre que la punition de la prière prolongée.

Mais ce sont surtout l'avenir calamiteux et les mauvais présages qui planent sur la majorité des récits, comme cela apparaît dans les autres récits. Peut-être est-ce en raison de la destruction de la ville par al-Manṣūr évoquée al-Ḥamawī⁸⁹⁷. C'est le cas, par exemple, dans la seconde anecdote. Le laconisme de la question d'al-Ḥaḡḡāḡ « *kayf^ʿ tara?* » appellerait sans doute une réponse élogieuse sur la beauté et la majesté de la cité nouvelle et de sa fameuse couple verte de la part de son interlocuteur. Mais c'est une malédiction en pure et due forme qui lui est renvoyée. C'est une critique de sa volonté de puissance qui est ici mise dans la bouche de Ḡāmi' al-Muḥāribī, dont le nom évoque et la mosquée « Ḡāmi' » et le combat al-« Muḥāribī ». Le récit nous dit également que celui qui a proféré une telle réplique est [Ayyūb] Ibn al-Qirriyya, dont les propos constituaient des exemplums dans la littérature classique, et qui a été mis à mort par al-Ḥaḡḡāḡ.

Le désir de celui-ci d'inscrire son nom dans la postérité est artificiel, d'autant qu'il s'appuie sur la destruction et la spoliation. C'est ce qu'al-Balāḍurī signale non pas dans *Ansāb al-aṣrāf*, mais dans *Futūḥ al-buldān*, où il rapporte qu'al-Ḥaḡḡāḡ « transporta à son palais et à la grande mosquée de Wāsiṭ des portes provenant des localités de Zandward, d'al-Dawraqa, de Dār Wassāt, des monastères de Māsargīsān et Sarābīṭ. Les habitants de ces localités se sont plaints en disant : On nous avait garanti la sécurité de nos villes et de biens ! Mais il ne prêta pas attention à leur propos »⁸⁹⁸.

Al-Ḥaḡḡāḡ sera peut-être le seul à jouir de ce qu'il vient de réaliser, mais certainement pas sa descendance. Ce propos « prémonitoire » de Ḡāmi' ou d'Ibn al-Qirriyya se réalisera quelques

⁸⁹⁷ Al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, vol. 1, pp. 458-459.

⁸⁹⁸ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, édition 'Abdullāh Anīs al-Ṭabbā' et 'Umar Anīs al-Ṭabbā', *Mu'assasat al-ma'ārif*, Beyrouth, 1987, p. 408. Yāqūt al-Ḥamawī rapporte lui aussi cette information, avec quelques différences quant aux noms des localités. *Op. Cit.* p. 349.

décennies plus tard, quand nombre d'entre eux seront mis à mort par les 'Abbasides⁸⁹⁹. Al-Balāḍurī cite une autre anecdote comparable où le propos de Ġāmi' al-Muḥāribī est mis dans la bouche même d'al-Ḥaḡḡāḡ : « Elle [Wāsiṭ] n'a aucun défaut, sauf la mort qui nous attend, sachant que ce n'est pas là notre terre, ni celle des enfants que nous laisserons.⁹⁰⁰ » On dirait qu'al-Ḥaḡḡāḡ est pris soudain de clairvoyance et de regret, signalant son impuissance face à sa propre mort.

C'est également la malédiction qui informe la dernière anecdote, dont la construction est très proche de celle de la deuxième. Si elle aussi appelle de la part de l'interlocuteur d'al-Ḥaḡḡāḡ une réponse en forme d'éloge, la question d'al-Ḥaḡḡāḡ est ici plus explicite : elle ne concerne plus que son palais. Or là aussi la réponse est tout aussi explicite. Puisqu'al-Ḥaḡḡāḡ ne visait plus un sujet abstrait, mais ce *seul palais*, la réponse ne concernera plus que celui-ci, dont elle prévoit la destruction. Ce palais exigera donc énormément d'efforts à celui qui voudra le détruire. C'est là la seule réponse qui vient à Ismā'īl. Al-Ḥaḡḡāḡ relève la lecture maléfique – de la destruction –, alors qu'il y'en a une autre pour le lecteur : ce palais qui demandera tant d'efforts de la part de celui qui voudra le détruire a par conséquent nécessité par le même tenant beaucoup d'efforts, et donc beaucoup d'argent, pour le construire. Al-Ḥaḡḡāḡ aurait donc dilapidé l'argent des musulmans pour bâtir sa propre gloire⁹⁰¹.

Une deuxième différence vient du fait qu'al-Ḥaḡḡāḡ s'adresse à Ismā'īl, qui n'est autre qu'Ibn al-Aš'at, oncle du chef de la rébellion iraquienne qui, nous dit al-Madā'inī, dans le récit qui précède celui-ci : *wa-kāna yuḍa* 'af⁹⁰², « il était simple d'esprit ? ». Ce qui laisse entendre que ces propos sont de peu d'importance, contrairement à ceux d'Ayyūb b. al-Qirriyya, dont de nombreux aphorismes, s'il a réellement existé, ont été conservés dans plusieurs anthologies d'*adab*. Al-Ḥaḡḡāḡ demande donc son avis à quelqu'un dont l'avis ne compte pas réellement, sans parler du fait qu'il était l'oncle de son pire ennemi. C'est là une mise en cause de sa faculté de jugement discernement.

En fin, le troisième récit commence de manière apparemment positive, puisque la construction d'une mosquée est un signe de piété et, selon le hadith, l'une des trois plus belles actions qui permet à la mémoire du croyant de perdurer⁹⁰³. De plus, il voulait que tout les gens de la

⁸⁹⁹ Al-Ġāhiz, critiquant lui aussi cette volonté des puissants d'inscrire leur nom dans l'histoire et d'en effacer ceux de leurs prédécesseurs, y englobe également les 'Abbasides. C'est pourquoi il considère les livres bien plus importants que les constructions de pierres. *Kitāb al-Ḥayawān*, vol. 1, p. 73.

⁹⁰⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5796.

⁹⁰¹ Evoquant les dépenses faramineuses nécessitées par la construction de Wāsiṭ (43 000 000 de dirhams), Yāqūt rapporte qu'al-Ḥaḡḡāḡ, pour s'éviter le courroux de 'Abd al-Malik, en imputa une partie (34 000 000) sur les dépenses militaires. *Op. Cit.* p. 349a-b.

⁹⁰² *Ansāb*, vol. 13, p. 5791.

⁹⁰³ Les deux autres étant : un savoir utile et une descendance pieuse qui prie pour lui. Voir *Ṣaḥīḥ Muslim*, édition Naḡr Muḥammad al-Fāryābī, Riyad, 2006, p. 770a.

province prient en même temps. Sauf qu'il ne s'agit là que d'une illusion de piété, d'un mirage pour reprendre la signification de la localité où il s'était installé – La'la⁹⁰⁴ – avant de la délaissier, à cause... du mauvais augure que représentait pour lui la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ. Or croire au mauvais augure est signe de faiblesse de la foi. Puis il construit Wāsiṭ, après la fin de la révolte. En plus de la mosquée, le narrateur anonyme mentionne le palais d'al-Ḥaḡḡāḡ et la coupole verte, comme pour souligner la volonté de puissance du gouverneur. La description de l'intérieur luxueux de ce palais, nous la retrouvons au détour d'un récit qui fait intervenir al-Ḥasan al-Baṣrī et al-Ša'bī qui en rapporte les détails⁹⁰⁵. Relevons pour finir le terme *iḥdāṭuh* utilisé par le narrateur anonyme pour signaler la date de la fondation de la ville, qui n'est pas sans renvoyer à la défécation mentionnée plus haut.

Peut-on se risquer à parler de folie des grandeurs à propos d'al-Ḥaḡḡāḡ ? C'est ce que fait al-Madā'inī dans un récit où la parole est donnée à al-Ḥaḡḡāḡ lui-même :

قال المدائني: وسأل الحجاج حوشب بن يزيد عن المختار. فقال: كانت معه خرقة يقول جاءني بها جبريل، وقال: سأزوج امرأة من آل رسول الله، وأهدم قصر الملك وأبني ببعضه قصرا. فقال الحجاج: كذب ابن دومة، وإن كانت لكريمة. لقد رأيت بالطنائف نذل الأصحاب. أخطأت استه الحفرة. أنا ذاك. فتزوج ابنة عبد الله بن جعفر، وهدم قصر النعمان بالحيرة، وبني قصره بجبانة الكوفة، وبني مدينة واسط⁹⁰⁶.

Selon al-Madā'inī : Interrogé par al-Ḥaḡḡāḡ sur al-Muḥtār [al-Ṭaqafī], Ḥawšab b. Yazīd lui répondit : Il avait un morceau de tissu dont il disait : C'est l'ange Gabriel qui me l'a donné. Il disait aussi : J'épouserai une femme de la famille du Prophète, je détruirai le palais d'un roi et en utiliserai une partie pour en construire un autre. Al-Ḥaḡḡāḡ lui rétorqua : Il a menti, Ibn Dūma, bien que ce soit là une belle prétention ! Je l'ai vu à al-Ṭā'if, méprisé par ses compagnons. Son anus a raté le trou ! C'est de moi qu'il s'agit. En effet, al-Ḥaḡḡāḡ épousa la fille de 'Abdullāh b. Ḡa'far, détruisit le palais d'al-Nu'mān à al-Ḥīra et réutilisa ses restes pour construire son propre palais dans le cimetière d'al-Kūfa et édifia la ville de Wāsiṭ.

Avec ce dernier récit, nous voyons clairement ce qu'étaient les désirs cachés d'al-Ḥaḡḡāḡ : concurrencer un autre Ṭaqafite non moins célèbre, al-Muḥtār, auquel il était accolé dans de nombreux *aḥbār* : l'un étant l'imposteur, le second le destructeur. Les prévisions d'al-Muḥtār ne se réaliseront pas pour lui-même, mais pour al-Ḥaḡḡāḡ, qui peut se permettre d'ironiser sur les fausses prophéties de son prédécesseur avec des termes très grossiers, pour signifier qu'il avait « raté le coche ».

⁹⁰⁴ Yāqūt, entrée La'la' : « wa-Ll-a'la' fī luḡatihim al-sarāb ». *Op. Cit.*, vol. 5, p. 18b.

⁹⁰⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5762.

⁹⁰⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5751.

Nous pouvons dire que la représentation qu'al-Balāḍurī fait de l'édification de la ville de Wāsiṭ est pour le moins tendancieuse. Ni l'aspect religieux – la construction de la mosquée – ni hygiéniste – interdiction de déféquer dans l'espace public – ne trouve grâce à ses yeux. Tout est satirisé. L'auteur met par contre en évidence la volonté de puissance du gouverneur d'Iraq, en soulignant que de telles entreprises était éphémères : ainsi à plusieurs reprises il revient sur les prophéties funestes qui guettaient la ville – avec les hiboux qui y résidaient sous le pouvoir de Ḥālīd al-Qasrī et de Yūsuf b. 'Umar⁹⁰⁷ –, et qui se confirmeront dans la section consacrée au début du califat 'abbaside⁹⁰⁸.

b- Al-Ḥaḡḡāḡ et le Coran

Une réforme capitale initiée par al-Ḥaḡḡāḡ concerne en premier lieu le texte du Coran, puis la langue arabe dans son ensemble. Dans la notice qu'il lui a consacrée, al-Balāḍurī évoque dans quatre récits cette réforme de manière tangentielle, qui reste cependant peu claire. C'est pourquoi, avant de nous y arrêter analyser, il nous semble utile d'apporter quelques précisions à ce sujet, d'autant qu'il soulève quelques questions quant à l'intervention d'al-Ḥaḡḡāḡ sur le texte coranique.

Selon Abū Aḥmad al-'Askarī, c'est al-Ḥaḡḡāḡ qui, à l'époque de 'Abd al-Malik, voyant comment les solécismes se répandaient dangereusement dans la lecture du Coran, ordonna à ses secrétaires de trouver le moyen d'y remédier, en créant des signes distinctifs les lettres qui se ressemblaient. Le secrétaire qui trouva la solution était Naṣr b. 'Āṣim, en créant les signes diacritiques⁹⁰⁹. Mais selon al-Ḍahabī, c'était Yaḥyā b. Ya'mur qui les créa en s'inspirant de son maître, Abū al-Aswad al-Ḍu'alī, « et ce, bien avant l'invention de la vocalisation »⁹¹⁰.

Avec l'extension de la superficie de l'empire musulman et le mélange des populations, la connaissance de la langue arabe, et surtout du texte coranique, devaient poser des problèmes aux nouveaux convertis non arabes. En tant qu'ancien enseignant du Coran et grand connaisseur de la langue arabe, la crainte d'al-Ḥaḡḡāḡ que le texte sacré de l'islam soit dénaturé lors de sa récitation l'aurait donc amené à initier cette réforme. Or, selon Abū Bakr al-Siḡistānī, al-Ḥaḡḡāḡ aurait introduit des modifications dans le Coran, dont il énumère les dix occurrences⁹¹¹.

⁹⁰⁷ *Ansāb*, vol. 9, p. 116 et p. 121, vol. 13, p. 5804.

⁹⁰⁸ *Ansāb*, vol. 4, p. 1614 et p. 1620.

⁹⁰⁹ Abū Aḥmad al-'Askarī, *Šarḥ mā yaqa' fih al-taṣḥīf wa-l-tahrīf*, édition 'Abd al-'Azīz Aḥmad, Maktabat wa maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1963, p. 13.

⁹¹⁰ Al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 4, pp. 441-443. Pour une autre version, légèrement différente, voir Abū Bakr al-Qurtubī, *Al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, édition 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2006, vol. 1., pp. 101-104.

⁹¹¹ Abū Bakr al-Siḡistānī, *Kitāb al-Masāḥif*, édition Muḥibb al-Dīn 'Abd al-Sabḥān Wā'iz, Dār al-Bāšā'ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1995, pp. 280-282.

Dans sa biographie d'al-Ḥaḡḡāḡ, Jean Périer rapporte le témoignage du chrétien Ya'qūb al-Kindī, selon lequel, « les Umayyades trouvaient dans le Livre des allusions blessantes pour leurs famille et, particulièrement, pour Abū Sufyān, leur aïeul. C'est pourquoi al-Ḥaḡḡāḡ, commandé par 'Abd al-Malik, aurait détruit les éditions précédentes et réédité, avec des omissions, des additions et des altérations voulues, la collation de 'Uṭmān telle que nous la possédons aujourd'hui »⁹¹². Cette hypothèse, aussi séduisante soit-elle, pose quelques problèmes. Premièrement, comment al-Ḥaḡḡāḡ pouvait-il détruire l'ensemble des manuscrits du Coran existant sur toute l'étendue de l'empire musulman ? Deuxièmement, nous avons vu comment la population iraquienne s'était soulevée contre lui, pour avoir retardé la prière et tenu des propos offensants sur le Prophète. Quelle aurait été sa réaction si c'était le texte sacré des musulmans qui aurait été falsifié ? Troisièmement, à supposer qu'al-Ḥaḡḡāḡ ait pu parvenir à ses fins, cela suppose une complicité à tout le moins silencieuse de l'ensemble des savants que comptait l'empire musulman. Quatrièmement, si les savants s'étaient tus, par peur, lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ était en vie, pourquoi aucun d'eux n'a dénoncé ses faits, une fois qu'il était mort, alors que nous avons vu la promptitude avec laquelle ils s'en prenaient à lui de son vivant, mais aussi après sa mort ? Cinquièmement, aucune source historique musulmane ne rapporte ces faits, en dehors du livre d'al-Siḡistānī, que l'on pourrait ranger dans la variété des lectures, *qirā'āt*⁹¹³.

Après cette longue digression qui nous a semblée nécessaire, revenons maintenant à al-Balāḍurī et voyons comment il évoque cette réforme.

- 1- حدثني أبو موسى إسحاق الفروي، أنبأ محمد بن الفضيل عن سالم بن أبي حفصة قال: سمعت الحجاج يخطب على المنبر فذكر، قراءة ابن مسعود، فقال: زجر كزجر الأعراب. والله لا أحدث رجلاً يقرؤها إلا ضربت عنقه. والله لأحكنها ولو بعظم خنزير.
- 2- وحدثني بكر بن الهيثم والحسين بن إبراهيم الصفار، قالوا: ثنا مسلم بن إبراهيم، عن الصلت بن دينار، قال: سمعت الحجاج على منبر واسط يقول: قاتل الله عبد هذيل. والله ما قرأ مما أنزل الله على محمد حرفاً، وما هو إلا زجر العرب. والله لو أدركته لسقيت الأرض من دمه.
- 3- حدثنا شيبان بن أبي شيبة الأبلبي، ثنا أبو هلال الراسبي، ثنا قتادة، قال: قال الحجاج لأبي عبيدة بن عبد الله: أتؤمن بما في مصحف أبيك؟ قال أبو عبيدة: آمنت بما أنزل الله من كتاب. فقال الحجاج: أولى لك.

⁹¹² Ya'qūb al-Kindī, *Apologie de la religion chrétienne*, fol. 171 v° et 172 r°, fonds syriaque der la Bibliothèque Nationale, n° 204. Cité par Jean Périer, *Vie d'al-Hadjjādī ibn Yousof d'après les sources arabes*, Librairie Emile Bouillon, Paris, 1904.

⁹¹³ Voir les notes de l'éditeur du texte d'al-Siḡistānī aux pages 280-282.

4- حدثني عبد المؤمن، حدثني يعقوب بن الحضرمي، عن شهاب بن شريفة المجاشعي، عن أبي محمد الحماني، قال: عددنا حروف القرآن بالشعير للحجاج، فوجدنا السبع الأول صدودا. وذكر سائر الأسباع على ما يجرأ في مصاحفنا⁹¹⁴.

1- Selon Abū Mūsā Ishāq al-Farwī – d’après Muḥammad b. al-Fuḍayl – Sālim b. Abī Ḥafṣa a dit : J’ai entendu al-Ḥaḡḡāḡ discourir du haut de la chair ; en évoquant la lecture d’Ibn Mas‘ūd, il dit : C’est de la prose rimée comme celle des Bédouins. Par Dieu, si l’on me rapporte qu’un homme suivait cette lecture, je lui trancherai le cou. Par Dieu, j’en effacerai le texte, même avec l’os d’un porc.

2- Bakr b. al-Hayṭam et al-Ḥusayn b. Ibrāhīm al-Ṣaffār m’ont rapporté – d’après Muslim b. Ibrāhīm – qu’al-Ṣalt b. Dīnār a dit : J’ai entendu al-Ḥaḡḡāḡ dire du haut de la chaire de Wāsiṭ : Dieu fasse périr l’esclave de Ḥuḍayl. Par Dieu, il n’a pas lu un mot de ce que Dieu a fait descendre sur Muḥammad. Ce qu’il récitait c’était de la prose rimée des Bédouins. Par Dieu, s’il était encore en vie, j’aurais inondé la terre de son sang !

3- Selon Ṣaybān b. Abī Ṣayba al-Ubullī, d’après Abū Hilal al-Rāsibī, d’après Qatāda : Al-Ḥaḡḡāḡ demanda à Abū ‘Ubayda b. ‘Abdullāh : Crois-tu au *Muṣḥaf* de ton père ? – Je crois au Livre que Dieu a fait descendre, répondit Abū ‘Ubayda. – Cela vaut mieux pour toi, conclut al-Ḥaḡḡāḡ.

4- ‘Abd al-Mu‘min m’a rapporté – d’après Ya‘qūb b. al-Ḥaḍramī, d’après Ṣihāb b. Ṣarīfa al-Muḡāṣī‘ī – que Muḥammad al-Ḥimmānī a dit : Nous comptâmes les lettres du Coran avec les grains d’orge, sur ordre d’al-Ḥaḡḡāḡ, nous avons trouvâmes le premier septième *ṣadūd^{an}* (!). Puis il cita les autres septièmes selon le découpage que nous connaissons dans nos Corans.

Sur les quatre récits ici présentés, nous pourrions dire que seul le dernier concerne la réforme d’al-Ḥaḡḡāḡ. Les trois premiers se rejoignent pour exprimer sa haine envers le compagnon ‘Abdullāh b. Mas‘ūd. Rappelons que ce dernier s’était longtemps montré réticent à l’adoption du Coran établi par le troisième calife ‘Uṭmān⁹¹⁵. Al-Balāḍurī semble plus préoccupé par la violence des propos tenus par al-Ḥaḡḡāḡ contre Ibn Mas‘ūd que par une quelconque unification des lectures du texte sacré. Considérant que celui-ci était un falsificateur du Coran, al-Ḥaḡḡāḡ voulait faire disparaître toute trace de sa lecture, même s’il devait recourir pour ce faire à un os... de porc. Nous retrouvons ici de nouveau les propos provocants d’al-Ḥaḡḡāḡ envers la religion, et envers le texte sacré de l’islam. D’autant que selon un hadith du Prophète :

⁹¹⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5760-5761.

⁹¹⁵ *Al-Siġistānī, Kitāb al-Masāḥif*, pp. 179-193.

من سره أن يقرأ القرآن غضا، كما نزل، فليقرأه قراءة بن أم عبد⁹¹⁶.

Quiconque aimerait lire le Coran aussi frais que lorsqu'il est descendu, qu'il le lise selon la lecture d'Ibn Umm 'Abd.

Seule la position d'Ibn Mas'ūd contre 'Uṭmān b. 'Affān pourrait expliquer cette haine qu'al-Ḥaḡḡāḡ lui vouait même au-delà de sa mort, c'est ce qu'exprime le passage à la question d'Abū 'Ubayda, le fils d'Ibn Mas'ūdī, qui a su répondre pour éviter le courroux d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Seul donc le quatrième et dernier récit mentionné par al-Balāḡurī fait allusion à la réforme initiée par al-Ḥaḡḡāḡ. Toutefois, il n'y traite pas de la ponctuation, ni de la question des solécismes, mais seulement du comptage des lettres du Coran et de son découpage en sept parties égales.

c- La gestion au quotidien de la province orientale

Nous terminons cette section, en évoquant la gestion quotidienne des affaires de la vaste province sous autorité d'al-Ḥaḡḡāḡ. Pour ce faire, il devait nommer des lieutenant-gouverneurs en qui il pouvait avoir confiance. Or, on l'a vu, tout au long de notre étude, c'était là l'une des qualités qui, selon le récit d'al-Balāḡurī mais aussi d'al-Ṭabarī, lui faisait défaut. De tous les hommes qui ont travaillé sous son pouvoir au cours de la première décennie, seul al-Muhallab b. Abī Ṣufra, grâce à son sang froid, était parvenu à maintenir des relations cordiales avec al-Ḥaḡḡāḡ, en dépit des nombreux courriers où il le soupçonnait d'atermoyer sciemment dans son combat contre les Azraqites, afin de profiter plus longtemps du *ḥarāḡ*. Par contre les fils d'al-Muhallab furent poursuivis par la vindicte d'al-Ḥaḡḡāḡ, et emprisonnés par lui, bien qu'il ait épousé leur sœur Hind. Ils se réfugièrent auprès de Sulaymān b. 'Abd al-Malik, qui les protégea contre lui, au prix d'une crise profonde avec son frère al-Walīd. Et l'on sait que plus tard, Yazīd b. al-Muhallab prit la tête de l'une des révoltes les plus violentes contre les Umayyades qui faillit mettre leur pouvoir en péril. C'est également une suite de courriers insultants envoyés précipitamment par al-Ḥaḡḡāḡ à Ibn al-Aš'aṭ qui poussèrent celui-ci à prendre la tête de la révolte la plus meurtrière qu'ait connu le pouvoir umayyade. Quant à la révolte d'Ibn al-Ġārūd, pouvons dire aussi que son déclenchement est présenté, par al-Balāḡurī, suite à un manque de jugement d'al-Ḥaḡḡāḡ.

En qui al-Ḥaḡḡāḡ pouvait-il avoir confiance autrement qu'en des parents proches ? Ainsi avait-il nommé entre autres son frère Muḥammad comme lieutenant-gouverneur au Yémen, son cousin al-Ḥakam b. Ayyūb al-Ṭaqafī à al-Baṣra, un autre cousin, Muḥammad b. al-Qāsim, comme commandant de l'armée de conquête. Si ce dernier n'est pas évoqué dans la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ, les deux autres sont dépeints comme ayant eu un comportement comparable à celui de leur chef et

⁹¹⁶ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 2, p. 296.

parent⁹¹⁷. Al-Balāḍūrī ne semble pas accuser al-Ḥaḡḡāḡ de procéder dans ses choix par affinité familiale ou tribale⁹¹⁸ ; il mentionne d'autres personnes qui avaient la confiance d'al-Ḥaḡḡāḡ, dont le plus célèbre était Qutayba b. Muslim, son lieutenant gouverneur du Ḥurāsān, ainsi que Qatan b. Mudrik al-Kilabī comme lieutenant-gouverneur d'al-Bašra, lorsqu'il démit temporairement son cousin al-Ḥakam, ou Yazīd b. 'Umayr al-Asīdī comme chef de sa police⁹¹⁹. Ces choix sont présentés comme étant judicieux, ainsi Šāliḥ b. Kurayz qu'il nomma comme responsable du Trésor et qu'il surnomma Qufl al-amāna, le « Cadenas de sécurité », en raison de sa grande intégrité⁹²⁰. Les désignations opérées par al-Ḥaḡḡāḡ paraissent donc répondre à des critères extra-tribaux. C'est ce que nous dit la courte anecdote suivante :

قالوا: وكان على شرطة الحجاج عبد الرحمن بن عبيد بن طارق العبشمي فقال: لأولين شرطتي رجلا شديدا
العبوس، طويل الجلوس، شديدا على أهل الريب والدعارة⁹²¹.

On raconte que le chef de la police d'al-Ḥaḡḡāḡ était 'Abd al-Raḥmān b. 'Ubayd b. Ṭāriq al-'Abšamī. Al-Ḥaḡḡāḡ disait : Je nommerai à la tête de ma police un homme à la mine austère, qui s'assied longtemps [pour écouter les plaintes] et qui soit sévère contre les gens louches et les dépravés.

D'autres réformes intéressant la vie quotidienne des Iraquiens sont rapidement évoquées, mis cependant de manière partielle : comme l'établissement des ponts sur les fleuves pour faciliter la circulation, présenté comme une punition pour la population⁹²², ou l'interdiction d'égorger les cheptels bovins :

المدائني، عن أبي اليقظان، وغيره: أن الحجاج منع من ذبح البقر، لتكثر الحراثة والزرع. فقال رجل: رأيت
الخنازير تدخل البصرة وتُمنع البقر من دخولها، فَقَالَ الشَّاعِرُ:
شَكُونَا إِلَيْهِ حَرَابَ السَّوَادِ فَحَرَّمَ ظُلْمًا لُحُومَ الْبَقَرِ
فَكُنَّا كَمَنْ قَالَ فِيمَا مَضَى أُرِيهَا السُّهَى وَتُرِينِي الْقَمَرُ⁹²³

Al-Madā'inī, d'après Abū al-Yaqzān et d'autres : Al-Ḥaḡḡāḡ interdit d'égorger les bovins, afin de redynamiser l'agriculture. Un homme rapporta : J'ai vu les porcs entrer dans al-Bašra, alors que les vaches en étaient interdites. Un poète dit alors :

⁹¹⁷ Pour le comportement de Muḥammad, voir *Ansāb*, vol. 13, p. 5767 ; pour celui d'al-Ḥakam, voir le long récit, *Ansāb*, vol. 13, pp. 5758-5759, où il apparaît comme un double d'al-Ḥaḡḡāḡ.

⁹¹⁸ Ce qui sera le cas d'al-Mas'ūdī.

⁹¹⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5783-5784.

⁹²⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5783.

⁹²¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5786.

⁹²² *Ansāb*, vol. 13, p. 5775.

⁹²³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5734.

Nous nous plaignîmes à lui de la ruine d'al-Sawād // Il interdit alors injustement la viande des vaches

Nous étions comme celui qui disait autrefois // Je lui indique une petite étoile et elle me montre la lune

C'est sans doute à cause des multiples révoltes internes, puis des guerres de conquêtes à l'est que, d'une part, de vastes régions rurales furent désertées par leurs habitants, qui cherchaient refuge dans les villes, et de l'autre les dépenses militaires durent exploser, obligeant al-Ḥağğāğ à chercher de nouvelles ressources pour y faire face, et le poussant ainsi à forcer les gens à retourner sur leurs terres. Nous avons vu plus haut que beaucoup parmi ceux-ci étaient des chrétiens qui s'étaient convertis à l'islam. Le maintien de la capitation à leur égard fut ressenti comme une humiliation qui les poussa à rejoindre la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ et leur amena le soutien de la population musulmane de la province, en particulier chez les savants.

Prise de manière isolée, la réforme qui interdisait de tuer le bétail pouvait également être considérée comme louable. Toutefois, si l'on lit le récit qui la mentionne, on voit bien qu'elle fut considérée comme une injustice par la population. Le fait que le narrateur nous dise que les porcs pouvaient circuler dans la ville d'al-Baṣra, mais pas les vaches, est le signe d'impiété d'al-Ḥağğāğ. Les porcs étant considérés comme des animaux sales et impurs en islam et leur consommation est illicite. Les deux vers qui illustrent le point de vue iraquien sur cette décision sont très clairs. Si les gens se sont plaints au gouverneur de la ruine d'al-Sawād, celui-ci a pris une décision injuste, en interdisant de manger la viande bovine. Le deuxième vers utilise un dicton sexuellement explicite, pour montrer l'excès d'al-Ḥağğāğ. Alors qu'on lui parle d'un problème, il propose une solution inadéquate pour y remédier. C'est le sens du dicton : « Je lui indique *al-Suhā*, et voilà qu'elle me montre la lune. »⁹²⁴

8. Propos d'al-Ḥağğāğ

S'il y a une qualité que les auteurs médiévaux s'accordent à attribuer à al-Ḥağğāğ, c'est bien celle de son éloquence et de sa grande connaissance de la langue arabe. Ils ont cité ses discours comme des exemples de rhétorique dans de nombreuses encyclopédies d'*adab* ; ses propos d'une haute tenue littéraire et d'une profondeur exemplaire le sont également.

La notice d'al-Balāḍurī contient près de soixante anecdotes rapportant ses propos. Ce sont le plus souvent des aphorismes, parfois en prose rimée, évoquant la religion, la vie dans l'au-delà, des leçons morales à tirer de la vie ici-bas, le rapport au pouvoir. S'y ajoutent également quelques

⁹²⁴ Dans la version de ce récit par al-Aṣfahānī, le quatrième hémistiche se lit : *Urīhā 'stahā wa-turīnī 'l-qamar* » (*al-Ağānī*, vol. 16, p. 261). Voir aussi al-Maydānī, *Mağma' al-amṭāl*, vol. 2, p. 334.

discours plus brefs adressés aux Iraquiens, hors de sa célèbre *ḥuṭba* inaugurale. Nous en citerons quelques exemples et essayerons de voir quelle fonction ils jouent dans son portrait.

حدثني روح بن عبد المؤمن المقرئ، عن علي بن نصر الجهضمي، عن أبي مرجعة، قال: سمعت مالك بن دينار يقول: سمعت الحجاج يقول في خطبته: رحم الله امرأ اتهم نفسه على نفسه. رحم الله امرأ اتخذ نفسه عدوا فحذرهما في قوله وفعله. رحم الله امرأ أخذ بعنان عمله فعلم ما يراد به. رحم الله امرأ حاسب نفسه قبل أن يكون حسابه إلى غيره. رحم الله امرأ نظر إلى ميزانه، فأشفق في خفته. رحم الله امرأ علم أن الشقاء والرخصاء فيما بين يديه. فلم يزل يتكلم حتى بكينا.⁹²⁵

Rawḥ b. 'Abd al-Mu'min al-Muqri' nous a rapporté, d'après 'Alī b. Naṣr al-Ġahḍamī, Abū Marġī'a a entendu Mālik b. Dīnār dire : J'ai entendu al-Ḥaġġāġ dire dans un discours : « Dieu épargne un homme qui a accusé son âme contre son âme ! Dieu épargne un homme qui a pris son âme pour ennemi et s'est méfié d'elle dans ses dires et ses actes ! Dieu épargne un homme qui a pris la bride de ses actes et su ce qu'en est l'objectif ! Dieu épargne un homme qui a demandé des comptes à son âme avant qu'il demande des comptes à autrui ! Dieu épargne un homme qui a regardé sa balance et s'est inquiété de la légèreté [de ses mérites] ! Dieu épargne un homme qui a compris que le malheur et le bonheur sont entre ses propres mains ! » Il continua à parler jusqu'à ce que nous nous mîmes à pleurer.

A la lecture de ce propos, nous ne pouvons que conclure à la piété extrême d'al-Ḥaġġāġ, d'autant que Mālik b. Dīnār qui le rapporte est un savant, présenté également comme un grand ascète, élève d'Anas b. Mālik et d'al-Ḥasan al-Baṣrī⁹²⁶. Nous avons là le portrait d'un pénitent qui blâme son âme, cette « instigatrice de mal »⁹²⁷. Al-Ḥaġġāġ fait l'éloge de l'homme qui sait être ferme et parvient à vaincre son âme, siège des passions. Chacune des phrases qui peut être considérée comme un aphorisme, est un appel à mépriser l'ici-bas et à glorifier l'au-delà. L'homme étant responsable de ses bonnes comme de ses mauvaises actions, il lui revient donc d'exceller dans sa quête pour s'attirer la grâce divine et atteindre ainsi le bonheur éternel⁹²⁸.

Par son effet incantatoire, l'anaphore – *Raḥima 'Llāh' 'mra^{an}*, « Dieu épargne un homme », répétée cinq fois – atteint son objectif : elle fait pleurer les auditeurs, en leur rappelant leur péchés et leur présence passagère sur terre. Mais ce n'est pas là l'unique anecdote d'al-Ḥaġġāġ. En voici une autre qui recueille cette fois l'éloge du savant al-Ša'bī :

⁹²⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5772.

⁹²⁶ *Al-Dāhabī, Siyar a'lām al-nubalā'*, vol. 5, pp. 362-364.

⁹²⁷ *Coran*, XII, 53.

⁹²⁸ Une autre version légèrement différente de ce récit utilisant la même anaphore est présentée dans *Ansāb*, vol. 13, p. 5795.

وروي عن الشعبي، أنه قال: صعد الحجاج المنبر، فتكلم بكلام لم أسمع مثله، قبله ولا بعده. قال: أيها الناس، إن الله كتب على الدنيا الفناء، ولا بقاء لما كتب عليه الفناء. وكتب على الآخرة البقاء، فلا فناء لما كتب عليه البقاء. فلا يغرنكم حاضر الدنيا عن غائب الآخرة. واقهروا طول الأمل بقصر الأجل⁹²⁹.

On raconte qu'al-Ša'bī a dit : Al-Ḥağğāğ prit place sur le minbar et prononça des paroles dont je n'au jamais entendu les pareilles, ni avant ni après lui. Il a dit : Ô gens, Dieu a décrété l'anéantissement pour ici-bas ; nulle éternité pour ce qui a été décrété périssable. Il a décrété l'éternité pour l'au-delà ; nulle anéantissement pour ce qui a été décrété éternel. Ne vous laissez pas détourner par ce qui est présent ici-bas de ce que vous est inconnu de l'au-delà. Domptez l'espoir lointain par la rapidité du délai de votre [existence].

Le propos d'al-Ḥağğāğ, où nous trouvons des échos du précédent, fait encore mouche. En recourant à la répétition, mais surtout à l'antithèse – *dunya / āhira, baqā' / fanā', gā'ib / ḥādir, tūl / qiṣar* –, il appelle à mépriser l'existence ici bas, marquée par son caractère éphémère au profit de celle de l'au-delà qui est éternelle. Le savant al-Ša'bī qui, comme nous l'avons vu auparavant, avait déclaré qu'al-Ḥağğāğ « croyait au *tāğūt* et reniait Dieu », ne peut cette fois que s'incliner et lui reconnaître l'excellence de son discours. Plus, il a même déclaré dans une autre anecdote qu'il le jalousait pour un autre propos, signe là encore de la supériorité de son éloquence⁹³⁰.

Sauf que cette éloquence unique, al-Ḥağğāğ pouvait également l'utiliser à mauvais escient, en l'occurrence pour défier son public :

قالوا: وقال الحجاج يوما: إني كافر. فلم يجبه أحد. فقال: أيتها المعزى، كافر باللات والعزى.
وقال أيضا يوما: إني لا أخاف الله. فلم يكلمه أحد، فقال: لا أخاف أن يظلمني⁹³¹.

On raconte qu'al-Ḥağğāğ dit un jour : Je suis un dénégateur. Mais personne ne lui répondit. Alors il dit : Ô chèvre, je suis un dénégateur d'al-Lāt et d'al-'Uzzā.

Et il dit un jour : Je ne crains pas Dieu. Comme personne ne lui répondit, il ajouta : Je ne crains pas qu'il soit injuste envers moi.

Dans ces deux propos rapportés anonymement, et qui sont construits sur le même modèle, al-Ḥağğāğ commence par énoncer une première phrase, courte certes, mais qui syntaxiquement n'a pas besoin d'être complétée. Puis il fait une pause, attendant certainement une réponse de la part de son public, dont la réaction ou, plutôt, l'absence de réaction – sans doute à cause de la peur qu'il leur inspire – le frustré dans son effet. Il est donc obligé d'enchaîner avec la deuxième phrase plus explicite et qui annule d'une certaine manière l'effet de la première, dont la signification aurait été

⁹²⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5756.

⁹³⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5772.

⁹³¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5783.

intolérable pour un auditeur musulman, en particulier dans le deuxième cas, qui est une défiance envers Dieu.

En tant qu'homme d'éloquence, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît également comme quelqu'un qui apporte un grand soin à sa langue, faisant très attention à éviter toute incorrection syntaxique. C'est pourquoi lorsqu'il en commet, ses fautes sont rapportées avec grande délectation par les narrateurs. Voilà comment il y réagit :

قال المدائني: ولحن الحجاج يوماً، فقال الناس: لحن الأمير. فأخبره أبو كعب، فخطب وتمثل بشعر قعنب ابن أم صاحب:

صم إذا سمعوا خيراً ذكرت به وإن ذكرت بسوء عندهم أدنوا

إن يسمعوا سيئاً طاروا به فرحاً مني وما سمعوا من صالح دفنوا

قالوا: وقرأ الحجاج يوماً: إنا من المجرمين منتقمين. ثم قال: منتقمون⁹³².

Selon al-Madā'inī : Al-Ḥaḡḡāḡ commit un jour un solécisme. Les gens dirent alors : Le gouverneur a commis un solécisme ! Informé par Abū Ka'b, il monta sur la chaire et prononça un discours, en citant en exemple la poésie de Qa'nab Ibn Umm Ṣāhib⁹³³ :

Ils restent sourds si on rapporte du bien à mon sujet // Mais si c'est une méchanceté, ils la répandent

Ils exultent s'ils entendent du mal // sur moi, et enterrent toute bonne action

On raconte aussi qu'il lit un jour fautivement ce verset du Coran : « Nous Nous vengerons des criminels », avant de se corriger.

La première anecdote rapportée par al-Madā'inī est très révélatrice : elle parle d'un solécisme commis par al-Ḥaḡḡāḡ sans le mentionner. Le choix fait par al-Ḥaḡḡāḡ de citer deux vers d'un poète umayyade mineur pour répondre à ses détracteurs apparaît après coup comme une mise en abyme inconsciente de l'écriture d'al-Balāḍurī et de la majorité des auteurs qui ont traité du personnage du gouverneur d'Iraq. Le point de vue de l'auteur qui, choisissant de mettre en avant certains éléments, négatifs en l'occurrence, et en passant d'autres sous silence, sciemment ou non, contribue à orienter notre lecture d'al-Ḥaḡḡāḡ. Reste que, nous ne pouvons à chaque fois que traiter des éléments disponibles entre nos mains et d'émettre des hypothèses sur la véridicité de tel ou tel fait et des symboliques qui se dégagent de tel ou tel récit. Nous reviendrons ailleurs sur ces prémisses. Notons en fin une autre manifestation de cette idée se retrouve dans le solécisme mentionné dans la seconde anecdote, où cette fois al-Ḥaḡḡāḡ cite un verset du Coran⁹³⁴ qui, étonnamment, paraît s'appliquer à lui-même.

⁹³² *Ansāb*, vol. 13, p. 5786-5787.

⁹³³ Poète mineur de l'époque umayyade. Voir Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimāšq*, vol. 9, p. 357.

⁹³⁴ Coran XXXII, 22.

Reste qu'en faisant une simple statistique, nous relevons toutefois que, pour ce qui est du thème de l'éloquence d'al-Ḥağğāğ, les récits qui lui sont défavorables sont bien moins nombreux que ceux où il est dépeint à son avantage. Nous devons donc nous interroger sur le rôle que peuvent jouer tous ces propos rapportés par al-Balādurī dans son élaboration du portrait d'al-Ḥağğāğ ? Le premier élément, le plus évident, est que celui-ci apparaît comme un grand connaisseur de la rhétorique et de l'éloquence arabes, mais aussi comme un homme d'une grande piété. Or cette image semble en totale contradiction avec l'ensemble de la notice, en particulier avec ses propos offensants sur les Prophètes.

Mais, en attribuant autant de propos mettant en avant l'ascétisme d'al-Ḥağğāğ et sa maîtrise parfaite des règles de l'éloquence arabes, al-Balādurī montre par là même sa neutralité envers le gouverneur d'Iraq. Du même coup, les anecdotes qui le dépeignent négativement, non seulement pour ce qui est du thème de l'éloquence, mais pour l'ensemble de la notice, apparaîtront elles aussi non motivées par un parti-pris préalable envers lui. Elles auront par conséquent plus de valeur. Nous verrons dans le chapitre suivant que ce n'est pas du tout la démarche suivie par al-Mas'ūdī.

Notons toutefois qu'un certain nombre des propos mémorables attribués à al-Ḥağğāğ, sont également mis dans la bouche d'autres personnages, dans d'autres récits, voire à la fin du récit même où le propos lui avait été attribué. Ainsi son appartenance à al-Ḥağğāğ devient par là même problématique. Ce qui a pour conséquence d'infléchir le caractère positif de cette qualité.

Nous avons noté plus haut qu'al-Ḥasan al-Baṣrī, en entendant l'un des propos d'al-Ḥağğāğ, avait déclaré : « C'est le souhait d'un homme pieux dans le cœur d'un hypocrite. » En effet, en mettant en parallèle dans la notice les nombreux aphorismes et phrases mémorables d'al-Ḥağğāğ, avec ses actions violentes tout aussi nombreuses, se dégage le portrait d'un homme double : dont les actes sont à totalement à l'opposé des paroles. La structure de la notice met du même coup en évidence la contradiction profonde qui le caractérise : des dictons magnifiques, qui sont ceux d'un homme sage et pieux, et les listes interminables de prisonniers, de suppliciés. Ainsi donc, même cet élément qui pouvait être compté à l'actif d'al-Ḥağğāğ serait une preuve supplémentaire de sa duplicité et de son manque de piété.

9. Généalogie

La question de la généalogie d'al-Ḥağğāğ est celle qui soulève le plus d'interrogations quant à son traitement par al-Balādurī. Bien que la notice qu'il lui consacre commence par le présenter comme descendant, par sa mère, du seigneur des deux cités, auquel fait allusion l'un des versets du Coran⁹³⁵, c'est-à-dire 'Urwa b. Mas'ūd Mu'attib, il multiplie en même temps les anecdotes qui

⁹³⁵ Ils disent encore : « Que ce Coran n'est-il descendu sur un grand des deux cités ? », Coran, XL, 31.

attaquent directement son extraction aussi bien du côté de son père que de celui de sa mère. Mais aussi en le rattachant au peuple de Tamūd. Ainsi al-Balāḍurī rapporte-t-il ce récit très vraisemblablement factice au sujet de sa grand-mère paternelle.

المدائني، قال: قال الحجاج لعروة بن الزبير، وقد أغلظ لعبد الملك في كلام: يابن العمياء، أنقول هذا
 لأمير المؤمنين؟ فقال له عروة: وما أنت وهذا، يابن المتمنية؟ يعني: أن جدته أم أبيه، وهي من بني كنانة،
 ثم من بني الديل، القائلة في زمن عمر بن الخطاب:
 أَلَا سَبِيلٌ إِلَى خَمْرٍ فَأَشْرَبَهَا أَمْ لَا سَبِيلٌ إِلَى نَصْرِ بْنِ حَجَّاجٍ
 وقد ذكرنا خبرها فيما تقدم⁹³⁶.

Selon al-Madā'inī, al-Ḥaḡḡāḡ dit à 'Urwa b. al-Zubayr qui avait parlé grossièrement à 'Abd al-Malik : Eh fils de l'aveugle ! Tu tiens un tel propos au commandeur des croyants ? Ce à quoi 'Urwa lui rétorqua : En quoi cela te regarde-t-il, ô fils de la désireuse ? faisant allusion à sa grand-mère paternelle, qui est issue de Banū Kināna, puis de Banū al-Dayl, qui avait dit à l'époque de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab :

Y a-t-il moyen d'avoir du vin pour que je le boive ? // Y a-t-il moyen d'accéder à Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ ?

Nous avons rapporté son histoire auparavant.

Le récit présente deux niveaux : le premier informatif, rapportant l'échange entre al-Ḥaḡḡāḡ et 'Urwa b. al-Zubayr ; le second explicatif, dont l'objectif est de rendre intelligible l'insulte proférée par ce dernier. Notons, par ailleurs, que le narrateur ne nous rapporte pas les propos grossiers tenus par 'Urwa à l'encontre de 'Abd al-Malik. Seul l'intéresse l'échange entre les deux hommes. Al-Ḥaḡḡāḡ, qui prend la défense du calife, attaque la mère de 'Urwa, en la traitant d'aveugle. Si cette insulte s'en prend au physique de Asmā' bint Abī Bakr, il n'en est pas moins sacrilège, dans la mesure où il s'en prend à une vieille femme, dont il nous est dit qu'elle morte centenaire, et dont on sait surtout l'image de piété légendaire qui l'a entourée : c'est elle qui apportait la nourriture au Prophète et à son père Abū Bakr quand ils étaient cachés dans la grotte de Hirā', d'où son surnom « Dāt al-niṭāqayn ». En outre, elle fait partie de ces femmes qui ont tenu tête à al-Ḥaḡḡāḡ.

'Urwa ne pouvait pas rester silencieux devant une telle insulte, s'il voulait l'emporter face à al-Ḥaḡḡāḡ. D'une part, il devait lui signifier la bassesse de son statut, en lui précisant qu'il n'avait pas à intervenir dans une discussion entre deux membres de la noblesse de Qurayš. De l'autre, son propos se devait d'être plus offensant. Il n'attaque pas la grand-mère de celui-ci pour un défaut physique, mais sur sa réputation de femme aux mœurs légères. C'est pourquoi il le traite d'*Ibn al-*

⁹³⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5766.

mutamanniyya, « le fils de la désireuse ». C'est à ce niveau que le narrateur intervient pour nous expliciter la signification de l'insulte et nous en préciser le contexte, qu'il illustre par un vers de poésie : alors que cette femme était mariée, elle voulait non seulement boire du vin, chose interdite en islam, mais surtout désirait avoir une liaison extraconjugale avec Naṣr b. al-Ḥaḡḡāḡ b. 'Ilāt, d'où le surnom.

Pour plus de précision, c'est al-Balāḡurī qui, cette fois-ci, rappelle qu'il a déjà évoqué cette histoire. En fait il la rapporte non pas une, mais deux fois : la première dans la notice de 'Abd al-Malik, la seconde dans celle de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab. Les trois versions présentent en fait des différences les unes par rapport aux autres. La plus détaillée est bien entendue celle qui se trouve dans la notice du calife 'Umar. Elle est due à Ibn Sa'd⁹³⁷. On y apprend qu'un soir, alors qu'il faisait une ronde d'inspection, le deuxième calife de l'islam entendit une femme déclamer le vers susmentionné. Le lendemain il chercha à savoir qui était ce Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ chanté par les femmes. Lorsqu'on lui dit de qui il s'agissait, il le fit amener et vit alors un jeune homme d'une beauté exceptionnelle. Alors il lui donna de l'argent et l'exila à al-Baṣra, en lui disant : « Par Celui qui tient mon âme entre Ses mains, tu ne vivras pas dans le même endroit que moi. » Al-Balāḡurī ajoute une courte anecdote d'al-Madā'inī au ton comique où il nous apprend que Naṣr a dit à 'Umar : « Ô commandeur des croyants, informe les gens d'al-Baṣra que tu m'as expulsé à cause de cette poésie et pour rien d'autre. »⁹³⁸ Al-Balāḡurī rapporte une autre anecdote proche de celle-ci dont le protagoniste est cette fois un cousin de Naṣr b. al-Ḥaḡḡāḡ, lui aussi très beau et qui avait pour nom : Ḍu'ayb⁹³⁹.

Notons que, dans la deuxième version du récit, le nom de la femme n'est pas précisé. Quant à la troisième, celle mentionnée dans la notice de 'Abd al-Malik, qui est due également à al-Madā'inī, elle est très proche de celle contenue dans la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ. Elle rapporte l'échange d'insulte entre celui-ci et 'Urwa b. al-Zubayr⁹⁴⁰. La seule différence, et elle est de taille, est que cette fois-ci ce n'est plus la grand-mère d'al-Ḥaḡḡāḡ qui est visée par l'attaque de 'Urwa, mais nous dit le narrateur – ou est-ce al-Balāḡurī ? – : « al-Fāri'a bint Hammām b. 'Urwa b. Mas'ūd, la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ qui a désiré être sur une terrasse parfumée en compagnie de Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ. »

L'insulte ici est plus violente, puisqu'elle vise directement la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ce qui nous ramène à la réputation des femmes d'al-Ṭā'if et à la légèreté de leurs meurs. La mère d'al-Ḥaḡḡāḡ est présentée donc comme une fornicatrice, pour ne pas dire une prostituée. Rappelons-nous ce

⁹³⁷ L'anecdote se trouve en effet dans la notice de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab dans *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 3, p. 265-266.

⁹³⁸ *Ansāb*, vol. 10, pp. 4418-4419.

⁹³⁹ 'Umar b. al-Ḥāṭṭab lui dit : « Par Dieu, tu es leur loup, *ḏi' buhunna* ! Par Dieu, tu es leur loup, (*deux ou trois fois*). Par Celui qui tient ma vie entre Ses mains, tu ne vivras pas dans le même endroit que moi. » Ḍu'ayb lui répondit : « Si je dois être exilé, alors exile-moi auprès de mon cousin Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ. » 'Umar l'envoya à al-Baṣra et ordonna qu'on lui donne de quoi subvenir. *Ansāb*, vol. 10, pp. 4419.

⁹⁴⁰ *Ansāb*, vol. 7, p. 3099.

qu'en disait 'Abd al-Malik dans sa lettre insultante à al-Ḥaḡḡāḡ lors de son différend avec Anas b. Malik, où il traitait la mère du gouverneur de *mustafirma* – sous-entendant qu'elle avait le vagin trop large, en raison des nombreux sexes qui y ont pénétré. Or al-Balāḡurī lui-même rappelle dans l'une de ses anecdotes que la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ était mariée à al-Muḡīra b. Šu'ba⁹⁴¹. D'où le différend qui a opposé le gouverneur d'Iraq aux fils d'al-Muḡīra pour l'héritage de leur sœur commune Zaynab.

Cette deuxième version du récit de la « Désireuse » est suivie par une série d'anecdotes, toutes de contenu explicitement sexuel, dont l'une revient sur les meurs légères des femmes ṭaqafites⁹⁴². Ce qui a pour effet d'accentuer la violence de l'attaque de 'Urwa contre al-Ḥaḡḡāḡ. On aurait pu imaginer qu'al-Balāḡurī ait confondu le nom de Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ (b. 'Ilāt) avec celui d'al-Ḥaḡḡāḡ. Mais le fait qu'il présente trois versions de cette histoire, tout en rappelant qu'il en avait déjà parlé, souligne clairement sa volonté de s'en prendre à la réputation d'al-Ḥaḡḡāḡ. La différence flagrante entre la première et la troisième version, qui sont toutes deux dues à al-Madā'inī, est en ce sens plus qu'évidente : non seulement la femme visée n'est plus la grand-mère, mais la mère, qui cette fois « désire être sur une terrasse parfumée avec Naṣr b. Ḥaḡḡāḡ ». Dans ce cas-là, ce commentaire est vraisemblablement dû à al-Balāḡurī et non plus à al-Madā'inī.

Quant au père d'al-Ḥaḡḡāḡ, rappelons-nous les propos véhéments de 'Abd al-Malik b. Marwān à son encontre dans sa lettre incendiaire à son gouverneur. Mais revenons maintenant aux deux récits généalogiques qui ouvrent la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ :

[Son père] Yūsuf était un allié de 'Abd al-Malik et de son père avant lui. Il prit la fuite lors de la bataille d'al-Ḥantaf b. al-Siḡf à al-Rabḡa, il était alors sous le commandement de Ḥubayš b. Duḡa. Un poète a pu dire :

Yūsuf al-Ṭaqafī a été sauvé par une fuite rapide // Après que fut tombé l'étendard

Si on l'avait attrapé, on l'aurait tué // Mais toute erreur est une protection

Al-Ḥaḡḡāḡ était ce jour-là derrière lui sur la même monture.

Yūsuf est mort, alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ dirigeait Médine, il le pleura en chair et dit : Je remercie Dieu qu'il n'ait laissé ni argent ni pâturages.

Nous disions plus haut qu'en dépit de leur apparente neutralité, les informations contenues dans ces deux anecdotes nous donnent une idée claire sur l'orientation qu'al-Balāḡurī souhaite imprimer à son personnage, en évoquant deux défauts de son père : la première est sa lâcheté ; la seconde, sa pauvreté. Pour ce qui est de la pauvreté de son père, al-Ḥaḡḡāḡ veut donner le change, et fait de ce « défaut » en une qualité, en remerciant Dieu que son géniteur fût mort sans avoir rien laissé. Une telle formulation nous montre par le même tenant l'excellence de l'art rhétorique d'al-

⁹⁴¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5781.

⁹⁴² *Ansāb*, vol. 7, p. 3099-3100.

Ḥaḡḡāḡ. Ceci étant, al-Balāḡurī revient plus loin sur la pauvreté d'al-Ḥaḡḡāḡ dans une information laconique :

ويقال: إن الحجاج كان معلما بالطائف⁹⁴³.

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ enseignait [le Coran], quand il était à al-Ṭā'if.

Al-Ḥaḡḡāḡ n'est pas présenté comme un *faqīh*, un *qāri'* ou un *muḥaddiṭ*, mais comme un *mu'allim*, c'est-à-dire qu'il se faisait rétribuer pour son enseignement, chose qui était considérée comme une tare à l'époque. La littérature arabe classique foisonne d'anecdotes sur ceux qui exerçaient un tel métier. Il suffit de se rapporter aux nombreuses anecdotes rapportées par al-Ġāḥiẓ dans ses différents ouvrages pour voir toutes les connotations négatives qui les entouraient⁹⁴⁴. Ibn al-Ġawzī lui aussi leur consacre un chapitre dans l'un des livres⁹⁴⁵.

Quant à la fuite et du fils, relevons que l'auteur consacre sept pages à la bataille d'al-Rabaḡa qu'il commence ainsi :

قالوا: ووجه مروان جيشا من فلسطين أو غيرها مع حبيش بن دلجة القيني أحد بني وائل بن جشم إلى ابن الزبير، في ستة آلاف وأربع مائة فيهم يوسف بن الحكم الثقفي ومعه ابنه الحجاج بن يوسف. وكانوا ينتزلون على الناس ولا يعطون أحدا لشيء ثمننا. فلما صاروا إلى وادي القرى، هرب عامل عبد الله بن الزبير منها، فوضعوا على أهلها ضريبة أدوها إليهم. ونزلوا بذي المروة فلقى أهلها منهم عنتا.⁹⁴⁶

Marwān [b. al-Ḥakam] envoya Ḥubayš b. Duḡa al-Qaynī – l'un des Banū Ġuṣam b. Wā'il – à la tête d'une armée de six mille quatre cents soldats issus de Palestine et d'ailleurs, parmi lesquels il y avait Yūsuf b. al-Ḥakam al-Ṭaqafī et son fils al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, pour attaquer Ibn al-Zubayr. Quand ils descendaient chez les gens ils ne les payaient pas pour les choses qu'ils leurs prenaient. Lorsqu'ils arrivèrent à Wādī al-Qurā, le gouverneur d'Ibn al-Zubayr prit la fuite, alors ils instaurèrent un impôt que les habitants devaient acquitter. Puis ils s'installèrent à Du al-Marwa, où les gens furent traités par eux de manière indigne.

Al-Balāḡurī ne précise pas la date de la bataille d'al-Rabaḡa, qu'al-Ṭabarī situe en 65 de l'Hégire⁹⁴⁷. Elle fut l'une des tentatives avortées de Marwān b. al-Ḥakam pour reprendre en main les affaires de l'empire musulman. Dans ce paragraphe d'ouverture que nous avons cité in extenso, nous voyons que le commandant umayyade, Ḥubayš b. Duḡa, parvient à s'emparer de Médine,

⁹⁴³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5799.

⁹⁴⁴ Voir, par exemple al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, édition 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1998, vol. 1, pp. 248-249.

⁹⁴⁵ Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-Ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*, édition 'Abd al-Amīr Muḥannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Beyrouth, 1990. chapitre 22, pp. 149-152.

⁹⁴⁶ *Ansāb*, vol. 6, p. 2557.

⁹⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 5, pp. 611-612.

dont le gouverneur d'Ibn al-Zubayr avait prit la fuite, et commence à agir envers la population tout comme avait agi Muslim b. 'Uqba al-Murrī – le chef de l'armée de Yazīd b. Mu'āwiya – envers les Médinois, après la bataille d'al-Ḥarra, une année auparavant. Plus loin, al-Balāḍurī rapporte ce récit d'al-Hayṭam b. 'Adī :

قال الهيثم بن عدي: كان حبيش بن دلجة يأكل التمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويحذف أهل المدينة بالنوى، ويقول: إني لأعلم أنه ليس بأكل تمر، ولكنني أحببت أن أعلمكم هوانكم علي. وقيل له: إن بها الأنصار، ولهم بك قرابة. فقال: إنهم خذلوا أمير المؤمنين عثمان⁹⁴⁸.

Hubayš b. Dulḡa mangeait des dattes sur le minbar du Messenger de Dieu – sur Lui la prière et la paix de Dieu – et jeter aux habitants les noyaux, tout en disant : Je sais parfaitement qu'il ne s'agit pas de manger des dattes, mais je voulais que vous sachiez le mépris dans lequel je vous tiens. On lui dit : Il y a ici les Auxiliaires, et ils sont proches [du Prophète]. Il répondit : Ils ont trahi le commandeur des croyants 'Uṭmān.

Le récit veut nous montrer de manière très claire que le commandant umayyade voulait rééditer les « exploits » de son prédécesseur, en humiliant les habitants de Médine, d'une part en s'installant sur le minbar du Prophète et en y mangeant, de l'autre en y proférant lui-même des propos humiliants vis-à-vis des habitants.

Finalement, la réédition de la bataille d'al-Ḥarra n'aura pas eu lieu. Puisque des renforts venus d'Iraq vont déloger les Syriens et leur infliger une défaite cuisante. Ce qui nous ramène à la fuite d'al-Ḥaḡḡāḡ et de son père :

... وهرب يوسف بن الحكم، وقد أردف الحجاج ابنه خلفه. فلم يعرج دون نخل. فكان الحجاج يقول: ما أقبح الهزيمة. لقد كنت ورجل آخر، يعني أباه، في جيش حبيش بن دلجة، فانهزمنا، فركضنا ثلاثين ميلا، حتى قام الفرس. وإنه ليخيل إلينا أن رماح القوم في أكتافنا. قالوا: ولم يقتل رجل من أصحاب ابن دلجة، إلا كان أقل ما وجد معه مائة دينار. وقال توسعة من بني تيم الله بن ثعلبة بن عكابة:

وَنَجَّى يُوسُفَ النَّقْفِيِّ رَكُضٌ دِرَاكٌ بَعْدَمَا سَقَطَ اللُّوَاءُ
وَلَوْ أَدْرَكْنَاهُ لَقَضَيْنَ نَحْبًا بِهِ وَلِكُلِّ مَخْطَأَةٍ وَقَاءُ

يريد لكل نفس مخطأة. وكان مع يوسف لواء، ويقال: أراد أنه، حين قتل حبيش، سقط لواء القوم عند الهزيمة.⁹⁴⁹

... Yūsuf b. al-Ḥakam prit la fuite, avec son fils al-Ḥaḡḡāḡ derrière lui sur la même monture. Il ne ... Al-Ḥaḡḡāḡ disait : « Que la fuite est honteuse ! J'étais avec un autre homme – c'est-à-dire son père – dans l'armée de Hubayš. Nous fûmes défaits et prîmes la fuite pendant trente miles, jusqu'à ce que le cheval s'arrête, n'en pouvant

⁹⁴⁸ *Ansāb*, vol. 6, p. 2559.

⁹⁴⁹ *Ansāb*, vol. 6, p. 2560.

plus. J'avais l'impression que les lances de nos ennemis étaient dans nos dos. » On raconte que pas un des hommes d'Ibn Dulġa ne fut tué sans qu'on ait trouvé sur lui au moins cent dinars. Tawsi'a – de Banū Taym Allāh b. ʿA'labā b. 'Ukāba – déclama : Yūsuf al-Ṭaqafī a été sauvé par une fuite rapide // Après que fut tombé l'étendard Si on l'avait attrapé, on l'aurait tué // Mais toute erreur est une protection Signifiant que toute âme commet une erreur. C'est Yūsuf qui portait l'étendard. On raconte aussi que cela signifie que lorsque Ḥubayš, l'étendard de son armée tomba lors de leur défaite.

Les détails donnés ici par al-Balāḍurī sur la bataille d'al-Rabaḍa dépassent de beaucoup ceux qu'il donne dans la notice d'al-Ḥaġġāġ. Nous y relevons qu'en dehors du commandant de l'armée syrienne, seuls al-Ḥaġġāġ et son père Yūsuf sont désignés nommément par le récit, qui les évoque dès l'ouverture, puis revient longuement sur leur fuite honteuse après la défaite. D'où la question : pourquoi al-Balāḍurī – ou son narrateur – ne cite qu'al-Ḥaġġāġ et son père parmi les milliers de soldats qui ont accompagné Ḥubayš b. Dulġa ? Nous pouvons au moins déduire que le fait qu'ils soient désignés nommément signifie qu'ils avaient une certaine importance, ne serait-ce que par le fait que le père portait l'étendard de l'armée syrienne. Ce qui est une remise en question de la réputation qu'al-Balāḍurī tente de donner d'al-Ḥaġġāġ, en le présentant comme le descendant d'un homme pauvre, lâche, et sans la moindre importance. C'est ce que dit très clairement ce *ḥabar* rapporté par al-Madā'inī :

وحدثنا المدائني، قال: كان خالد يقول في الحجاج: عجباً لـغلام ولد بالطائف، فلم تزل الأمور ترفعه وتخفضه، حتى أتى العراق بلا مال محمول، ولا جند مفصول، فأباح أحميتهم، وأناخ بهم، وأوطأ أصمختهم، وأنته الرجال شلالاً، يؤتى بزيت الشام وصير مصر على البرد طرداً⁹⁵⁰.

Selon al-Madā'inī, Ḥālid [b. Ṣafwān] disait à propos d'al-Ḥaġġāġ : Je m'étonne de ce gaillard né à al-Ṭā'if, qui fut élevé et abaissé par les circonstances, jusqu'à ce qu'il arriva en Iraq, bien qu'il n'ait eu nul argent, et sans disposer d'une armée sous son autorité. C'est alors qu'il dévasta leurs repères, s'installa parmi eux en les opprimant, et les humilia plus bas que terre. Les hommes venaient vers lui après avoir pris la fuite. On lui apportait [en cadeau] l'huile de Syrie et la graisse de poisson d'Egypte, sans interruption.

Cette courte anecdote nous donne à voir le portrait d'un homme que rien ne destinait à occuper la place prestigieuse qui fut la sienne. Il était dépourvu de toutes les qualités, n'avait ni richesse, ni réputation de chef militaire. D'où l'étonnement de Ḥālid b. Ṣafwān, l'un des hommes les plus célèbres du premier siècle de l'islam pour leur éloquence et leur intelligence et leur

⁹⁵⁰ *Ansāb*, vol. 6, p. 5275.

profonde connaissance des *ahbār*⁹⁵¹. Al-Ḥaḡḡāḡ a su par contre tirer parti des circonstances, et user de la terreur sous toutes ses formes, pour accéder aux plus hautes fonctions, au point de devenir un homme incontournable. C'est à n'en pas douter le portrait du parvenu qui, pour atteindre ses objectifs, n'a aucun problème de conscience pour écraser les autres.

Le troisième élément dans la biographie d'al-Ḥaḡḡāḡ consiste à rattacher sa tribu au peuple de Ṭamūd. Cet élément déjà rencontré plus haut est rappelé de nouveau dans la notice :

وحدثني الحرمازي، عن أبي إسماعيل الثقفي، قال: خرج الحجاج إلى ظهر الكوفة في غب مطر، فرأى رجلا واقفا في طرف الحيرة، فقال له: ما تقول في أميركم؟ قال: الحجاج؟ قال: نعم. قال: زعموا أنه من ثمود، وكفى بسوء سيرته شرا. فعليه لعنة الله. فقال الحجاج: أتعرفني؟ قال: لا. قال: أنا الحجاج. قال: أفتعرفني أنت، أصلح الله الأمير؟ أنا مولى بني فلان، أجن في كل شهر ثلاثة أيام. فاليوم آخرهن، وهو أشدهن. فضحك، ولم يعرض له⁹⁵².

Selon al-Ḥirmāzī, Abū Ismā'īl al-Ṭaqafī a dit : Al-Ḥaḡḡāḡ sortit un jour dans les environs d'al-Kūfa après la pluie. il vit un homme debout à la limite d'al-Ḥīra et lui dit : Que penses-tu de votre gouverneur ? – Al-Ḥaḡḡāḡ ?, répondit l'homme. – Oui. – On prétend qu'il est de Ṭamūd. C'est largement suffisant pour évoquer la méchanceté de son comportement. Que Dieu le maudisse ! – Me reconnais-tu ? – Non. Je suis al-Ḥaḡḡāḡ. – Et toi, me reconnais-tu, que Dieu protège l'émir ? Je suis le *mawlā* des untels. Je suis pris de folie trois jours par moi et, aujourd'hui c'est le dernier et le plus dur d'entre eux. Al-Ḥaḡḡāḡ rit et ne lui fit aucun mal.

Ce dernier aspect des attaques contre la généalogie d'al-Ḥaḡḡāḡ s'inscrit dans une perspective religieuse. Il ne s'agit plus de le rabaisser en le rattachant à des parents de vile extraction comme précédemment. Ici c'est toute sa tribu qui est englobée dans la mécréance du peuple de Ṭamūd, qui est évoqué de nombreuses fois dans le Coran – tout comme Ād ou Pharaon –, pour son entêtement et sa défiance envers Dieu. D'où l'explication généalogique de la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ. L'aspect comique de l'anecdote permet à l'homme qui a insulté al-Ḥaḡḡāḡ de se sortir de sa mauvaise passe en prétendant être un fou. En même temps nous avons une autre critique contre le gouverneur d'Iraq qui demande son avis à n'importe qui, y compris à un fou. Ce qui est une preuve de son manque de discernement.

Seuls deux courts récits viennent tempérer les multiples attaques sur les origines d'al-Ḥaḡḡāḡ et qui tous deux lui donnent la parole :

⁹⁵¹ *Ansāb*, vol. 12, p. 5249.

⁹⁵² *Ansāb*, vol. 13, p. 5767.

وذكروا أن الحجاج كان يقول: ولدتني إذا أم حجر، ولدتني إذا أم ببة. وأم حجر من بني عبد الدار، وهي أم خالد بن عبد الله بن أسيد، وأم ببة هند بنت أبي سفيان بن حرب⁹⁵³.

On rapporte qu'al-Ḥaġġāġ avait coutume de dire : J'ai été donc enfanté par Umm Ḥaġar ! J'ai été donc enfanté par Umm Babba ! Umm Ḥaġar appartenait aux Banū 'Abd al-Dār, elle est la mère de Ḥālid b. 'Abdullāh b. Asīd ; Umm Babba est Hind, fille d'Abū Sufyān b. Ḥarb.

المدائني: أن عبد الملك حج، فنزل بالمدينة دار مروان. فمر الحجاج بخالد بن يزيد بن معاوية، وهو قاعد في المسجد، وعلى الحجاج سيف مجلجل، وهو يخطر. فقال رجل لخالد: من هذا الخطار؟ قال خالد: بخ، هذا عمرو بن العاص. فقال الحجاج: أقلت هذا عمرو بن العاص؟ ما يسرني أن العاص ولدني. ولكنني إلى الأشياخ من تقيف، والعقائل من قريش. وأنا الذي جمعت مائة ألف سيف بسيفي هذا. وكلهم يشهد أن أباك كان يشرب الخمر، ويضمر الكفر. ثم ولى وهو يقول: بخ هذا عمرو بن العاص.⁹⁵⁴

Selon al-Madā'inī : al-Ḥaġġāġ partit en pèlerinage et s'installa à Médine dans la maison de Marwān. Un jour, al-Ḥaġġāġ, qui portait une épée bruyante, en se pavanant, passa devant Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya, qui était assis dans la mosquée. Un homme demanda alors à Ḥālid : Qui est cet homme qui se pavane ? – Ô gloire, C'est 'Amr b. al-Āṣ ! – Tu as dit c'est 'Amr b. al-Āṣ ?, lui répliqua al-Ḥaġġāġ. Je n'aurais pas aimé qu'al-Āṣ m'ait enfanté. Mais c'est aux seigneurs de Ṭaqīf et aux femmes de pures de Qurayṣ que j'appartiens. C'est moi qui ai rassemblé cent mille épées avec l'épée que tu vois, et toutes attestent que ton père buvait du vin et cachait sa mécréance. Puis il s'en alla en répétant : Ô gloire, 'Amr b. al-Āṣ !

Le premier de ces deux récits reste assez énigmatique. Mais étant donné sa formulation, nous pensons qu'il s'agit de jactance de la part d'al-Ḥaġġāġ. Les deux femmes dont il ne veut pas être le fils sont les mères de deux nobles qurayšites : le cousin du Prophète, 'Abdullāh b. al-Ḥārīt b. Nawfal b. 'Abd al-Muṭṭalib, surnommé Babba, et le prince umayyade, Ḥālid b. 'Abdullāh b. Asīd.

Le second récit ajoute crédit à cette lecture. Nous avons ici deux facettes du personnage d'al-Ḥaġġāġ : d'un côté celui qui s'enorgueillit de ses origines ; de l'autre, le guerrier invincible. Bien entendu, c'est ce deuxième aspect qui a le dessus, c'est lui-même qui l'atteste. Marcher en plein pèlerinage, avec une épée qui fait du bruit, renvoie à un homme plein de suffisance, qui a du mépris pour la sacralité du cinquième pilier de l'islam. Ceci étant, il doit marquer son territoire : préciser son importance devant les Umayyades, dont l'un des représentants se trouve être justement un prince déchu : Ḥālid b. Yazīd, qui a 'Abd iquer tout pouvoir au profit de ses cousins marwanides,

⁹⁵³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5730.

⁹⁵⁴ *Ansāb*, vol. 7, p. 2943.

descendant d'al-'Āṣ. C'est pourquoi lorsque Ḥālid se moque de lui en le traitant de 'Amr b. al-'Āṣ, célèbre pour son infatuation, mais aussi par sa lâcheté, al-Ḥaġġāġ ne peut que rejeter une telle généalogie : la sienne est bien plus prestigieuse que celle de l'aïeul même des Marwanides.

En outre, son prestige n'est pas justifié par sa seule origine, il est aussi le guerrier intrépide qui a défendu l'honneur des Umayyades, en particulier celui du père de Ḥālid, qui est traité d'ivrogne et d'incroyant. C'est au nom de cette défense qu'al-Ḥaġġāġ a pu avec sa seule arme vaincre cent mille épées brandies contre l'ivrognerie et de l'incroyance de Yazīd et, par extension, de tous les Umayyades. Il est par conséquent plus digne que ces derniers, en particulier de 'Amr b. al-'Āṣ, dont il répète le nom pour clore toute contestation possible.

A la lecture de ces divers aspects de la généalogie d'al-Ḥaġġāġ, une question demeure posée quant à son traitement par al-Balāḍurī et par la majorité des auteurs musulmans : étant donné sa généalogie prestigieuse, que nous avons signalée au seuil de cette section, comment se fait-il qu'al-Ḥaġġāġ ne met pas plus en avant sa propre origine ? Comment se fait-il que les auteurs gommant cette origine et nous le présentent comme un parvenu, une sorte de Rastignac avant l'heure ? Ceci ne peut que nous renvoyer à l'intention satirique qui guide la majorité des diverses facettes composant son portrait.

10. Les traits physiques

Il est très rare dans la littérature classique que l'on trouve une description physique détaillée des personnages masculins. La beauté masculine est le plus souvent évoquée de manière abstraite : *wa-kāna jamīl^{an} – wa-kāna ḍamīm^{an}*. Rappelons-nous le cas de Naṣr b. Ḥaġġāġ b. 'Ilāṭ, dont 'Umar b. al-Ḥāṭṭab avait entendu une femme louer la beauté. Quand il le convoqua :

فأرسل إليه، فأتاه. فإذا هو أحسن الناس شعرا، وأصبحهم وجها. فأمره أن يعتم، ففعل، فزاد حسنا⁹⁵⁵.

'Umar le fit chercher. Quand il se présenta devant lui, il vit qu'il avait les cheveux les plus beaux et le visage le plus rayonnant parmi les hommes. Il lui ordonna de se voiler, ce qu'il fit, mais il n'en devint que plus beau.

En dehors des cheveux – et encore ! –, nous ne pouvons rien dire qui puisse caractériser de façon précise la beauté de Naṣr b. Ḥaġġāġ. Tout ce que nous dit le texte est qu'il était le plus rayonnant des hommes et que, même voilé, il était encore plus beau. Les formulations demeurent en effet abstraites.

Il y a bien entendu des exceptions à cette règle – ainsi en est-il par exemple du Prophète. D'ailleurs, dans les canons de la poésie, il est déconseillé de louer un homme, en s'arrêtant sur sa

⁹⁵⁵ *Ansāb*, vol. 10, p. 4419.

beauté physique, thème réservée aux femmes dans la poésie amoureuse – et aux garçons, dans la poésie et, plus généralement, dans la littérature homoérotiques.

Par contre, la satire – en poésie ou en prose – peut recourir habituellement à la description physique, pour attaquer la laideur de tel ou tel personnage. Mais l’objectif est en général, en faisant ressortir les difformités de la personne invectivée, de les lier à sa nature profonde : le visage est en ce sens le miroir de l’âme.

Al-Ḥaḡḡāḡ ne déroge pas à cette règle. Nous avons déjà vu que ‘Abd al-Malik a attaqué violemment ses défauts physiques, lors du différend avec Anas b. Mālik. Mais l’on peut dire qu’en le satirisant, le calife voulait mettre à nu la bassesse de son âme. Al-Balāḍurī mentionne quatre autres anecdotes qui nous donnent des informations sur les traits physiques d’al-Ḥaḡḡāḡ. Une seule peut être présentée comme un constat qui se veut neutre :

وحدثني عباس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن جده، قال: كان الحجاج قصيرا، صغير العينين، تدمعان
دمعا كثيرا⁹⁵⁶.

Selon ‘Abbās b. Hišām al-Kalbī – d’après son père, d’après son grand-père qui a dit : al-Ḥaḡḡāḡ avait une petite taille, de petits yeux qui larmoyaient souvent.

Les deux autres anecdotes sont des courtes pièces satiriques, dont voici une :

وقال الراجز:
فَدَّ أَمَرَ الْأَمِيرُ بِالْإِدْلَاجِ قُلْتُ لِأَصْحَابِي وَلَمْ أُدَاجِي
هَلُمَّ هَاتُوا صِفَةَ الْحَجَّاجِ كَأَنَّ عَيْنَيْهِ مِنَ الرَّجَاجِ
كَأَنَّ سَاقَيْهِ عَمُودُ سَاجٍ⁹⁵⁷

Un poète de raḡaz a dit :

L’émir ordonna le départ nocturne // Je dis à mes compagnons sans m’en cacher

Allons, décrivez al-Ḥaḡḡāḡ // On dirait que ses yeux sont de verre

Et ses jambes deux branches de *sāj*

La troisième anecdote rapporte également trois vers satiriques qui s’en prennent aux yeux d’al-Ḥaḡḡāḡ⁹⁵⁸. La quatrième peut s’inscrire également dans le cadre de la satire. Elle rapporte un propos d’al-Ḥasan al-Baṣrī qui s’en prend à al-Ḥaḡḡāḡ, qui le traite d’*ahfaš*, d’*a’maš*, de *muqaššaš al-ša’r*⁹⁵⁹ « ses yeux chassieux ne voient que dans la pénombre, et ses cheveux sont rasés ».

De ces quatre anecdotes, il ressort qu’al-Ḥaḡḡāḡ était un homme difforme. Et c’est l’image qui se maintiendra plus tard à son sujet dans la littérature médiévale. Nous notons que les quatre

⁹⁵⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5757.

⁹⁵⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5788.

⁹⁵⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5783.

⁹⁵⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5799.

anecdotes insistent sur la laideur de ses yeux, sur son incapacité à voir dans la lumière diurne. C'est un homme anormal, différent des autres, qui ne se sent à l'aise que la nuit. Faut-il y voir une allusion à sa proximité avec Satan ?

حدثني ابن أبي شيخ الكوفي، عن عبيد الله بن موسى، قال: بلغني أن عبد الملك قال للحجاج: إنه ليس من الناس أحد إلا وهو يعرف عيب نفسه. فعزمت عليك لما أخبرتني بما فيك. قال: يا أمير المؤمنين، أنا لجوج، حقود، حسود. قال: حسبك، فما في الشيطان إلا دون هذه الخلال⁹⁶⁰.

Selon Ibn Abī al-Šayḥ al-Kūfī, d'après 'Ubaydullāh b. Mūsā qui a dit : Il m'est parvenu que 'Abd al-Malik dit à al-Ḥaḡḡāḡ : Il n'y a pas un homme qui ne connaisse ses propres défauts. Je t'ordonne donc de m'informer sur les tiens. – Ô commandeur des croyants, répondit al-Ḥaḡḡāḡ, je suis têtue, rancunier, jaloux. – Cela suffit, même Satan n'en a pas autant.

Cette anecdote qui ne renvoie pas à proprement parler aux imperfections physiques d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais à ses défauts moraux, est intéressante en ce sens qu'elle nous donne son propre témoignage. Si 'Abd al-Malik considère que même Satan n'a pas autant de défauts, la question qui se pose alors est : pourquoi l'a-t-il nommé au poste de gouverneur de la province la plus vaste de l'empire ?

Si nous ne pouvons donner grand crédit à de telles descriptions, dans la mesure où elles interviennent presque toutes dans le cadre de pièces satiriques, il n'en reste pas moins que ce sont les seules dont nous disposons que ce soit chez al-Balāḡurī ou chez d'autres auteurs.

11. Quelques qualités d'al-Ḥaḡḡāḡ

Les deux seules qualités d'al-Ḥaḡḡāḡ rapportées par al-Balāḡurī sont la sincérité et la générosité, qui est toutefois amoindrie par des comportements négatifs.

a- La sincérité

Al-Ḥaḡḡāḡ répugnait, semble-t-il, au mensonge. Il pouvait excuser toute incartade, pourvu que la personne qui l'a commise ne recourt pas au mensonge, pour essayer de l'attendrir. C'est l'attitude d'al-Ša'bī et d'autres captifs qui ont reconnu leur « tort » devant le gouverneur après la révolte iraquienne.

Al-Balāḡurī illustre cette qualité par deux exemples dans des situations moins graves. Nous en avons déjà vu un plus haut⁹⁶¹. Voici le second :

حدثني محمد بن أبان الواسطي عن أشياخهم قال: كان للحجاج جناح يفعد فيه إلى أن يمضي أكثر الليل، وأن بعض الحراس، كان شارب نبيذ، فرمى ذلك الجناح بحجر. فاستشاط الحجاج، فأمر بطلبه، فأتي به.

⁹⁶⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5774.

⁹⁶¹ Voir la section : Tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le récit est cité dans *Ansāb*, vol. 13, p. 5743.

فقال: يابن اللخناء، ما حملك على ما فعلت؟ قال: العي واللؤم. فقال: لا تعد، فقد أنجاك صدقك. وكان إذا صدق نفع الصدق عنده⁹⁶².

Selon Muḥammad b. Abān al-Wāsiṭī, d'après ses maîtres : Al-Ḥaḡḡāḡ avait un pavillon [dans son palais] où il s'installait pendant une bonne partie de la nuit. Un garde, qui était buveur de vin, lança une pierre sur le pavillon. Hors de lui, al-Ḥaḡḡāḡ le fit venir et lui dit : Ô fils de la femme au vagin puant, qu'est-ce qui t'a poussé à faire cela ? – L'ignorance et la coquinerie. Ne recommence plus. Tu as été sauvé par ta sincérité. En effet, al-Ḥaḡḡāḡ se montrait clément, lorsqu'on lui disait la vérité.

Bien que le garde soit un buveur de vin, al-Ḥaḡḡāḡ ne lui en tient pas grief. Car il a été sincère dans sa réponse. Mais ce qui compte le plus dans ce récit, c'est le commentaire du narrateur, selon al-Ḥaḡḡāḡ se montrait clément lorsqu'on lui disait la vérité. C'est là l'une des rares fois où le commentaire prend position en faveur d'al-Ḥaḡḡāḡ, sans le moindre sous-entendu. Nous pouvons tirer une conclusion comparable à partir de l'autre récit, où al-Ḥaḡḡāḡ réplique au prisonnier : « C'est parce que tu n'as pas été sincère envers Dieu. Sois sincère envers Dieu et Il te le rendra bien. »

b- Générosité

Si al-Ḥaḡḡāḡ est décrit comme quelqu'un de sincère et pour qui la sincérité compte beaucoup, comme nous venons de le voir, pour ce qui est de sa générosité, illustrée également par plusieurs exemples, les narrateurs lui adjoignent le plus souvent un élément négatif, comme pour en réduire la portée. C'est le cas dans ces deux exemples :

المدائني عن موسى بن سيار الهذلي قال: كان الحجاج يطعم في شهر رمضان ألف خوان، لكل خوان قفيز دقيق وسبعة أرتال قدير، وجنب شواء، وسمكة، وجرة فيها لبن، وجرة فيها عسل. وكان له طعام بعد ذلك، في كل يوم، يعشي ولا يغذي، ولا يطعم إلا شاميا. ويقال إن الحجاج كان يطعم في شهر رمضان وغيره كل يوم ألف خوان، على كل خوان أربعون رغيفا، وجفنة ثريد، وجنب شواء، وأرزة، وسمكة وخل وبقل. وكان يحمل في كرسي، فيدور على الأخوين، فينظر إلى الطعام، فيقول: هل تفقدون شيئا أو ترون نقصيرا؟ فيقولون: لا. فقال رجل يوما: ما نفقد أيها الأمير شيئا إلا المرق، فإنه قليل. فضرب صاحب طعامه، وقال: ويلك يشكو قلة المرق، وأنت بين دجلة والزبي. فأهل بيت هذا الرجل بالشام يقال لهم بنو المرق⁹⁶³.

⁹⁶² *Ansāb*, vol. 13, p. 5728.

⁹⁶³ *Ansāb*, vol. 13, pp. 5749-5750.

Selon al-Madā'inī, d'après Mūsā b. Sayyār al-Hudālī : Au cours du mois de ramadān, al-Ḥaḡḡāḡ offrait un banquet de mille tables, chacune se composant d'une ration de farine, de sept livres de ragout, d'une portion de grillade, d'un poisson, d'une jarre de lait, et d'une autre de miel. En dehors de ce mois, il invitait également, chaque jour au dîner non au déjeuner, mais il ne conviait que des Syriens.

On raconte que, pendant le ramadān et les autres mois, al-Ḥaḡḡāḡ organisait chaque jour un banquet de mille tables, chacune se composant de quarante pains, un plat de *ṭarīd*, un morceau de grillade, du riz, du poisson, du vinaigre et des légumes. Porté sur un fauteuil, al-Ḥaḡḡāḡ faisait faire le tour des tables, pour inspecter la nourriture. Il interrogeait les convives : Avez-vous besoin de quelque chose ? Y a-t-il quelque manquement ? – Non, répondaient-ils. Un jour, un homme lui répondit : Nous ne manquons de rien, ô gouverneur, sauf de sauce, qui est en faible quantité. Alors al-Ḥaḡḡāḡ frappa son cuisinier et lui dit : Malheureux, cet homme se plaint du manque de sauce, alors que tu es entre les rivières du Tigre et d'al-Zābī ? La famille du plaignant est en Syrie, et on les surnomme Banū al-Maraq.

Ces deux anecdotes citées l'une après l'autre par al-Balāḡurī nous donnent à lire l'étendue de la générosité d'al-Ḥaḡḡāḡ : elles nous donnent le nombre de tables composant les banquets offerts par lui quotidiennement pendant le mois de ramadān, avant d'en décrire la composition. Si les contenus donnés dans les deux exemples sont très proches les uns des autres, on ne peut que se poser la question sur les moyens mis en œuvre pour de tels festins, qui n'étaient pas limités au seul mois de ramadān. De quel argent al-Ḥaḡḡāḡ disposait-il pour « régaler » chaque jour autant de convives ? N'est-ce pas pour cette raison que 'Abd al-Malik lui aurait envoyé un courrier lui reprochant ses énormes dépenses⁹⁶⁴ ? Il est fort probable que l'argent utilisé provenait du Trésor public, ce qui renverrait donc au gaspillage d'al-Ḥaḡḡāḡ. En outre, la dernière phrase du premier exemple souligne le son comportement discriminatoire, puisque les Iraquiens étaient exclus de ses banquets. Tandis que le deuxième exemple met de nouveau en avant sa violence coutumière. Notons la remarque finale selon laquelle l'homme qui s'est plaint du manque de sauce appartenait à une famille syrienne surnommée « Banū al-Maraq ».

c- Humanité d'al-Ḥaḡḡāḡ

Al-Ḥaḡḡāḡ serait-il cet homme tyrannique, dont la seule évocation pouvait causer la mort, dont certains propos sur la religion et sur le Prophète de l'islam frisaient la mécréance et dont la seule

⁹⁶⁴ *Ansāb*, vol. 7, 2962.

occupation était de servir avec une fidélité aveugle les califes umayyades, « arme dégainée, sans craindre en cela le reproche de personne, ni jamais fléchir », comme le louait Ziyād b. ‘Amr al-‘Atakī⁹⁶⁵ ? Le portrait aurait alors été, si l’on puis dire, monochromatique, et le résultat aurait été un personnage désincarné, un archétype en somme.

Bien au contraire. Dans la longue notice qu’il lui a consacrée, al-Balāḍurī insère de temps à autre des anecdotes qui, bien que peu nombreuses, nous permettent de toucher un personnage de chair, avec des aspects qui réussissent à l’humaniser. Nous le voyons ainsi rire et pleurer et s’attendrir. Et ce sont, sans doute, ces éléments positifs dans le récit de vie d’al-Ḥaḡḡāḡ qui contribuent à renforcer la véridicité de ses traits les plus sombres. C’est le même procédé que nous avons vu utilisé par al-Balāḍurī lorsque nous avons étudié d’autres thèmes de la personnalité d’al-Ḥaḡḡāḡ, en particulier dans ses propos. Nous nous arrêterons ici sur quelques récits qui présentent al-Ḥaḡḡāḡ comme un homme du commun, loin de l’archétype convenu.

Les larmes d’al-Ḥaḡḡāḡ

La tristesse d’al-Ḥaḡḡāḡ apparaît dans trois anecdotes liées à la mort de son fils et de son frère, tous deux prénommés Muḥammad. Al-Balāḍurī ne donne pas cette information, mais précise qu’ils seraient morts à moins d’un an d’intervalle :

قالوا: لما مات محمد بن يوسف، قدم عليه بابنة له، فوضعها في حجره، وجعل يقبلها ويبكي، ورجل من خلفه، يقول له: اذكر الله يا حجاج. وكان قد وكله بأن يقول له هذا القول كلما جلس⁹⁶⁶.

On raconte que lors de la mort de Muḥammad b. Yūsuf, on fit venir auprès d’al-Ḥaḡḡāḡ une fille de celui-ci ; il l’installa dans son giron et se mit à l’embrasser et à pleurer. Derrière lui se tenait un homme qui lui disait : Invoque Dieu, ô Ḥaḡḡāḡ ! Il avait chargé cet homme de lui répéter ce propos chaque fois qu’il était assis.

Dans ce *ḥabar* anonyme, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît sincèrement touché par la mort de son fils. Pour la première fois on le voit pleurer. C’est sur sa petite-fille qu’il transfère l’épanchement de sa douleur. Ceci étant, la présence de l’homme qui se tient derrière lui réduit la portée de cette tristesse, qui apparaît du coup comme artificielle.

Voici un deuxième récit, rapportant cette fois-ci la mort de son fils et de son frère :

ومات محمد بن الحجاج، ومحمد بن يوسف باليمن في سنة. فقال الحجاج: مصيبتان عظيمتان في عام. أما والله لو كان الموت يقبل الفداء، لقد كان عندنا مال. ولو كان يدفع بالقوة، لقد كانت عندنا قوة وسلطان.

⁹⁶⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5742.

⁹⁶⁶ *Ansāb*, vol. 13, 5742.

ولكن غلب سلطان الله سلطاننا. وما يسرني أن أحدهما عن يميني والآخر عن شمالي، لما أرجو من ثواب الله. وكأننا بكل جديد قد بلي، ويكل حي قد مات. وعزاه الناس. فقال الفرزدق:

جَنَاحًا عُقَابٍ فَارَقَاهُ كِلَاهُمَا وَلَوْ نُزِعَا مِنْ غَيْرِهِ لَتَضَعَعَا
سَمِيًّا رَسُولِ اللَّهِ سَمَاهُمَا بِهِ أَبٌ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ الْحَوَادِثِ أَخْضَعَا

فبكى الحجاج حين سماع هذا الشعر حتى نشج.

وأخبر الجارود بن أبي سبرة: أن رجلا من بني عقيل كان الحجاج قتل ابنه، فقال:

دُوفُوا كَمَا دُفْنَا عِدَاةَ مُحَجَّرٍ مِنَ الْعَيْظِ فِي أَكْبَادِكُمْ وَالتَّحُوبِ⁹⁶⁷.

Muḥammad b. al-Ḥaḡḡāḡ et Muḥammad b. Yūsuf, le gouverneur du Yémen sont morts la même année. Al-Ḥaḡḡāḡ a dit : Deux énormes catastrophes dans une même année. Par Dieu, si la mort pouvait accepter une rançon, nous avons suffisamment d'argent ; si l'on pouvait la repousser de force, nous avions la force et le pouvoir. Mais le pouvoir de Dieu a vaincu le nôtre. En outre, je n'aurais pas aimé que l'un d'eux soit à ma droite et l'autre à ma gauche, étant donné le pardon de Dieu que j'espère. Car toute chose neuve doit vieillir et tout vivant doit mourir. Les gens lui présentèrent leurs condoléances. Al-Farazdaq dit :

Les deux ailes d'un épervier qui toutes d'eux l'ont délaissé // Si quelqu'un d'autre que lui en fut dépouillé, il en serait fragilisé

Deux hommes qui portaient le nom du Prophète, désignés ainsi // par un père qui lors des catastrophes jamais ne se soumettait

Selon al-Ġārūd b. Sabra, un homme issu de Banū 'Aqīl, dont al-Ḥaḡḡāḡ avait tué le fils, a dit :

Gouttez ce que nous avons enduré le jour de Muḥaḡḡar // la colère et la douleur dans vos cœurs !

De nouveau al-Ḥaḡḡāḡ apparaît terrassé par la douleur. Après avoir entendu les vers déclamés par al-Farazdaq, il pleure jusqu'à suffoquer par ses sanglots. Par ailleurs, il reconnaît sa faiblesse devant les décrets de Dieu. Deux éléments sont à souligner ici : le premier est le propos de l'homme dont al-Ḥaḡḡāḡ avait tué le fils, qui rapporte un vers du poète ḡāhīlīte, al-Ṭufayl al-Ġanawī, pour venger sa propre douleur. Le deuxième est une autre version de ce même récit, due à Abū 'Ubayda, rapportée dans la notice d'al-Farazdaq, où selon le narrateur, après que le poète eut déclamé les deux vers pleurant les deux parents d'al-Ḥaḡḡāḡ,

⁹⁶⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5766-5767.

فقال له الحجاج: حسبك. فخرج الفرزدق، وهو يقول: والله لقد قال لي حسبك، ولو طلب مزيداً عندي ما وجدته⁹⁶⁸.

Al-Ḥaǧǧāǧ lui dit : Ça suffit ! Al-Farazdaq sortit en disant : Par Dieu, il m'a ordonné de m'arrêter. S'il m'en avait demandé plus, il ne l'aurait pas trouvé.

Selon cette seconde version, les deux vers de thrènes déclamés par al-Farazdaq n'ont rien de sincère. Nous verrons plus loin que ce poète en particulier était dépeint en grand opportuniste. C'est ce que souligne ici sa déclaration une fois qu'il est sorti de chez al-Ḥaǧǧāǧ.

Les rires d'al-Ḥaǧǧāǧ

Al-Ḥaǧǧāǧ est souvent dépeint comme quelqu'un qui ne riait presque jamais⁹⁶⁹. Toutefois al-Balāḍurī nous donne à lire cinq anecdotes⁹⁷⁰ qui s'opposent à cette règle. Nous en avons déjà vu une qui raconte sa rencontre avec le Bédouin qui se prétend fou pour échapper au châtement d'al-Ḥaǧǧāǧ⁹⁷¹. En voici une autre :

حدثنا العمري، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش، قال: دخل أزامرد بن الهريذ على الحجاج، وكان ذا حال عنده، فسأله في خراجه، فأمر بتأخيره فيه. فانحط ساجداً، فضرطه، فتبسم الحجاج، وكان لا يكاد يضحك. فأراد بسطه، فقال له الحجاج: هل لك من حاجة؟ فقال: نعم، هذا الأعرابي تهبه لي، أمن به على قومه، وكان الأعرابي قد أحضر ليقتل. فوهبه له، فخرج أزامرد، والأعرابي خلفه، يقبل استه، ويقول: بأبي، استك استا، تضع الخراج، ونفك الأسرى، وتحيي الموتى⁹⁷².

Selon al-'Umarī, d'après al-Hayṭam b. 'Adi, Ibn 'Ayyāš a dit : Azādmurd b. al-Harbaḍ se présenta devant al-Ḥaǧǧāǧ, qui lui vouait une grande considération. Interrogé sur l'impôt dont il avait la charge, il demanda un délai pour l'apporter. Au moment où il se prosterna, il péta, ce qui fit sourire al-Ḥaǧǧāǧ, qui ne riait presque jamais. Voulant détendre l'atmosphère, al-Ḥaǧǧāǧ lui dit : As-tu une requête ? – Oui, répondit-il. Le bédouin que voilà, confie-le moi, que j'en fasse don aux siens. C'était un Bédouin qu'on avait présenté pour être exécuté. Al-Ḥaǧǧāǧ lui fit don de l'homme. Azādmurd sortit, suivi par le Bédouin, qui se mit à lui embrasser le derrière en disant : Par la vie de mon père, c'est ce qu'on peut appeler un derrière ! Il décharge de l'impôt, délivre les prisonniers et redonne vie aux morts.

⁹⁶⁸ *Ansāb*, vol. 12, p. 5058.

⁹⁶⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5757.

⁹⁷⁰ Voir aussi *Ansāb*, vol. 13, p. 5765, pp. 5757-5758, p. 5774, p. 5781, p. 5785.

⁹⁷¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5765.

⁹⁷² *Ansāb*, vol. 13, p. 5757.

Azādmurḍ b. al-Harbaḍ est vraisemblablement un dihqān chargé par al-Ḥaḡḡāḡ de collecteur l'impôt. Al-Balāḍurī retrouve avec cette anecdote son esprit badin, dont nous avons vu plusieurs exemples⁹⁷³. Ce qui importe ici c'est qu'on voit al-Ḥaḡḡāḡ sourire, alors qu'il nous est dit qu'il ne riait presque jamais. Par ailleurs, il apparaît détendu, ce qui est également rare, au point de gratifier Azādmurḍ mis mal à l'aise par son pet involontaire. D'om l'intervention du Bédouin, qui était destiné à être exécuté, pour une raison inconnue, mais qui est gracié par al-Ḥaḡḡāḡ. L'élément comique qui intervient dans la tirade du Bédouin apparaît dès lors comme une critique de l'arbitraire du gouverneur, qui ferme les yeux sur le retard de l'impôt et va plus loin en épargnant la vie du Bédouin, pour complaire à son collecteur d'impôt. La vie d'un homme peut-il être comparée au pet d'un autre ? C'est ce que laisse entendre le Bédouin, qui insiste sur l'importance du derrière du dihqān, qui parvient à intercéder en sa faveur. Rappelons que plus loin al-Balāḍurī rapporte une autre anecdote où ce dernier est soumis à la torture⁹⁷⁴.

Tendresse d'al-Ḥaḡḡāḡ

Terminons avec un autre récit qui nous montre un autre aspect de l'humanité d'al-Ḥaḡḡāḡ : le respect d'une mère démunie :

وحدثني الأثرم، عن الأصمعي، قال: أتت الحجاج امرأة، فمثلت بين يديه، كأنها عجول أخطأت بوها. فقالت: والله، ما لنا ثاغية، ولا راغية، ولا آنة، ولا حانة، ولا هبع، ولا ريع. ولي ابن في بعث كذا. فإن رأى الأمير أن يقفله فعل. فقال: نعم، أقفلوا ابنها، وقولوا له: لعنة الله عليك إن لم تبرها. فأفقل، فاستبطأته في بعض الأمر، فقالت:

فَوَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ وَالرَّحْمُ بَيْنَنَا لَأَنْبِأْتُ حَجَّاجًا بِأَنَّكَ كَاذِبٌ⁹⁷⁵

Selon al-Aṭram, al-Aṣma'ī a dit : Une femme se présenta devant al-Ḥaḡḡāḡ, telle une chamelle qui aurait perdu son petit, et lui dit : Par Dieu, nous n'avons ni brebis ni chamelle, ni chamelon petit ou grand. Or j'ai un fils qui a été détaché avec tel régiment. Si le gouverneur considère qu'il peut rentrer, il en sera remercié. Al-Ḥaḡḡāḡ lui répondit : D'accord. Qu'on lui ramène son fils et dites lui : Que la malédiction de Dieu t'atteigne si tu ne lui montres pas ton dévouement ! Un jour, le fils tarda plus qu'il ne faut pour quelque affaire, alors la mère lui dit :

⁹⁷³ Notons que ce *ḥabar* est très proche d'un autre cité par al-Mas'ūdī, où cette fois-ci le protagoniste n'est pas al-Ḥaḡḡāḡ, mais le calife 'Abd al-Malik. Dans une autre anecdote, nous retrouvons un autre personnage pétant en présence d'al-Ḥaḡḡāḡ, *Ansāb*, vol. 13, p. 5774.

⁹⁷⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5790-91.

⁹⁷⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5752.

Je jure, n'était Dieu et le lien qui nous unit // J'informerai al-Ḥaḡḡāḡ de ton irrespect

Nous avons vu dans la partie chronologique que, dès son arrivée en Iraq, al-Ḥaḡḡāḡ s'était montré intraitable contre les déserteurs ou ceux qui essayaient par tous les moyens de ne pas rejoindre l'armée d'al-Muhallab. Al-Balāḡurī nous avait rapporté l'exécution de deux hommes – 'Umayr b. Ḍābi' al-Burḡumī et Šurayk b. 'Amr al-Yaškuḡrī – qui servit d'exemples pour les récalcitrants. La présente anecdote nous nous donne à voir un autre visage d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il est sensible à la pauvreté de la femme, qui s'exprime avec une grande éloquence, en recourant à la prose rimée pour décrire son dénuement extrême, et prier le gouverneur de lui ramener son fils parti avec l'armée, qui très vraisemblablement est son unique soutien. Al-Ḥaḡḡāḡ n'hésite pas un seul instant à accomplir le vœu de la femme. Ne pouvant rencontrer le fils de celle-ci, il lui conseille lourdement de se montrer dévoué à sa mère.

Comme nous le disions au début de cette section, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît ici comme un homme doué de sentiments. Même si les anecdotes liées à cette thématique sont peu nombreuses, elles nous permettent d'en relativiser le portrait. Mais, sur le plan de la composition de la notice, elles ont également pour fonction d'apporter crédit aux aspects négatifs du personnage, que nous aurons du mal à remettre en question, puisque l'auteur ne se limitant pas à le présenter de façon monolithique.

12. La mort d'al-Ḥaḡḡāḡ

La mort d'al-Ḥaḡḡāḡ devait sans doute poser un problème aux auteurs qui ont traité du récit de sa vie. Etant donné le sombre portrait qu'ils dressaient de lui, où se mêlaient injustices, autoritarisme, mépris pour la religion, exécutions d'hommes pieux, comment pouvaient-ils expliquer qu'il ait décédé de mort naturelle ? Nous avons vu auparavant comment al-Balāḡurī rattache sa mort à celle du savant Sa'īd b. Ḡubayr, comme pour nous faire comprendre que ce fut là son châtement sur terre avant celui qu'il recevra dans l'au-delà.

Pour ce qui est de la notice, al-Balāḡurī ne revient pas sur cet épisode. Par contre, dès la deuxième page, dans un *ḡabar* résumant l'ensemble de sa carrière, il nous informe qu'al-Ḥaḡḡāḡ est mort à Wāsiḡ au mois de ramadān de l'année 95 de l'hégire⁹⁷⁶. Le dernier récit qui vient clore la notice nous informe, par ailleurs, que les 'Abbasides ont exécuté nombre de ses descendants⁹⁷⁷. Une autre version de ce *ḡabar*, nous dit qu'ils ont été mis à mort avec l'épée même d'al-Ḥaḡḡāḡ⁹⁷⁸. Entre les deux, plusieurs anecdotes ponctueront l'ensemble des narrations. Comme pour nous rappeler tout le long qu'en dépit de sa tyrannie, de sa défiance vis-à-vis de la religion et des nombreuses exécutions, il était en fin de compte un personnage périssable.

⁹⁷⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5727.

⁹⁷⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5801.

⁹⁷⁸ *Ansāb*, vol. 13, p. 5735.

La dizaine de récits consacrés à la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ peuvent être rangés en trois catégories : la première semble purement informative, elle nous rapporte des dates⁹⁷⁹, ou des nominations⁹⁸⁰ ; la deuxième, la plus conséquente, nous présente cette mort du point de vue syrien⁹⁸¹ ; la troisième, nous la présente du côté iraqien⁹⁸².

Du côté syrien, il va sans dire qu'il est loué, entre autres, par le calife al-Walīd en personne, qui se promet d'intercéder en sa faveur auprès de Dieu et incite les Syriens à l'aimer car, selon lui « l'aimer est un acte de foi, le détester est mécréance »⁹⁸³. L'amour que lui voue la population syrienne frise l'hérésie :

قال المدائني: لما مات الحجاج وقف على قبره رجل من أهل الشام فقال: إنا لا نخافك على تعذيب الحجاج فلا تحرمنا شفاعته⁹⁸⁴.

Selon al-Madā'inī : Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ décéda, un Syrien se présenta devant sa tombe et dit : Nous ne craignons pas que Tu châties al-Ḥaḡḡāḡ, alors ne nous prive pas de son intercession auprès de Toi.

Ainsi donc al-Ḥaḡḡāḡ est présenté, du point de vue syrien, comme un saint, un ami de Dieu, qui ne sera nullement inquiété par Dieu. Au contraire, il pourra intercéder pour ses alliés auprès de Dieu. Les innombrables actions abominables rapportées tout au long par al-Balāḡurī semblent même des initiatives louables pour les Syriens :

وحدثت عن علي بن الجعدانة قال: سمعت بعض الكوفيين يقول: لما هلك الحجاج صرخ صارخ على الخضراء بواسط: ألا إن مفلح الهام، ومطعم الطعام، وحبیب أهل الشام قد هلك⁹⁸⁵.

On m'a rapporté que 'Alī b. al-Ġa'dāna a dit : J'ai entendu un habitant d'al-Kūfa dire : Quand al-Ḥaḡḡāḡ mourut, un homme se mit à crier du haut de la coupole verte de Wāsiṭ : Ah, celui qui tranchait les têtes, celui qui offrait la nourriture, l'aimé des Syriens a péri.

Mais, contrairement à ses admirateurs, al-Ḥaḡḡāḡ paraît plus lucide sur le sort qui l'attend après sa mort :

وقال ليزيد بن أبي مسلم: إذا مت فلا تکتتم أمري، ومر من ینادي بموتي، وأخرجني من باب الزابي. فإذا فرغت من دفني فأجر الماء على قبري، ثم أثره بالبقر، وليكن الحفر عميقاً.⁹⁸⁶

⁹⁷⁹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5748.

⁹⁸⁰ *Ansāb*, vol. 13, p. 5749.

⁹⁸¹ *Ansāb*, vol. 13, p. 5748, p. 5766, p. 57991, p. 5798, p. 5799.

⁹⁸² *Ansāb*, vol. 7, 3109.

⁹⁸³ *Ansāb*, vol. 13, p. 5798.

⁹⁸⁴ *Ansāb*, vol. 13, p. 5766.

⁹⁸⁵ *Ansāb*, vol. 13, p. 5748.

⁹⁸⁶ *Ansāb*, vol. 13, p. 5747.

Il dit à Yazīd b. Muslim : Quand je mourrai, ne garde pas cette nouvelle secrète. Ordonne qu'un crieur l'annonce publiquement. Fais sortir mon cortège par la porte d'al-Zābī. Quand tu auras fini de m'enterrer, fais couler beaucoup d'eau sur ma tombe, puis fais marcher dessus le bétail, et que le trou en soit profond.

La recommandation d'al-Ḥaḡḡāḡ à son bras droit, Yazīd b. Muslim, se compose de deux éléments : le premier, ordinaire, consiste à annoncer sa mort publiquement et à l'informer des détails de son cortège ; le second, par contre, montre qu'il voulait que sa tombe devienne méconnaissable, ce qui sous-entend qu'il craignait qu'elle fût profanée par les Iraquiens.

Voici en fin l'unique récit qui nous rapporte le point de vue iraquien :

وتواری أبو عمرو بن العلاء، قال: فسمعت أعرابيا يقول: مات الحجاج:

رُبَّمَا تَجَزَعُ النُّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ لِهٖ فَرْجَةٌ كَحَلِّ الْعُقَالِ

فما أدري بأي الأمرين كنت أفرح، أجموت الحجاج أم بقوله فَرْجَةٌ، وإنما كنا نرويهما فَرْجَةٌ.⁹⁸⁷

Abū 'Amr b. al-'Alā' qui était caché, raconte : J'entendis un Bédouin dire : Al-Ḥaḡḡāḡ est mort :

Peut-être craint-on une affaire // dont l'issue est aussi simple que de dégrafer un pantalon

Je ne sus par laquelle des deux choses me réjouir : par la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ ou par le fait que Bédouin ait dit « farḡa », alors que nous la prononçons « furḡa ».

Abū 'Amr b. al-'Alā', grand connaisseur du Coran – l'une des sept Lectures canoniques est la sienne – ; il est également considéré comme le fondateur de l'école de grammaire d'al-Baṣra⁹⁸⁸. Ni dans ce récit, ni ailleurs, nous ne saurons pourquoi il s'était caché du vivant d'al-Ḥaḡḡāḡ. Par contre, il nous rapporte lui-même l'état de joie extrême qu'il avait ressenti lorsqu'il apprit la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ. Toutefois, le *ḥabar* reste énigmatique quant à sa joie d'avoir entendu le mot « farḡa », avec le fā' vocalisé par une fathā, plutôt qu'avec la ḍamma. 'Abd al-Qādir al-Baḡdādī propose plusieurs explications, parmi lesquelles :

والمشهور أن سبب هروب أبي عمرو إلى اليمن طلب الحجاج منه شاهداً من كلام العرب لقراءته: غرفة بالفتح، فلما تعذر عليه، هرب إلى اليمن.⁹⁸⁹

Il est notoire que la cause de la fuite d'Abū 'Amr au Yémen est qu'al-Ḥaḡḡāḡ exigea de lui un exemple tiré des propos des Arabes anciens pour étayer sa lecture du terme coranique *ḡarfa* [plutôt que *ḡurfa*]. Mais comme il n'en trouva pas, il prit la fuite vers le Yémen.

⁹⁸⁷ *Ansāb*, vol. 13, p. 5738. La même anecdote est rapportée également vol. 7, p. 3109.

⁹⁸⁸ Régis Blachère, "Abū 'Amr Zabbān b. al-'Alā'", *EI*², vol. 1, pp. 105a-106a.

⁹⁸⁹ 'Abd al-Qādir al-Baḡdādī, *Ḥizānat al-adab*, édition Muḥammad 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Ḥāngī, Le Caire, 1997, vol. 6, pp. 117-118.

Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ considérait la première prononciation – avec la fatha – comme erronée, mais n’avait pas d’exemple – *šāhid* – pour justifier sa lecture. La question est d’importance, si l’on en croit le récit d’al-Baġdādī : puisqu’il ne s’agit pas d’un simple vers de poésie, comme le laisse entendre la version d’al-Balāḍurī, mais de la prononciation d’un mot du Coran. Nous notons qu’Abū ‘Amr recourt ici au *qiyās* – qui est l’une des méthodes les plus utilisées par l’école de grammaire d’al-Baṣra – pour prouver après la mort d’al-Ḥaġġāġ qu’il avait raison. C’est en entendant le Bédouin prononcer le mot *farġa* qu’il le compare à *ġarfā*⁹⁹⁰. Plus loin, al-Baġdādī nous dit qu’Abū ‘Amr était plus heureux d’avoir entendu le propos du Bédouin que de l’annonce de la mort d’al-Ḥaġġāġ. Le décès d’al-Ḥaġġāġ est bien entendu une *farġa*, un soulagement, une éclaircie, pour lui et pour les Iraquiens, comme le sous-entend le poème, mais c’est sa victoire posthume sur lui qui compte plus pour le grammairien.

En dehors de cet exemple de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, al-Balāḍurī ne donne que des anecdotes rapportant le point de vue syrien, dont deux qui font intervenir le calife al-Walīd. S’agissait-il pour lui de montrer que rien n’avait changé avec la mort d’al-Ḥaġġāġ ? Que la même politique basée sur la violence et l’injustice se poursuivrait tout au long du califat umayyade ? De souligner l’aveuglement des Syriens qui considéraient cette politique comme la seule qui convienne pour diriger la communauté musulmane ?

13. Conclusion

Au terme de cette lecture, nous pouvons avancer que le portrait d’al-Ḥaġġāġ, tel qu’il se dégage de la notice que lui consacre al-Balāḍurī, est l’un des plus sombres qui soit donné à lire d’un haut personnage du premier siècle de l’islam. L’auteur balaie de nombreux thèmes qui nous mettent en présence avec un homme qui ne craint pas Dieu, méprise le Prophète, et voue une fidélité sans bornes à ses maîtres umayyades.

Aucun aspect de la vie d’al-Ḥaġġāġ n’est négligé : depuis sa vile extraction à sa difformité, jusqu’à sa tyrannie envers les Iraquiens, qui apparaît dès lors comme la cause principale de leur soulèvement contre lui, soulèvement qui revêt un caractère populaire, mais qui, en raison de l’hypocrisie des Iraquiens était voué à l’échec. Toutefois, quelques personnes osent se dresser et dire sa vérité au tyran. Le seul à avoir échappé à sa vindicte étant al-Ḥasan al-Baṣrī.

Pour renforcer l’image de son personnage, al-Balāḍurī recourt à plusieurs moyens rhétoriques. L’un des plus importants étant la poétique de la liste qui par l’effet d’accumulation souligne l’extrémité du comportement d’al-Ḥaġġāġ. Par ailleurs, l’auteur met également en avant quelques traits positifs, comme la sincérité ou la générosité, ou quelques exemples de pardon ou de son

⁹⁹⁰ Coran, II, 249.

humanité. Ce qui a pour effet, comme nous l'avons vu, de renforcer par le même tenant les aspects négatifs de son personnage. Al-Balāḍurī n'apparaît pas avoir un parti-pris contre lui. Un autre élément rhétorique servant à renforcer la véridicité de son portrait consiste à rapporter de nombreux propos de son personnage, où celui-ci semble s'accuser lui-même.

En outre, nous avons relevé que l'auteur utilise l'échange de courriers entre al-Ḥaḡḡāḡ et ses maîtres umayyades. Ce qui implique que ses derniers étaient tout autant responsables que lui de ses agissements.

En fin, tout au long de la notice, al-Balāḍurī rapporte de nombreuses anecdotes comiques, et des extraits poétiques, ce qui a pour conséquence de rapprocher son écriture de celle des auteurs d'*adab*. Nous verrons par la suite qu'al-Mas'ūdī s'appuie en partie sur les thèmes développés par al-Balāḍurī qu'il poussera à leur extrême.

Le portrait d'al-Ḥaġġāġ dans *Murūġ al-dahab*

Comment al-Mas'ūdī traite-t-il du personnage d'al-Ḥaġġāġ ? Pour répondre à cette question, nous nous appuyerons sur les thèmes que nous avons déjà développés dans notre étude d'al-Balāḍurī. Mais, avant d'entreprendre une telle comparaison, nous voudrions d'abord présenter un résumé des chapitres où al-Ḥaġġāġ est évoqué, puis établir les caractéristiques des procédés littéraires les plus marquants utilisés par l'auteur dans la séquence concernée.

1. Description et résumé des séquences étudiées

Al-Ḥaġġāġ est cité massivement dans deux chapitres : le 94, consacré au règne de 'Abd al-Malik⁹⁹¹, et le 96, à celui de son fils al-Walīd. Entre les deux, un chapitre indépendant – le 95 – lui est totalement dédié : « Résumé de l'histoire d'al-Ḥaġġāġ. Ses discours. Quelques-unes de ses actions [remarquables]. » Il est, par ailleurs, évoqué dans d'autres anecdotes qui interviennent avant et après la période concernée par son pouvoir⁹⁹². Avant d'apparaître dans la partie consacrée au califat umayyade, al-Ḥaġġāġ est également annoncé dans la préface, dans le titre du chapitre 95 qui lui est consacré.

Dans le chapitre 35, sur le califat de 'Abd al-Malik, et dès le premier *ḥabar* qui résume ses actions et les événements importants de son règne, de son accession au trône jusqu'à sa mort, al-Ḥaġġāġ fait son apparition à la deuxième ligne, en tant que commandant envoyé « contre 'Abdullāh b. al-Zubayr et son parti réuni à la Mekke ». Puis à la fin du *ḥabar*, l'auteur nous dit :

وكان [عبد الملك] يحب الشعر والفخر والتقريظ والمدح. وكان الغالب عليه البخل. وكان له إقدام على
الدماء. وكان عماله على مثل مذهبه، كالحجاج بالعراق، والمهلب بخراسان، وهشام بن إسماعيل بالمدينة،

⁹⁹¹ L'édition de *Murūġ al-dahab wa-ma'ādin al-ġawhar* que nous utilisons est celle de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Société asiatique, Paris 1962, ainsi que sa traduction par les mêmes, *Les prairies d'or*. Nous renverrons plutôt aux paragraphes numérotés par les éditeurs.

⁹⁹² Voir les renvois en index, *Murūġ al-dahab*, vol. 4, p. 264.

وغيرهم. وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء. وسنذكر شرح جميع ما قدمنا في هذا الباب من جوامع ذكره فيما يلي هذا الباب⁹⁹³.

Il [‘Abd al-Malik] aimait la poésie, la jactance, les panégyriques et les éloges, mais l’avarice dominait en lui, et il était enclin à verser le sang. Ses agents marchèrent sur ses traces : al-Ḥaḡḡāḡ en Iraq, al-Muhallab au Ḥurāsān, Hišām b. Ismā’īl à Médine, etc. mais al-Ḥaḡḡāḡ surtout se signala entre tous par sa tyrannie et son humeur sanguinaire. Nous allons donner dans la suite de ce chapitre le détail des faits qui le concernent et qui ont été énoncés ci-dessus.

Al-Mas‘ūdī annonce dès à présent la couleur : Si les agents de ‘Abd al-Malik étaient enclins à verser le sang, c’est qu’ils imitaient leur maître. Aucun n’est excepté, y compris al-Muhallab, qui est loué dans la majorité des sources historiques et d’*adab* pour sa loyauté, son courage, sa fermeté, mais aussi et surtout pour sa patience et son *ḥilm*. Al-Ḥaḡḡāḡ, par contre, se distingue entre tous par « sa tyrannie et son humeur sanguinaire ».

Ici, al-Mas‘ūdī fait siens les commentaires d’al-Ya‘qūbī, dans sa courte épître, « *Mušākalat al-nās li-zamānihim* »⁹⁹⁴, que l’on pourrait traduire par : *L’adaptation des gens à leur époque*. et dont la thèse centrale est que les gens – qu’il s’agisse de l’élite ou de la population en général – reproduisent les faits et gestes de celui qui les gouverne, soit pour entrer dans ses bonnes grâces, soit pour s’éviter la marginalisation. Al-Ya‘qūbī multiplie les exemples, depuis le premier calife de l’islam, Abū Bakr al-Ṣiddīq jusqu’au calife ‘abbaside al-Mu‘taḍid.

Al-Mas‘ūdī va même jusqu’à reprendre mot pour mot, sans le signaler, certains des propos de son prédécesseur, concernant ‘Abd al-Malik, ses gouverneurs, mais aussi plus loin, son fils al-Walīd. L’attitude des hommes au service du calife se comprend en partie par leur volonté d’imiter leur maître. Al-Ḥaḡḡāḡ, lui, les surpasse tous en cruauté. L’explication en sera donnée plus loin dans le chapitre qui lui est entièrement dédié. Aussitôt après al-Mas‘ūdī insère un sous-titre très suggestif, puisque d’entre tous les gouverneurs de ‘Abd al-Malik, seul al-Ḥaḡḡāḡ sera évoqué :

TRAITS PRINCIPAUX DE L’HISTOIRE ET DE LA VIE DE ‘ABD AL-MALIK ;

AL-ḤAḠḠĀḠ B. YŪSUF, PARTICULARITÉS CURIEUSES DE SON HISTOIRE

L’auteur divisera son chapitre en deux parties : d’une part les événements, signalés assez sommairement ; de l’autre, la vie du calife, grâce à de nombreuses anecdotes. La première partie raconte très brièvement les événements qui ont eu lieu depuis l’arrivée au pouvoir de ‘Abd al-Malik jusqu’à l’année 72 de l’hégire : c’est-à-dire, le mouvement des *Tawwābīn*, puis la victoire en 72 contre Muṣ‘ab. Signe de son intérêt pour la nature humaine plus que pour les événements, il

⁹⁹³ *Murūḡ*, § 1973.

⁹⁹⁴ Al-Ya‘qūbī, *Mušākalat al-nās li-zamānihim*, édition Muhammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn, 1980, ‘Ālam al-kutub, voir p. 200 pour ‘Abd al-Malik et ses agents et aussi pour al-Walīd.

consacre une place d'importance égale à la mise à mort par 'Abd al-Malik de son cousin 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq qui lui disputait le pouvoir et qui sera *littéralement* perdu par son orgueil⁹⁹⁵.

Pour ce qui est de la guerre de 'Abd al-Malik contre Muṣ'ab, al-Mas'ūdī nous informe que « l'avant-garde ou, suivant d'autres, l'arrière-garde de l'armée de 'Abd al-Malik était commandée par al-Ḥağğāğ b. Yūsuf b. Abī 'Aqīl al-Ṭaqaḥī qui s'était distingué dans les différentes fonctions dont on l'avait jugé digne. »⁹⁹⁶ Une fois remportée cette guerre, en 72 de l'hégire, il sera envoyé, par 'Abd al-Malik à la Mekke, pour y combattre 'Abdullāh b. al-Zubayr.

On ne saura rien de ce que sont ces différentes fonctions où il se serait illustré. Cette indication qui n'est présente ni chez al-Ṭabarī ni chez al-Balāḍurī semble ici vouloir expliquer la place qu'occupera progressivement le futur gouverneur. En effet, si al-Balāḍurī avance des récits où al-Ḥağğāğ se porte de lui-même candidat pour combattre Ibn al-Zubayr, al-Ṭabarī, par contre, ne dit pas mot sur cette désignation ni sur celle, plus tard, de son gouvernement de l'Iraq. A partir de ce moment, al-Ḥağğāğ, entre en scène pour ne plus la quitter. C'est sur lui que se focalisera le récit, très ramassé par ailleurs, du siège de la Mekke. On n'y apprendra rien de nouveau par rapport aux autres historiens étudiés. Al-Mas'ūdī insistera lui aussi sur la crucifixion d'Ibn al-Zubayr et sur la rencontre de sa mère Asmā' avec al-Ḥağğāğ.

La narration chronologique des événements s'interrompt, pour laisser place à de nombreuses anecdotes sans dates, concernant tantôt le calife, tantôt al-Ḥağğāğ. Elle ne reprendra que dans le chapitre suivant, consacré entièrement à ce dernier.

Ce chapitre commence par une longue anecdote sur l'origine et la naissance d'al-Ḥağğāğ – qui explique, comme nous le verrons sa tyrannie et sa soif de sang. Elle sera suivie par sa désignation en tant que gouverneur de l'Iraq. Son entrée dans al-Kūfa et son célèbre discours y occupent six pages⁹⁹⁷. Aussitôt après, al-Mas'ūdī nous parle en seulement deux pages de la révolte d'Ibn al-Aš'at. Seule la bataille d'al-Ġamāğim est mentionnée ici : ni les deux batailles qui l'ont précédée, ni celle de Maskin qui l'a suivie ne le sont, encore moins les raisons qui ont poussé Ibn al-Aš'at à se rebeller contre al-Ḥağğāğ.

On ne peut que s'étonner du peu de place qu'al-Mas'ūdī donne à cet événement, dont l'importance a été mise en évidence aussi bien par al-Ṭabarī que par al-Balāḍurī. Ce qui est étonné d'autant plus, c'est qu'al-Mas'ūdī dont la vision pro-'alide transparaît tout au long de cette séquence, n'en ait pas tiré profit pour s'en prendre à al-Ḥağğāğ, alors que nous avons vu ses deux prédécesseurs en souligner ces traits, au plan du discours et des personnages. De plus, dans les trois pages qu'il consacre lui-même au règne de 'Abd al-Malik, dans son livre *al-Tanbīh wa-l-išrāf*, après avoir donné les raisons du soulèvement iraqien, il précise que :

⁹⁹⁵ *Murūğ*, § 1999-2002.

⁹⁹⁶ *Murūğ*, § 2005.

⁹⁹⁷ *Murūğ*, § 2056-2062.

ولم يكن بعد وقائع صفيين أعظم من هذه الحروب، ولا أهول من هذه الزخوف.⁹⁹⁸

Après les batailles de Şifīn, il n'y eut pas de guerres plus violentes, ni d'affrontements plus effroyables.

Quelques précisions sont également à donner quant aux révoltes kharijites. Dans un premier temps, al-Mas'ūdī déclare, dans le chapitre de 'Abd al-Malik, ne pas vouloir les traiter, étant donné qu'il l'avait déjà fait dans son livre, *Aḥbār al-zamān*⁹⁹⁹. Ceci étant, il ne pouvait manquer la confrontation d'al-Ḥaġġāġ avec Šabīb et tout ce qu'elle pourrait ajouter au portrait du gouverneur d'Iraq. Il finit donc par en parler, non pas dans l'ordre chronologique, mais bien après avoir traité de la révolte d'Ibn al-Aš'at. Il reviendra aussi brièvement sur les différences doctrinales entre les multiples courants des Kharijites, tout en faisant un rappel historique du *taḥkīm*.¹⁰⁰⁰

Pour finir, notons qu'al-Mas'ūdī ne dira pas un seul mot non plus des révoltes d'Ibn al-Ġārūd et de Muṭarrif b. al-Muġīra, ni des conquêtes poursuivies à l'est sous la houlette de Qutayba b. Muslim.

Tout comme pour le chapitre consacré à 'Abd al-Malik, celui d'al-Ḥaġġāġ se compose de deux parties : une première, chronologique, dont nous venons de donner un résumé ; et une deuxième, composée de divers *aḥbār* non datés, a pour objectif d'affiner le portrait du gouverneur d'Iraq.

Le chapitre d'al-Walīd, où al-Ḥaġġāġ est également fortement présent, ne s'intéresse plus à la chronologie. Il est constitué entièrement d'anecdotes diverses sur ce calife et sur son gouverneur.

2. Écriture historique d'al-Mas'ūdī

Arrêtons-nous maintenant sur les caractéristiques de l'écriture d'al-Mas'ūdī, en particulier sur la relation entre histoire et *adab*, telle qu'elle apparaît dans la séquence que nous avons étudiée. Étant donné l'hypothèse initiale de notre recherche, sur la grande porosité entre ces deux domaines du savoir, nous reprendrons à notre compte quelques-unes des thèses développées par Tarif Khalidi dans l'étude qu'il a consacrée à al-Mas'ūdī. Khalidi précise que :

L'historien musulman du 4^e/10^e siècle ne peut pas être compris ou jugé en dehors de son style littéraire, et ce pour deux raisons : d'abord, parce que les historiens pensaient que l'histoire était, au moins en partie, écrite pour divertir le lecteur, dans le meilleur sens du terme ; ensuite, parce que l'historien était, en quelque sorte, un auteur de belles-

⁹⁹⁸ Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh wa-l-išrāf*, édition 'Abdullāh Ismā'īl al-Şāwī, Dār al-Şāwī Li-l-našr wa-l-ṭab' wa-l-ta'līf, Le Caire, 1938, p. 272.

⁹⁹⁹ *Murūġ*, § 1993.

¹⁰⁰⁰ *Murūġ*, § 2076-2078.

lettres (*adīb*) et donc était attentif à son propre style, ainsi qu'aux styles des autres historiens¹⁰⁰¹.

Le style d'al-Mas'ūdī, que Khalidi compare à celui d'al-Ġāhiz, serait donc marqué par la simplicité et l'originalité. Mais dans quelle mesure peut-on considérer que les récits rapportés dans *Murūğ al-dahab* comme la propriété personnelle de l'auteur ? Il est vrai que, dans la séquence que nous avons étudiée, celui-ci se distingue nettement d'al-Ṭabarī et d'al-Balāḍurī en ce qu'il parle souvent en son nom propre, émettant des commentaires sur les événements et les personnes. Il n'en reste pas moins que bon nombre de récits rapportés par lui se trouvent littéralement dans les œuvres de ses deux prédécesseurs. Il nous semble en effet que le travail littéraire d'al-Mas'ūdī apparaît de la manière la plus éclatante dans l'agencement de ses narrations. Mais cette question plus littéraire ne s'inscrit pas dans la recherche de Khalidi, dont l'objectif était principalement celui de la pensée historique d'al-Mas'ūdī. Toutefois, il insiste sur certains éléments qui ont fait l'originalité de *Murūğ al-dahab*, à savoir : l'absence fréquente des *isnād*, mais surtout l'art de la digression qui le rapproche beaucoup des œuvres d'*adab* :

Il est à bien des égards le plus facile à lire et le plus fascinant parmi les historiens musulmans. Son style simple et ses fréquentes digressions ont conduit beaucoup de ses lecteurs, aussi bien anciens que modernes, à le considérer à peine plus qu'un conteur captivant¹⁰⁰².

Si l'on devait procéder à une première comparaison avec les deux historiens étudiés précédemment, le premier élément à noter est le suivant : contrairement à *Ansāb al-ašraf* d'al-Balāḍurī, qui ne contient pas de préface, ou à l'*Histoire des prophètes et des rois* d'al-Ṭabarī, dont la préface est courte, celle du livre d'al-Mas'ūdī est assez étendue. L'auteur y prend la parole pour défendre sa manière de faire de l'histoire, et s'y arrête sur une bibliographie conséquente, où nous relèverons surtout qu'il ne fait pas de distinction entre ce qui a été convenu d'appeler des historiens et les auteurs d'*adab*.

Quant au corps de l'ouvrage et, en particulier, à la séquence concernée par notre étude, quelques éléments sont à notre sens à souligner :

¹⁰⁰¹ Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*, State University of New York Press, Albany, 1975, p. 14.

"The Muslim historian of the 4th/10th century cannot be understood or judged apart from his literary style, and this for two reasons: first, because historians believed that history was, at least in part, written to entertain the reader, in the best sense of the term; secondly, because the historian was, in some sense, a belletrist (*adīb*) and thus was attentive to his own as well as other historians' styles."

¹⁰⁰² Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*, p. XV.

"He is in many respects the most readable and fascinating of Muslim historians. His easy style and frequent digressions have led many of his readers, both ancient and modern, to regard him as little more than a delightful raconteur."

- Al-Mas‘ūdī semble moins préoccupé par les événements que par les personnages. D’ailleurs, les chapitres de son livre sont organisés, non pas autour des dates comme chez al-Ṭabarī – ou ceux qui ont suivi sa méthode annalistique, comme Miskawayh, Ibn al-A‘īr ou Ibn al-Ġawzī –, mais autour du règne des califes qui se sont succédé au pouvoir de la communauté musulmane, ou les gouverneurs célèbres qui ont marqué l’histoire de celle-ci, comme c’est le cas du chapitre consacré à al-Ḥaġġāġ. Ainsi, les révoltes qui ont secoué l’Iraq pendant près d’une décennie et qui ont requis chez al-Ṭabarī et al-Balāḍurī des dizaines et des dizaines de pages sont résumées chez lui en quelques paragraphes. Et s’il se donne pour objectif d’écrire un livre d’histoire, les indications chronologiques sont plutôt allusives. Parfois, l’ordre chronologique des événements est également bousculé, comme nous le signalerons plus bas. Plus, une fois qu’il a résumé les événements, dans un long récit linéaire très ramassé, qui rappelle la composition suivie par al-Dīnawarī dans *al-Aḥbār al-tiwāl*, al-Mas‘ūdī propose dans la deuxième partie de son chapitre une suite d’anecdotes sans aucune indication chronologique, dont le but est clairement de composer le portrait du personnage central de son chapitre.
- Plus d’une fois, concernant tel fait ou tel personnage, l’auteur signale qu’il en a parlé dans l’un ou l’autre de ses autres ouvrages, malheureusement perdus. En conséquence de quoi son livre apparaît comme un résumé des livres qu’il cite. Ce qui a aussi pour effet de créer chez le lecteur un sentiment de frustration, en essayant d’imaginer ce qu’il a pu narrer dans les livres cités.
- Il recourt fréquemment à la digression. Ce qui est le signe d’un plaisir narratif certain chez l’auteur, qui peut paraître à prime abord gratuit, mais qui souvent sert de contrepoint syllogistique. Des événements ou des personnages du passé en appellent d’autres plus anciens ou contemporains à l’auteur qui leur sont comparables. Ainsi, la juxtaposition de tels événements ou de tels personnages séparés dans le temps permet de jeter un éclairage particulier sur l’événement originel, ou de tirer une morale de la fin tragique ou heureuse d’un personnage, etc. C’est ce que nous verrons par exemple avec le cas de Busr b. Arṭa’a et sa comparaison avec al-Ḥaġġāġ.
- Tout au long de la séquence ici étudiée, al-Mas‘ūdī limite ses listes nécrologiques presque exclusivement aux membres de la famille de ‘Alī et de celle des ‘Abbasides, dont il présente des anecdotes montrant leur excellence, alors qu’al-Ṭabarī, ou plus encore Ibn al-Ġawzī dans *al-Muntazam*, élargissent leurs listes à tous les personnages importants, hommes et femmes, poètes, chefs militaires ou grands *faqīh*, etc. Nous verrons plus bas l’implication « idéologique » de telles indications dans le récit d’al-Ḥaġġāġ.

Si le livre d'al-Mas'ūdī se veut un livre d'histoire – c'est du moins l'intention de son auteur¹⁰⁰³ –, il a ceci de comparable à l'ouvrage d'al-Balāḍurī qu'il offre lui aussi deux façons de faire. Il commence son chapitre par une partie chronologique, où les événements, organisés selon un continuum narratif, sont résumés à l'extrême. La deuxième partie est composée par une suite d'anecdotes, sans ordre apparent, mais qui permettent de conjecturer sur les personnages plus que sur les événements narrés par lui. Il est vrai que les anecdotes chez lui sont bien plus étendues, ce qui montre clairement un plaisir narratif, plus prononcé que chez son prédécesseur, qui paraissait, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, plus attiré par les différentes facettes de la comédie humaine, telle qu'elle se déploie dans les multiples exemples qu'il propose. Par contre, s'il loue al-Ṭabarī dans sa préface, il ne semble pas intéressé par sa manière d'écrire l'histoire. Du coup, bien que *Murūğ al-ḍahab* ne soit pas un livre d'*ansāb* ou de *ṭabaqāt*, il s'approche grandement de leur manière de procéder. Le résultat en est un récit que l'on pourrait considérer comme une notice biographique.

Concernant al-Ḥağğāğ, l'intention satirique d'al-Mas'ūdī apparaît de manière plus évidente encore que chez al-Balāḍurī. Le récit de vie du gouverneur d'Iraq reprend quelques-unes des thématiques déjà développées par ce dernier, mais s'en démarque, à plus d'un titre : par l'ajout de nouvelles anecdotes, par la prise de parole en son nom propre et, en fin, en mettant en avant une vision pro-ʿalide très prononcée.

Pour en voir les manifestations, nous procéderons en deux temps. D'abord en nous arrêtant longuement sur les diverses manifestations de cette vision dans notre séquence, et comment l'auteur l'utilise pour attaquer al-Ḥağğāğ. Ensuite, nous résumerons le portrait d'al-Ḥağğāğ, tel qu'on peut le lire dans *Murūğ al-ḍahab*. Ce faisant, nous y relèverons la proximité et les différences avec celui que nous avons obtenu à partir d'al-Balāḍurī. En fin, nous nous arrêterons sur quelques-uns des récits qui nous paraissent les plus suggestifs pour notre étude.

3. La vision pro-ʿalide d'al-Mas'ūdī

Pour al-Mas'ūdī, le conflit de légitimité qui a secoué l'islam naissant entre Umayyades, d'un côté, et ʿAlides et ʿAbbasides, de l'autre, s'est terminé comme il devait l'être : par le retour au pouvoir de la famille de Banū Hāšim. Mais, bien que durant les règnes de ʿAbd al-Malik et d'al-Walīd, aucune opposition armée n'ait fait intervenir directement des membres de la famille du Prophète, c'est en fonction de ce conflit qu'al-Mas'ūdī lit l'histoire de cette période. Al-Ḥağğāğ ayant été aux premières loges tout au long de cette période, il ne pouvait pas, selon l'auteur, ne pas y être

¹⁰⁰³ Voir les remarques peu nombreuses au demeurant que Charles Pellat consacre à cette question dans la notice d'al-Mas'ūdī (EP², Vol. VI, pp. 773b-778b), ainsi que dans son bref article : "Was Mas'ūdī a Historian or an Adib?", *Journal of Pakistan Historical Society*, 9, octobre 1961, pp. 231-234.

impliqué de manière très active, en faveur de ses maîtres umayyades, bien évidemment. Cette lecture d'al-Mas'ūdī¹⁰⁰⁴ s'exprime à différents niveaux :

- Au plan formel, si une grande partie des récits d'al-Mas'ūdī sont anonymes, il s'appuie intensivement sur Abū al-Faḍl Naṣr b. Muzāḥim, al-Minqarī al-Tamīmī (212/827), qui est l'un des premiers historiens et traditionnistes chiites. Pour certains auteurs sunnites, il était considéré comme faisant partie des *ḡulāt* parmi les chiites¹⁰⁰⁵. D'où sa réputation faible en tant que *muḥaddiṭ* et *aḥbārī*, bien qu'il soit repris entre autres par al-Ṭabarī dans son *Histoire*.

- Al-Mas'ūdī insiste longuement sur le mouvement des *Tawwābīn* – les « Repentants » – qui, ayant regretté leur peu d'empressement à répondre à l'appel d'al-Ḥusayn b. 'Alī, l'ont laissé se faire massacrer avec sa famille par l'armée de Yazīd b. Mu'āwiya. Ils devaient donc les venger et tuer tous ceux qui ont participé de près ou de loin à ce massacre. L'espace important dévolu par al-Mas'ūdī au soulèvement des Iraquiens dirigés par Sulaymān b. Ṣurad trahit son parti-pris, puisqu'il lui consacre bien plus de place qu'à celui dirigé par Ibn al-Aṣ'at, alors que l'auteur lui-même reconnaît, non pas dans *Murūḡ al-dahab*, mais dans *al-Tanbīh wa-l-iṣrāf*¹⁰⁰⁶, que cette dernière révolte a été la plus violente après la bataille de Ṣiffīn.

Annonçant la mort d'al-Ḥārīṭ al-A'war, l'un des compagnons de 'Alī, voici ce qu'en dit al-Mas'ūdī :

وفي سنة ست وستين، في أيام عبد الملك بن مروان، توفي الحارث الأعور¹⁰⁰⁷، صاحب علي عليه السلام، وهو الذي دخل على علي، فقال: يا أمير المؤمنين، ألا ترى إلى الناس قد أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب اللّٰه. قال: وقد فعلوها. قال: نعم، قال: أما إنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج منها، يا رسول اللّٰه؟ قال: كتاب الله. فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. هو الفصل ليس بالهزل. من تركه من جبار قصمه الله، ومن أراد الهدى في غيره أضله الله. هو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم، وهو الشيء لا تزيف عنه

¹⁰⁰⁴ Ceci étant, cette lecture n'est pas aussi orientée au point que l'auteur fasse vivre al-Ḥaḡḡāḡ à l'époque de 'Alī b. Abī Ṭālib, comme le suggère la traduction de Pellat du *ḥabar* § 1621 :

En la même année, 'Alī combattit les Kharijites à al-Nahrawān. Un certain nombre de partisans de 'Uṭmān, voulant s'affranchir de son autorité, s'étaient abstenus de reconnaître 'Alī. Parmi ces derniers se trouvaient Sa'd b. Abī Waqqāṣ, 'Abdullāh b. 'Umar – qui par la suite, proclama Yazīd [b. Mu'āwiya] –, al-Ḥaḡḡāḡ, qui se prononça plus tard en faveur de 'Abd al-Malik b. Marwān...

En fait, c'est Ibn 'Umar qui proclama Yazīd, puis prêta allégeance à 'Abd al-Malik, par l'intermédiaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui doit être lu comme Yazīd, à l'accusatif, non au cas sujet. C'est ce qu'on lit dans le texte arabe,

وفي سنة ثمان وثلاثين كان حربه مع أهل التّهْرَوَانِ من الخوارج، وقعد عن بيعته جماعة عثمانية لم يروا إلا الخروج عن الأمر: منهم سعد بن أبي وقاص، وعبد اللّٰه بن عمر، وباعب يزيد بعد ذلك والحجاج لعبد الملك بن مروان...

¹⁰⁰⁵ C. E. Bosworth, « Naṣr b. Muzāḥim [al-Minqarī] », EI², nouvelle édition, vol. VII, 1069b.

¹⁰⁰⁶ Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh wa-l-iṣrāf*, p. 272.

¹⁰⁰⁷ Un des fidèles de 'Alī et d'al-Ḥusayn. Il a été assassiné par 'Ubaydullah b. Ziyād parce qu'il a caché chez lui Muslim b. 'Aqīl b. Abī Ṭālib, cousin et émissaire d'al-Ḥusayn auprès des habitants d'al-Kūfa.

العقول، ولا تلتبس به الألسن، ولا تتقضي عجائبه، ولا يعلم علم مثله. هو الذي لمَّا سَمِعْتَهُ الجُنُّ قالوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ. من قال به صدق، ومن زال عنه عدا، ومن عمل به أجر، ومن تمسك به هُدي إلى صراط مستقيم. خذها إليك يا أعور¹⁰⁰⁸.

En cette même année et sous le règne de ‘Abd al-Malik b. Marwān, mourut al-Hāriṭ al-A‘war, un des compagnons de ‘Alī. C’est lui qui vint dire un jour à ‘Alī : Ne vois-tu pas comme le peuple court à tous ces hadiths et abandonne le livre de Dieu ? – Vraiment ?, demanda ‘Alī. – Oui. – Eh bien, dit ‘Alī, j’ai entendu le Prophète dire : « La discorde s’élèvera un jour. – Apôtre de Dieu, lui ai-je demandé, par quel moyen pourra-t-on s’en délivrer ? » Il me répondit : « Par le livre de Dieu, ce livre qui vous instruit du passé et vous révèle l’avenir, qui tranche vos différends et décide sans désinvolture. Dieu brisera l’impie qui rejette ce livre ; Il égarera celui qui cherche ailleurs la vérité : c’est le lien indestructible de Dieu, la parole sage, la voie droite. Avec lui la raison ne s’égare pas, la langue n’hésite point. Ses merveilles sont infinies ; sa science n’a pas d’égale. Les djinns l’ont entendu et ont dit : “Nous avons entendu réciter une prédication merveilleuse”, qui conduit dans la bonne voie. Celui qui le professe est véridique, celui qui s’en écarte devient rebelle. Quiconque agira d’après lui sera récompensé ; quiconque s’y attachera marchera dans la voie droite du salut. » A‘war, voilà pour toi !

On le voit bien : ce n’est pas al-Hāriṭ al-A‘war qui est le personnage principal de ce récit. L’évocation de sa mort sert de prétexte pour rehausser le statut de ‘Alī b. Abī Ṭālib qui, de fait, occupe toute la place ici. Al-Hāriṭ n’est là que comme faire-valoir au propos prophétique de ‘Alī, qui est présenté comme l’oreille du Prophète : c’est lui *son* transmetteur privilégié. Et c’est de cette proximité qu’il tire toute sa légitimité. Au point même qu’on a du mal à séparer son propos de celui du Prophète. Les paroles du quatrième calife de l’islam sont d’autant plus puissantes qu’elles interviennent au moment où l’auteur évoque les batailles livrées par les Repentants, contre ‘Ubaydullāh b. Ziyād et Muṣ‘ab b. al-Zubayr. L’indication qui ouvre le récit n’est pas innocente. C’est à l’époque de ‘Abd al-Malik que tout ceci a lieu. La *fitna* a atteint son ampleur maximale. On ne peut s’empêcher de relever le surnom de l’interlocuteur d’al-Hāriṭ : al-A‘war, le borgne. La *fitna* n’a-t-elle pas pour conséquence d’aveugler les gens ? Mais s’ils n’ont plus qu’un seul œil, ils peuvent encore voir et revenir à la bonne voie, comme ont fait les djinns du verset coranique cité¹⁰⁰⁹. Et l’on comprend aisément que le soulèvement des *Tawwābīn* aurait eu l’aval de ‘Alī, parce qu’ils ont fini par comprendre où se trouve la bonne voie. Leur rachat est donc accepté, en dépit de leur lâchetés répétées, dont al-Mas‘ūdī ne se prive pas de donner plusieurs exemples.

¹⁰⁰⁸ *Murūğ*, § 1983.

¹⁰⁰⁹ Coran LXX, 1-2.

- Par ailleurs, ce sont les membres de la famille des Banū Hāšim qui sont presque exclusivement mis en valeur. En effet, dans les trois chapitres analysés ici, l’auteur s’est arrêté sur la mort de plusieurs personnalités qui ont marqué l’histoire du premier siècle de l’islam, mais dont la plupart ont appartenu soit à la famille ‘abbaside – les deux cousins du Prophète, ‘Abdullāh b. ‘Abbās et ‘Ubaydullāh b. ‘Abbās – soit à la famille ‘alide – Muḥammad b. al-Ḥanafīyya et ‘Abdullāh b. Ğa‘far b. Abī Ṭālib, respectivement le fils et le neveu de ‘Alī.

La mort de trois autres personnages est également évoquée. Ainsi en est-il de ‘Utba b. Mas‘ūd al-Ḥudālī, le frère de ‘Abdullāh b. Mas‘ūd, dont nous avons déjà vu plus haut la haine que lui vouait al-Ḥaġġāġ, mais qui sera signalée dans une autre anecdote. L’auteur s’arrête sur le grand savoir du fils de ce dernier. Selon le témoignage d’al-Zuhrī : « Je croyais posséder quelque savoir, mais lorsque j’ai fréquenté ‘Ubaydullāh b. ‘Abdullāh, il m’a paru être une mer d’érudition.¹⁰¹⁰ » Le deuxième personnage n’est autre qu’al-Ḥārīṭ al-A‘war, dont le récit, comme nous venons de le voir, avait pour objectif de mettre en avant les propos de ‘Alī sur la *fitna*. Le troisième et dernier homme non hashimite dont la mort, en 78 de l’hégire, est signalée par al-Mas‘ūdī est Ğābir b. ‘Abdullāh al-Anṣārī¹⁰¹¹. Son évocation, comme pour le cas précédent, n’a pas pour objectif de faire la louange de ce compagnon du Prophète, mais constitue une charge violente contre Mu‘āwiya b. Abī Sufyān.

a- la position anti-‘alide d’al-Ḥaġġāġ

Contrairement à al-Ṭabarī et al-Balāḍurī, al-Mas‘ūdī regarde l’histoire de la seconde moitié du premier siècle de l’hégire à travers un prisme chiite. Alors que ses deux prédécesseurs « composent » avec les événements de cette période, en acceptant, si l’on peut dire, le fait accompli et admettent la légitimité des Umayyades au pouvoir, al-Mas‘ūdī refuse cet état de faits. Tout au long de la période concernée, il reproduit des récits qui remettent en question cette légitimité et qui convoquent tantôt ‘Alī b. Abī Ṭālib, tantôt Mu‘āwiya b. Abī Sufyān en le mettant face à des membres de la famille hashimite dans des mini-débats où ils remettent en cause son droit au califat.

Al-Ḥaġġāġ, en tant qu’allié indéfectible du parti umayyade est présenté comme défenseur de ‘Uṭmān b. ‘Affān et vouant une haine irrépressible aux ‘Alides. Nous ne pourrions citer ici tous les exemples donnés par al-Mas‘ūdī qui s’inscrivent dans cette thématique. Nous en avons relevé deux genres : les premiers, plus simples, que l’on retrouve en partie chez al-Balāḍurī ; les seconds, à l’élaboration plus complexe, s’appuient sur un agencement très subtil, dont l’objectif est, d’une part, de célébrer la grandeur des ‘Alides, revendiquant par là-même leur légitimité religieuse et morale ; de l’autre, de satiriser le représentant en Iraq du pouvoir umayyade et, donc, montrer qu’il est

¹⁰¹⁰ *Murūġ*, § 2129.

¹⁰¹¹ *Murūġ*, § 2130.

illégitime, en raison de ses écarts par rapport à la religion, mais surtout par ses attaques contre les proches parents du Prophète de l'islam. Mais, avant de nous intéresser à cette deuxième catégorie de récits, rappelons brièvement quelques exemples de la première.

Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ vainquit Ibn al-Zubayr et fut nommé gouverneur du Ḥiḡāz, Ibn al-Ḥanafiyya, dernier fils de 'Alī encore en vie, craignant ses représailles – bien qu'il n'ait pas pris parti contre 'Abd al-Malik – écrivit une lettre à ce dernier :

إن الحجاج قد قدم بلدنا، وقد خِفْتُهُ. فأحِبُّ ألا تجعل له علي سلطاناً بيدٍ ولا لسانٍ. فكتب عبد الملك إلى الحجاج: إن محمد بن علي كتب إلي يستعفيني منك، وقد أخرجتُ يدك عنه، فلم أجعل لك عليه سلطاناً بيدٍ ولا لسانٍ. فلا تتعرض له. فلقية في الطواف، فعرض علي شفته، فقال: لم يأذن لي فيك أمير المؤمنين، فقال له محمد: ويحك أما علمت أن لله تعالى في كل يوم وليلة ثلاثمائة وستين لحظة (أو قال نظرة)، لعله أن ينظر إليّ منها بنظرة (أو قال يلحظني بلحظة)، فيرحمني، فلا يجعل لك علي سلطاناً بيدٍ ولا لسانٍ. فكتب بها الحجاج إلى عبد الملك. فكتب بها عبد الملك إلى ملك الروم، وقد كان توعده. فكتب إليه ملك الروم: ليست هذه من سجينك، ولا من سجية آبائك. ما قالها إلا نبي، أو رجل من أهل بيت نبي¹⁰¹².

Al-Ḥaḡḡāḡ vient d'arriver dans notre pays. Comme j'ai peur de lui, j'aimerais que tu ne lui accordes aucune autorité, ni en parole, ni en acte, sur moi. 'Abd al-Malik écrivit donc à al-Ḥaḡḡāḡ : Muḥammad b. 'Alī m'ayant écrit de l'exempter de toute obéissance envers toi, je le place hors de l'atteinte de ta main. Je ne te laisse sur lui aucune autorité, ni de parole ni d'action ; n'y touche pas. Al-Ḥaḡḡāḡ, rencontrant Muḥammad pendant les processions autour de la Ka'ba, il se mordit les lèvres, et lui dit : Le commandeur des croyants m'a privé de tout pouvoir sur toi. Muḥammad lui répondit : Eh bien, ne sais-tu pas que Dieu jette tous les jours 360 coups d'œil sur ce monde ? Peut-être dirigera-t-Il sur moi un de Ses regards et aura pitié de moi. De sorte que tu n'aies d'autorité sur moi ni de parole ni d'action. Al-Ḥaḡḡāḡ transmit ces paroles à 'Abd al-Malik, qui les inséra dans une lettre au roi de Byzance qui l'avait menacé. Ce dernier lui répondit : Ni toi, ni tes aïeux n'êtes faits pour prononcer de semblables paroles. Elles ne peuvent provenir que d'un prophète ou d'un membre de la famille d'un prophète.

L'attitude du personnage d'Ibn al-Ḥanafiyya rappelle ici partiellement celle d'al-Ḥasan al-Baṣri chez al-Balāḡūrī. C'est un homme sans défense. Sa crainte vraisemblablement de subir le sort des Médinois le pousse à demander la protection du calife 'Abd al-Malik – qui est parvenu à

¹⁰¹² *Murūḡ*, § 2032.

حدثنا نصر بن علي، قال: حدثنا أبو أحمد الزبير، عن يونس بن أبي إسحاق، قال: حدثنا سهل بن عبيد عن عمرو الخابري، قال: كتب ابن الحنفية إلى عبد الملك.

Naṣr b. 'Alī nous a rapporté, d'après Abū Aḥmad al-Zubayrī, d'après Yūnus b. Abī Ishāq, d'après Sahl b. 'Ubayd, d'après 'Amr al-Ḥābūrī qui a dit :

rassembler sous son pouvoir toutes les provinces de l’islam – contre son représentant au Ḥiḡāz. Et alors que celui-ci répond positivement à la requête d’Ibn al-Ḥanafīyya, al-Ḥaḡḡāḡ paraît donc « plus royaliste que le roi », et lui laisse voir, *et entendre*, en mordant ses lèvres – signe de menace, de regret profond – que si ce n’était l’ordre qu’il a reçu du calife, il l’aurait attaqué, et ce, dans un cadre de dévotion qui devrait entourer leur rencontre, puisqu’ils sont en plein pèlerinage.

Ce n’est nullement la crainte de Dieu qui l’a empêché d’attaquer le cousin du Prophète, mais sa peur de contrevenir à l’ordre de son maître. D’où la parole empreinte de sagesse par laquelle lui répond Ibn al-Ḥanafīyya qui se met cette fois-ci directement sous la protection de Dieu, dont il espère qu’Il lui adressera un regard de miséricorde. Cette parole semble avoir fait son effet sur al-Ḥaḡḡāḡ qui la fait parvenir à ‘Abd al-Malik, qui l’envoie à son tour au roi de Byzance. Nous ne saurons rien du rapport des forces entre ses deux derniers, bien que le texte nous dise : *wa-kāna yatawa‘duh*. Puisque le sujet de cette phrase semble quelque peu ambigu. Quoi qu’il en soit, on peut dire qu’il y a un échelonnement de la peur, d’Ibn al-Ḥanafīyya au roi de Byzance, en passant par al-Ḥaḡḡāḡ et ‘Abd al-Malik. Si Ibn al-Ḥanafīyya disait au début, dans sa lettre au calife, qu’il avait peur d’al-Ḥaḡḡāḡ, il a fini par se mettre sous la tutelle de Dieu qui est supérieure à toutes les tutelles. Et comme souvent, chez al-Mas‘ūdī, le récit se termine par une phrase qui favorise les ‘Alides au détriment des Umayyades. Même le roi byzantin en est conscient. Plus que cela, même les gens du Livre attestent de la prophétie des ‘Alides.

Al-Ḥaḡḡāḡ, pour sa part, ne craint pas Dieu, devant Lequel les hommes se présentent dans l’humilité totale pour être absouts de leurs péchés : lui, *son seul maître*, est le calife umayyade. C’est ce que dit un autre court récit :

وكتب عبد الملك إلى الحجاج: جَنَّبَنِي دِماء آل أبي طالب، فَإِنِّي رأيت الملك استوحش من آل حرب حين سفكوا دماءهم. فكان الحجاج يتجنبها خوفاً من زوال الملك عنهم، لا خوفاً من الخالق عز وجل¹⁰¹³.

‘Abd al-Malik écrit à al-Ḥaḡḡāḡ : Epargne-moi le sang de la famille d’Abū Ṭālib. L’expérience m’a prouvé que la royauté s’est éloignée de la famille de Ḥarb toutes les fois qu’on a répandu leur sang. Al-Ḥaḡḡāḡ les épargnait par crainte que la royauté soit perdue pour [les Umayyades], non par crainte d’offenser Dieu, le Très-Haut.

Mais la haine d’al-Ḥaḡḡāḡ envers les ‘Alides peut prendre d’autres aspects. En voici un dernier exemple, où al-Mas‘ūdī nous rapporte qu’il a forcé les chefs de deux tribus à donner leurs filles en mariage à l’un de ses fidèles :

وحدثنا المنقري، عن عبيد بن أبي السري، عن محمد بن هاشم بن السائب، عن أبيه عبد الرحمن بن السائب، قال: قال الحجاج يوماً لعبد الله بن هانئ - وهو رجل من أود، حي من اليمن، وكان شريفاً في

¹⁰¹³ *Murūḡ*, § 2144.

قومه، وقد شهد مع الحجاج مشاهدته كلها، وشهد معه تحريق البيت، وكان من أنصاره وشيعته - : والله ما كافأناك بعد. ثم أرسل إلى أسماء بن خارجه، سيد قزارة، أن زوج عبد الله بن هانئ ابنتك. فقال: لا والله، ولا كرامة. فدعا له بالسياط. فقال: أنا أزوجه. فزوجه. ثم بعث إلى سعيد بن قيس الهمداني، رئيس اليمانية: زوج عبد الله بن هانئ ابنتك. قال: ومن أود؟ والله لا أزوجه ولا كرامة. قال: هاتوا السيف. قال: دعني حتى أشاور أهلي. فشاورهم، فقالوا: زوجة لا يقتلك هذا الفاسق. فزوجه. فقال له الحجاج: يا عبد الله، قد زوجتك بنت سيد بني فزارة وبنت سيد همدان وعظيم كهلان. وما أود هنالك؟ فقال: لا تقل، أصلح الله الأمير، ذلك. فإن لنا مناقب ما هي لأحد من العرب. قال: وما هي هذه المناقب؟ قال: ما سب أمير المؤمنين عثمان في نادٍ لنا قط. قال: هذا والله منقب. قال: وشهد منا صدقين مع أمير المؤمنين معاوية سبعون رجلاً. وما شهدها مع أبي تراب منا إلا رجل واحد، وكان والله ما علمته امرأ سوء. قال: وهذا والله منقب. قال: وما منا أحد تزوج امرأة تحب أبا تراب ولا تتولاه. قال: وهذا والله منقب. قال: وما منا امرأة إلا نذرت إن قتل الحسين أن تنحر عشر جزائر لها ففعلت. قال: وهذا والله منقب. قال: وما منا رجل عرض عليه شئ من أبي تراب ولعنه إلا فعل، وقال وأزيدكم ابنه الحسن والحسين، وأمهما فاطمة. وهذا والله منقب. قال: وما أحد من العرب له من الملاحاة والصباحة ما لنا. وضحك، وكان دميماً شديداً الأدمة، مجدوراً، في رأسه عجر، مائل الشدق، أحول، قبيح الوجه، وحش المنظر¹⁰¹⁴.

Al-Minqarī rapporte – d’après ‘Ubayd b. Abī al-Sarī, d’après Muḥammad b. Hāšim b. al-Sā’ib, d’après son père ‘Abd al-Raḥmān b. al-Sā’ib – : Al-Ḥaḡḡāḡ dit un jour à ‘Abdullāh b. Hānī’, qui était de la fraction yéménite des Awd et l’un des notables de sa tribu – il l’avait accompagné dans toutes ses campagnes, avait assisté à l’incendie de la Ka’ba et s’était toujours conduit en fidèle auxiliaire et partisan – : Par Dieu ! je n’ai pas encore récompensé tes services. Et il envoya à Asmā’ b. Ḥārīḡa¹⁰¹⁵, chef des Banū Fazāra, lui ordonnant de donner sa fille en mariage à ‘Abdullāh b. Hānī’. – Non, par Dieu, en aucune façon, répondit Asmā’. Al-Ḥaḡḡāḡ ayant mandé le fouet, celui-ci céda et dit : Je la lui marie. Puis il envoya à Sa’īd b. Qays¹⁰¹⁶ al-Hamdānī, chef des Yéménites : Donne ta fille à ‘Abdullāh b. Hānī’ ! – A un homme des Awd ! répondit ce chef. Non, par Dieu, pour rien au monde. – Mon sabre !, s’écria al-Ḥaḡḡāḡ. – Laisse-moi le temps de consulter les miens. Il en délibéra avec ses parents, qui lui dirent : Consens au mariage, sinon ce scélérat te tuera. Alors il consentit. – Eh bien, dit al-Ḥaḡḡāḡ à ‘Abdullāh, je t’ai

¹⁰¹⁴ *Murūḡ*, § 2089.

¹⁰¹⁵ Beau-père d’al-Ḥaḡḡāḡ. Il a permis à ‘Ubaydullāh b. Ziyād de tuer al-Hārīt b. ‘Urwa, dit al-A‘war, lors de la venue de Muslim b. ‘Aqīl à al-Kūfa.

¹⁰¹⁶ L’un des fidèles lieutenants de ‘Alī b. Abī Tālib, il a participé à ses côtés aux batailles du Chameau et de Şifḥīn. Voir *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, p. 69 et p. 71.

fait épouser la fille du chef des Banū Fazāra, puis la fille du chef de Hamdān, du seigneur de Kahlān. Que vaut la fraction des Awd [auprès de ces alliances] ? – Ne dis pas cela, Dieu protège le gouverneur ! répliqua ‘Abdullāh. Nous avons des mérites que n’ont pas les autres Arabes. – Quels sont-ils ? – Jamais le commandeur des croyants, ‘Uṭmān, n’a été injurié dans une de nos assemblées. – Par Dieu, c’est un mérite. – A Ṣiffīn, 70 soldats de notre tribu combattaient sous les ordres du commandeur des croyants Mu’āwiya, et un seul avec Abū Turāb, encore était-ce, d’après ce que j’ai appris, un mauvais sujet. – Par Dieu, c’est là aussi un mérite. – Jamais aucun de nous n’a épousé une femme qui ait eu pour ‘Alī de l’amour ou de la sympathie. – Par Dieu, c’est là encore un mérite. – Pas une de nos femmes n’a manqué de faire le vœu d’égorger dix brebis de son troupeau, si al-Ḥusayn était tué. Ce qu’elles ont toutes fait. – C’est là, par Dieu, un autre mérite. – Nul de nous n’a été en demeure d’injurier et de maudire Abū Turāb, sans qu’il dise : ‘Je vous y ajoute ses deux fils al-Ḥasan et al-Ḥusayn et leur mère Fāṭima.’ – C’est là, par Dieu, un mérite de plus. – Aucun Arabe ne possède la beauté et la grâce qui nous distinguent. Et il se mit à rire, car il était laid, très foncé en couleur, grêlé, avec une protubérance à la tête, la mâchoire pendante, des yeux louches, un visage affreux et un extérieur repoussant¹⁰¹⁷.

Cette anecdote est très intéressante dans la mesure où elle ajoute à la haine des ‘Alides un autre thème accolé à al-Ḥaḡḡāḡ : celui de l’arbitraire sans bornes. En rétribuant ‘Abdullāh b. Hāni’ pour ses hauts faits, mais surtout pour sa loyauté infailible, al-Ḥaḡḡāḡ commet une injustice, en forçant deux hommes à marier leurs filles à celui-ci. Nul ne peut discuter ses décisions. Toute opposition appelle automatiquement soit le fouet, soit le sabre. L’injustice ressentie par Asmā’ et Qays est d’autant plus grande qu’elle se double de l’humiliation d’avoir à contracter une alliance avec un homme appartenant à une tribu qu’ils considèrent bien inférieure à la leur. Leur première réponse à l’ordre d’al-Ḥaḡḡāḡ est quasi identique – *Lā wa-lā karāma* – et montre clairement qu’une telle alliance serait pour eux un déshonneur. Mais l’intervention des instruments de torture ou de mort – le fouet et le sabre – les oblige à consentir. La gradation est notable. Puisque Qays demande un délai pour réfléchir, mais sa famille lui indique que nul ne peut opposer à la décision de ce *fāsiq*. En procédant de la sorte, al-Ḥaḡḡāḡ se considère comme le tuteur des deux filles à marier.

Un tel comportement de sa part rappelle une autre anecdote rencontrée chez al-Balāḍurī, où cette fois-ci c’est lui-même qui voulait épouser Hind, la fille de... Asmā’ b. Ḥāriḡa. Nous y avons déjà vu sa volonté de puissance et son désir de contracter des mariages avec les familles les plus

¹⁰¹⁷ Dans la version proposée par Ibn Abī al-Ḥadīd, ce n’est pas ‘Abdullāh b. Hāni’, mais al-Ḥaḡḡāḡ. Voir *Šarḥ nahḡ al-balāḡa*, édition Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1996, vol. 5, p. 226.

nobles des Arabes, comme pour grimper dans l'échelle sociale. On s'étonne toutefois qu'il veuille que sa belle sœur se marie avec un homme de basse extraction, dont la laideur est donnée avec un luxe de détails par le narrateur, ce qui veut dire qu'il consent à devenir le beau-frère de celui-ci.

Sauf à considérer que sa haine pour les 'Alides est pour lui au-dessus de tout autre considération. 'Abdullāh b. Hāni' serait alors comme un double de lui-même. Sa loyauté ancienne et indéfectible pour al-Ḥaġġāġ est comparable à celle de ce dernier pour 'Abd al-Malik. Si l'on en croit les sources qui ont donné de lui une description physique, ils partagent également la même laideur. Et bien entendu, leur haine pour la descendance du Prophète. Pour se mettre en valeur devant al-Ḥaġġāġ, 'Abdullāh b. Hāni' concentre ses seuls mérites en un seul thème : son inimitié pour la famille du Prophète, en en faisant un rappel historique depuis l'origine du conflit entre Umayyades et 'Alides. S'il était devenu courant, pendant le règne des Umayyades, de s'en prendre à 'Alī et à ses fils, il est par contre assez rare d'attaquer sa femme Fāṭima, la fille du Prophète. Plus encore, son rejet pour la famille du Prophète ne le concerne pas lui seul, mais englobe toute sa tribu, y compris les femmes.

Ces invectives en chaîne qu'il leur adresse seraient-elles une simple manière de complaire au puissant gouverneur ? C'est ce qu'on peut penser à la lecture du dernier mérite dont il fait étalage : « la beauté et la grâce » des gens de sa propre tribu. Or, ici, nous dit le texte, 'Abdullāh se mit à rire, conscient de sa propre laideur. D'ailleurs, al-Ḥaġġāġ ne lui répète pas à ce sujet : « Ceci aussi est un mérite », comme il l'a répété plusieurs fois auparavant.

b. L'art de l'agencement chez al-Mas'ūdī, au service de sa vision politique de l'histoire

On caractérise souvent les auteurs médiévaux par leur utilisation immodérée de la digression. Et al-Mas'ūdī n'y fait pas exception. Leur recours à cette technique peut parfois paraître gratuit. Ceci étant, il nous semble qu'il peut y avoir un fil conducteur secret au-là du propos courant : *al-šay' bil-shay' yudkar* « cette chose en rappelle une autre qui lui est comparable », qu'ils invoquent pour en justifier l'utilisation. Nous voudrions nous arrêter maintenant sur deux séries d'anecdotes pour en montrer la logique chez al-Mas'ūdī. Toutes les deux concernent la mort de deux cousins du Prophète : 'Ubaydullāh b. 'Abbās et 'Abdullāh b. Ğa'far b. Abī Ṭālib. Nous verrons ainsi comment, tout en leur rendant hommage, l'auteur n'oublie pas sa « cible » principale qui est al-Ḥaġġāġ.

La mort de 'Ubaydullāh b. 'Abbās et la fin d'al-Ḥaġġāġ

Il s'agit ici d'une série de six anecdotes¹⁰¹⁸. Les quatre premières s'inscrivent dans la nécrologie de 'Ubaydullāh b. 'Abbās. L'annonce sa mort, en 87 de l'hégire, le décrivant comme un homme à la générosité sans égale. Sans dévoiler son nom, il fait un don à un mendiant, qui le soupçonne d'être 'Ubaydullāh. A la fin de leur échange, il dévoile son identité au mendiant qui l'a adjuré de le faire. Celui-ci, satisfait que le personnage idéal dont il avait entendu parler correspondait parfaitement au personnage réel devant lui, déclare : « En vérité mon seul tort était d'avoir conservé un doute dans mon cœur. Car un extérieur aussi beau et l'éclat répandu sur ce visage ne peuvent appartenir qu'à un prophète ou aux descendants d'un prophète. »¹⁰¹⁹

L'anecdote suivante¹⁰²⁰, bien plus courte, donne un autre exemple de cette générosité. Mu'āwiya b. Abī Sufyān lui ayant fait don de 500 000 dirhams, 'Ubaydullāh la partagea en parts égales entre ses amis, en gardant pour lui-même une somme identique. Lorsqu'il l'apprit, Mu'āwiya dit : « J'en suis tout à la fois attristé et joyeux. Joyeux, parce que 'Abd Manāf est son aïeul ; attristé, parce que sa parenté avec Abū Turāb est plus proche qu'avec moi. »

Dans la troisième anecdote¹⁰²¹, al-Mas'ūdī rappelle la mort des deux fils de 'Ubaydullāh, 'Abd al-Raḥmān et Quṭam. Leur assassin, Busr b. Arṭa'a, ainsi que leur père 'Ubaydullāh, sont l'un face à l'autre, présents chez Mu'āwiya. Ici c'est le courage de 'Ubaydullāh qui est mis en avant. Mais c'est aussi l'occasion d'une allusion sur l'illégitimité du calife umayyade.

Nous donnons maintenant la quatrième anecdote de la série :

وكان علي عليه السلام، حين أتاه خبر قتل بusr لابني عبيد الله، قثم وعبد الرحمن، دعا علي بسر، فقال:
اللهم اسلبه دينه وعقله. فخرّف الشيخ، حتى ذهل عقله. واشتهر بالسيف، فكان لا يفارقه. فجعل له سيف
من خشب، وجعل بين يديه زق منفوخ يضره. وكلما تخرق أبدل. فلم يزل يضرب ذلك الزق بذلك السيف،
حتى مات ذاهل العقل، يلعب بنجوه، وربما كان يتناول منه. ثم يقبل على من يراه، فيقول: انظروا كيف
يطعمني هذان الغلامان، [يعني] ابني عبيد الله. وكان ربما شدد يده إلى وراء منعاً من ذلك. فأنجى ذات
يوم في مكانه، ثم أهوى بفيه، فتناول منه، فبادروا إلى منعه. فقال: أنتم تمنعونني، وعبد الرحمن وقثم
يطعمانني. ومات بسر في أيام الوليد بن عبد الملك، سنة ست وثمانين¹⁰²².

Lorsque 'Alī apprit que les deux fils de 'Ubaydullāh, Quṭam et 'Abd al-Raḥmān, venaient d'être tués par Busr, il maudit le meurtrier en ces termes : Seigneur dépouille cet homme de sa religion et de sa raison ! En effet, le vieillard tomba dans un égarement qui amena la perte totale de son intelligence. Comme il brandissait un

¹⁰¹⁸ *Murūğ*, § 2125-2130.

¹⁰¹⁹ *Murūğ*, § 2125.

¹⁰²⁰ *Murūğ*, § 2126.

¹⁰²¹ *Murūğ*, § 2127.

¹⁰²² *Murūğ*, § 2128.

sabre qu'il ne voulait plus quitter, on lui donna un sabre de bois et une outre gonflée qu'il frappait sans relâche. Quand elle était crevée on en mettait une autre devant cet insensé qui n'eut plus d'autre occupation jusqu'à sa mort. Dans sa folie, il jouait avec ses excréments ; quelquefois il les portait à sa bouche et, se tournant vers ceux qui le regardaient, il leur disait : Voyez le repas que me donnent ces deux enfants [c'est-à-dire les deux fils de 'Ubaydullāh]. Pour l'en empêcher, on lui attachait le plus souvent les mains dans le dos. Un jour, après avoir satisfait à ses besoins à l'endroit où il se trouvait, il se jeta par terre et accomplit cet acte de folie immonde. A ceux qui s'empressaient autour de lui pour l'en empêcher, il dit : Pourquoi me retenez-vous, lorsque Quṭam et 'Abd al-Raḥmān m'offrent à dîner ? Il mourut sous le règne d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik en 86/705.

Pour comprendre cette anecdote, il faut retourner à une autre plus ancienne, située dans le chapitre de *Murūğ al-dahab* sur le règne de Mu'āwiya¹⁰²³. Nous sommes en l'an 40 de l'hégire.

¹⁰²³ *Murūğ*, § 1812-1813. Voici le *ḥabar* :

وقد كان معاوية، في سنة أربعين، بعث بُسْرَ بن أَرْطَاةَ في ثلاثِ آلاف، حتى قَدِمَ المدينة، وعليها أبو أيوب الأنصاري، فقتلها. وجاء بُسْرُ حتى صعد المنبر، وتهدّد أهل المدينة بالقتل، فأجابوه إلى بيعة معاوية. وبلغ الخبر علياً، فأنفذ حارثة بن قدامة السعدي في الفين، ووهب بن مسعود في الفين. ومضى بُسْرُ إلى مكة. ثم سار إلى اليمن، وكان عبيد الله بن العباس بها. فخرج عنها، ولحق بعلي، واستخلف عليها عبد الله بن عبد المَدَانِ الحارثي. وخلف ابنه عبد الرحمن وقتلهم عند أمهما جويرية بنت قارظ الكناني. فقتلها بُسْرُ، وقتل معهما خالا لهما من تقيف. وقد كان بُسْرُ بن أَرْطَاةَ العامري -عامر بن لؤي بن غالب- قتلَ بالمدينة وبين المسجدين خلقاً كثيراً من خَزَاعَةَ وغيرهم. وكذلك بالجرف قتل بها خلقاً كثيراً من رجال هَمْدَانَ. وقتل بصنعاء خلقاً كثيراً من الأبناء. ولم يبلغه عن أحد أنه يماليء علياً أو يهواه إلا قتله. ونما إليه خبر حارثة بن قدامة السعدي، فهرب. وظفر حارثة بابن أخي بُسْرُ مع أربعين من أهل بيته، فقتلهم. وكانت جويرية، أمُ ابني عبيد الله بن العباس اللذين قتلها بُسْرُ، تدور حول البيت، ناشرة شعرها، وهي من أجمل النساء، وهي تقول ترثيها:

هَذَا مَنْ أَحْسَسَ مِنْ ابْنَيْ اللَّذَيْنِ هُمَا كَالذَّرَّتَيْنِ تَشْطَى عَنْهُمَا الصَّدْفُ
هَذَا مَنْ أَحْسَسَ مِنْ ابْنَيْ اللَّذَيْنِ هُمَا سَمْعِي وَقَلْبِي، فَعَقَلِي الْيَوْمَ مُخْتَطَفُ
هَذَا مَنْ أَحْسَسَ مِنْ ابْنَيْ اللَّذَيْنِ هُمَا مِخُّ الْعِظَامِ فَمَخَى الْيَوْمَ مَرْذَهْفُ
نُبْتُ بُسْرًا، وَمَا صَدَّقْتُ مَا رَعَمُوا مِنْ قَوْلِهِمْ وَمِنَ الْإِفْكِ الَّذِي وَصَفُوا
أُنْحَى عَلَى وَجْهِ ابْنِي مَرْهَفَةً مَشْحُودَةً، وَكَذَلِكَ الْإِثْمُ يُقْتَرَفُ

En 40/660, Busr b. Arṭa'a fut envoyé par Mu'āwiya contre Médine avec 3 000 hommes. Abū Ayyūb al-Ansārī, qui gouvernait cette ville, s'étant retiré, Busr y entra, monta en chaire et menaça de mort les Médinois, qui durent accepter de proclamer Mu'āwiya. 'Alī, quand il apprit ces événements, fit marcher 2 000 hommes sous les ordres de Ġāriya b. Qudāma al-Sa'dī et 2 000 autres sous ceux de Wahb b. Mas'ūd. Busr se porta alors sur la Mekke et passa ensuite dans le Yémen. 'Ubaydullāh b. al-'Abbās, qui s'y trouvait, se retira à son approche et alla rejoindre 'Alī, après avoir confié l'intérim de son gouvernement à 'Abdullāh al-Madān al-Ḥārīṭī ; il y laissait aussi ses deux fils 'Abd al-Raḥmān et Quṭam, sous la garde de leur mère Ġuwayriyya bint Qārīz al-Kinānī. Busr tua ces deux enfants et, avec eux, un de leurs oncles maternels qui était de la tribu de Ṭaqīf.

Ce Busr b. Arṭa'a al-'Āmirī (des 'Āmir b. Lu'ayy b. Ġālib) inonda Médine et le pays situé entre les deux mosquées du sang des Ḥuzā'ites et d'autres tribus ; de même à al-Ġurf, il massacra une foule de Hamdānites et, à Ṣan'ā', un grand nombre d'Abnā'. Dès qu'on lui signalait quelqu'un qui faisait cause commune, ou tout au moins sympathisait, avec 'Alī, il le faisait périr. A la nouvelle de l'approche de Ġāriya b. Qudāma al-Sa'dī, Busr prit la fuite, tandis que son neveu et 40 personnes de sa maison tombaient entre les mains de Ġāriya, qui les fit tuer. On vit alors Ġuwayriyya, la mère des deux enfants de 'Ubaydullāh massacrés par Busr, courir, les cheveux épars, autour de la Ka'ba. Cette femme qui était d'une rare beauté, pleurait ses enfants en chantant ces vers :

Qui a vu mes deux enfants, ces deux perles dont la nacre a volé en éclats ?

‘Ubaydullāh est gouverneur de ‘Alī au Yémen. Mu‘āwiya est en train de s’emparer progressivement des différentes provinces de l’empire contrôlées par son adversaire. Envoyé par Mu‘āwiya, Busr b. Arṭa’a sème la mort sur son passage, à la Mekke, à Médine, à Ṣan‘ā’, où il assassine les deux fils de ‘Ubaydullāh, ainsi que leur oncle maternel. Il met à mort toute personne dont il soupçonne la proximité avec ‘Alī. En apprenant la nouvelle du massacre, ‘Alī envoie l’un de ses lieutenants, Ḥārīṭa b. Qudāma al-Sa‘dī, qui le met en fuite. Le *ḥabar* se termine par un thrène où la femme de ‘Ubaydullāh pleure ses deux fils.

Avant de revenir à notre série, relevons qu’al-Mas‘ūdī, fidèle à sa vision pro-hashimite, ne fait ici aucun reproche au père qui n’est pas resté au Yémen pour défendre ses fils et sa femme. Il nous dit que lorsqu’il a appris que Busr s’approchait du Yémen, ‘Ubaydullāh en *sortit* et alla rejoindre ‘Alī. Il ne dit pas qu’il s’est enfui, mais *ḥaraġa*. C’est donc à la mère de défendre la mémoire de ses enfants dans cinq vers poignants. Or le meurtre abject des deux cousins du Prophète ne pouvait demeurer impuni. Il le sera par l’imprécation de ‘Alī contre Busr, évoquée justement dans la quatrième anecdote de notre série. Le châtement divin qui s’est abattu sur Busr doit servir de leçon à quiconque s’en prend à l’un des membres de la famille du Prophète. Il est sanctionné ici bas, avant de l’être dans l’au-delà. La prière de ‘Alī est littéralement exaucée.

Pourquoi al-Mas‘ūdī insère-t-il cette longue anecdote sur la malédiction de Busr b. Arṭa’a, alors qu’il était en train de faire la nécrologie de ‘Ubaydullāh b. ‘Abbās ? On pourrait dire dans un premier temps que Busr étant mort au cours du règne d’al-Walīd, l’auteur ne fait que rappeler les circonstances de sa mort. On pourrait aussi suggérer que, étant donné l’idéologie pro-‘alide d’al-Mas‘ūdī, il s’agirait là d’une digression, dont l’objectif serait de rappeler les vertus de ‘Alī b. Abī Ṭālib – dont les prières sont exaucées par Dieu –, ainsi que les souffrances injustes subies par les parents du Prophète, avant que le droit ne soit de nouveau rétabli et que le pouvoir ne revienne à la famille des Banū Hāšim. Nous noterons au passage qu’al-Mas‘ūdī ne parle pas ici du conflit de légitimité entre les deux branches de cette famille : les ‘Alides et les ‘Abassides présentent selon lui une alliance indéfectible¹⁰²⁴.

Pour comprendre le sens de l’imprécation de ‘Alī, il faut en fait revenir quelques pages en arrière, et faire de nouveau le lien avec l’anecdote que voici :

Qui a vu mes deux enfants, qui étaient mon ouïe et mon cœur ? Maintenant la raison m’est ravie.

Qui a vu mes deux enfants, cette moelle de mes os, moelle aujourd’hui desséchée ?

J’avais entendu parler de Busr, mais je ne voulais pas attacher foi à leurs dires

Il a frappé la veine jugulaire de mes fils avec un fer aigu et acéré, et voilà comment le crime a été perpétré.

¹⁰²⁴ Dans *Muṣākalat al-nās li-zamānihim*, p. 203, Al-Ya‘qūbī, par contre, mentionne le calife al-Manṣūr comme étant le premier à avoir instauré la division entre eux.

وحدثنا المنقري، قال: حدثنا عبد العزيز بن الخطاب الكوفي، قال: حدثنا فضيل بن مرزوق، قال: لما غلب بسر بن أرطاة على اليمن، وكان من قبيل¹⁰²⁵ لابني عبيد الله بن عباس، وكان لأهل مكة والمدينة واليمن ما كان، قام علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، خطيباً. فحمد الله، وأثنى عليه، وصلى على نبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، ثم قال: إن بسر بن أرطاة قد غلب على اليمن. وتالله ما أرى هؤلاء القوم إلا سيغلبون على ما في أيديكم، وما ذلك لحق في أيديهم، ولكن بطاعتهم لصاحبهم، ومعصيتكم لي، وتناصرهم وتخاذلكم، وإصلاح بلادهم وإفساد بلادكم. وتالله، يا أهل الكوفة، لوددت إنني صرفتكم صَرْفَ الدنانير العشرة بواحد. ثم رفع يديه، فقال: اللهم إني قد مللتهم وملّوني، وسئمتهم وسئموني. فأبدلني بهم خيراً منهم، وأبدلهم بي شراً مني. اللهم عجل عليهم بالغلام النّفقي، الذيال الميال، يأكل خضرتها، ويلبس فروتها، ويحكم فيها بحكم الجاهلية، لا يقبل من محسنها، ولا يتجاوز عن مسيئتها. قال: وما كان الحجاج ولد يومئذ¹⁰²⁶.

Al-Minqarī rapporte la tradition suivante d'après 'Abd al-'Azīz b. al-Ḥaṭṭāb al-Kūfī qui la tenait de Fuḍayl b. Marzūq : Lorsque Busr b Arṭa'a eut soumis, au Yémen, les deux fils de 'Ubaydullāh b. 'Abbās au traitement (que l'on sait) et après les événements survenus à la Mekke, à Médine et dans le Yémen, 'Alī monta en chaire. Après avoir loué et glorifié Dieu, il prononça ce discours : Busr b. Arṭa'a s'est emparé du Yémen. En vérité, je pressens que ce peuple deviendra maître de tout ce qui est entre vos mains ; et cela non parce que la vérité est avec lui, mais parce qu'il obéit à son chef et que vous méconnaissiez mon autorité ; parce qu'il s'entraide et que vous vous trahissez les uns les autres ; parce que l'ordre règne chez lui, et que la sédition ruine votre pays. Par Dieu ! habitants d'al-Kūfa, je souhaiterais de vous échanger comme des dinars, à dix contre un. Puis élevant les mains au ciel, il ajouta : Seigneur, je suis fatigué de ce peuple, comme il l'est de moi. Seigneur, mets-les bientôt sous le joug du jeune homme de Ṭaqīf, à la marche traînante et de travers ! Qu'il dévore leurs légumes et revête leur pelisse : qu'il les gouverne comme on gouvernait dans la *Ĝāhiliyya*, indifférent pour les bons, inexorable contre les méchants !

Le narrateur fait remarquer qu'al-Ḥaḡḡāḡ n'était pas né à cette époque.

Dans ce *ḥabar*, l'imprécation de 'Alī est lancée contre les Iraquiens. Dépeints souvent comme un peuple de traîtres, qui change d'alliances au gré des rapports de forces. Face à eux, les Syriens sont toujours loyaux. Rappelons ici ce qui se passa avec al-Ḥusayn b. 'Alī et à son cousin Muslim b. 'Aqīl, puis plus tard avec Muṣ'ab b. al-Zubayr. Mais cette image qui colle aux Iraquiens, à en croire les sources, est bien plus ancienne. Dieu a donc envoyé al-Ḥaḡḡāḡ pour châtier les Iraquiens pour

¹⁰²⁵ Nous pensons qu'il faudrait lire *qatlihi* plutôt que *qibalihi*.

¹⁰²⁶ *Murūḡ*, § 2085.

toutes les abominations qu'ils ont commises, non seulement contre 'Alī et ses descendants, mais contre tous les califes, et ce, depuis l'aube de l'islam¹⁰²⁷. D'où les nombreux récits où al-Mas'ūdī s'en prend à eux.

Cela étant, al-Ḥağğāğ doit être également châtié pour sa tyrannie et pour toutes les exactions jahilites qu'il a fait subir, non plus au peuple iraqien dans son entier, mais au moins aux personnes innocentes et aux grands savants, ainsi qu'en raison de la haine qu'il vouait à la famille du Prophète, détentrice de la légitimité spirituelle.

C'est à ce niveau qu'intervient l'agencement d'al-Mas'ūdī et que s'éclaire sa longue digression apparente. La folie meurtrière d'al-Ḥağğāğ, comme celle de Busr b. Arṭa'a avant lui, sera punie. C'est pourquoi, aussitôt après le propos imprécatoire de 'Alī, il nous donne à lire, à son tour, dans un long récit anonyme la mise à mort du savant Sa'īd b. Ğubayr. Celui-ci, avant de périr dans la béatitude, lancera lui aussi une malédiction contre le gouverneur d'Iraq : « Seigneur, ne laisse pas le pouvoir à al-Ḥağğāğ d'ordonner une autre mort après la mienne. »¹⁰²⁸ Le long récit proposé par al-Mas'ūdī est très proche de celui d'al-Ṭabarī et d'al-Balādurī, ce qui nous évitera de le reproduire ici. Rappelons simplement que, selon lui :

ولم يعش الحجاج بعده إلا خمس عشرة ليلة، حتى وقعت في جوف الأكلة، فمات من ذلك. ويروى أنه كان يقول بعد قتل سعيد: يا قوم، ما لي ولسعيد بن جبير، كلما عزمت على النوم أخذ بحلقي!¹⁰²⁹

Quant à al-Ḥağğāğ, il ne lui survécut que quinze jours et mourut d'un cancer (*akla*). On raconte qu'il répétait souvent, après avoir tué Sa'īd : Qu'ai-je à voir avec Sa'īd b. Ğubayr ? Toutes les fois que je veux m'endormir, il me serre la gorge.

La prière de Sa'īd b. Ğubayr a donc été exaucée par Dieu. Non seulement al-Ḥağğāğ ne tuera plus personne après Sa'īd, puisqu'il mourra quinze jours après lui, mais, tout comme Busr est tombé

¹⁰²⁷ Ainsi, nous lisons dans *al-Bidāya wa-l-nihāya* d'Ibn Kaṭīr (vol. 12, p. 536) :

قال يعقوب بن سفيان: حدثنا أبو صالح عبد الله بن صالح، حدثني معاوية بن صالح، عن شريح بن عبيد، عن من حدثه، قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فأخبره أن أهل العراق حصبوا أميرهم. فخرج غضبان، فصلى لنا صلاة، فسها فيها، حتى جعل الناس يقولون: سبحان الله، سبحان الله. فلما سلم، أقبل على الناس، فقال: من ههنا من أهل الشام؟ فقام رجل، ثم قام آخر، ثم قمت أنا ثالثاً، أو رابعاً. فقال: يا أهل الشام، استعدوا لأهل العراق. فإن الشيطان قد باض فيهم وفرخ. اللهم إنهم قد لبسوا عليهم فالبس عليهم، وعجل عليهم بالغلام الثقفي، يحكم فيهم بحكم الجاهلية، لا يقبل من محسنهم ولا يتجاوز عن مسيئتهم.

Le propos imprécateur est ici attribué au deuxième calife de l'islam, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Mais déjà nous pouvons voir que les Iraquiens sont dépeints comme très prompts à la sédition, contrairement aux Syriens qui sont présentés comme des hommes très disciplinés et respectueux de l'autorité. Ils répondent très vite à l'appel du calife. Le narrateur de l'anecdote est l'un d'eux.

Ibn Kaṭīr cite cette anecdote dans... la longue nécrologie qu'il fait d'al-Ḥağğāğ et dit lui-même (vol. 12, p. 535) :

وبالجملة فقد كان الحجاج نقمة على أهل العراق بما سلف لهم من الذنوب والخروج على الأئمة، وخذلانهم لهم، وعصيانهم، ومخالفتهم، والافتيات عليهم. Bref, al-Ḥağğāğ a été une punition [divine] contre les Iraquiens, à cause de leurs forfaits, de leurs rébellions contre leurs chefs, de leurs trahisons, de leur indiscipline, de leur opposition et de leur *iftiyāt* (?).

¹⁰²⁸ *Murūğ*, § 2130.

¹⁰²⁹ *Murūğ*, § 2130.

dans la déchéance totale avant de mourir, al-Ḥaġġāġ souffrira de la pire manière qui soit ici bas, pris qu'il est entre un mal qui le rongait de l'intérieur et les hallucinations obsédantes où il ne voyait nul autre que Sa'īd b. Ġubayr. Ainsi ce qui semblait être une longue digression, apparaît finalement comme une utilisation très subtile de l'analogie¹⁰³⁰.

'Abdullāh b. Ġa'far b. Abī Tālib et les « errements » d'al-Ḥaġġāġ

Le second exemple de digression apparente est certainement le plus suggestif, non seulement quant à son implication pour al-Ḥaġġāġ, mais surtout pour le biais utilisé par al-Mas'ūdī dans son travail de composition. Nous le reproduisons ici en entier, en dépit de sa longueur :

قال المسعودي: وجدت في كتاب عيون البلاغات مما اختير من كلام الحجاج قوله: ما سلبت نعمة إلا بكفرها، ولا تمت إلا بشكرها.

وقد كان الحجاج تزوج إلى عبد الله بن جعفر بن أبي طالب حين ألقى عبد الله وافترق. وقد ذكرنا في كتابنا أخبار الزمان الخبر في ذلك وتهنئة ابن القزيرة الحجاج بذلك، وتهنئة ابن القزيرة الحجاج بذلك. وقد كان عبد الله بن جعفر بن أبي طالب من الجود بالموضع المعروف. ولما قل ماله، سمع يوم الجمعة في المسجد الجامع وهو يقول: اللهم إنك قد عودتني عادة، فعودتها عبادك. فإن قطعها عني فلا تبقي. فمات في تلك الجمعة، وذلك في أيام عبد الملك بن مروان. وصلى عليه أبان بن عثمان بمكة، وقيل بالمدينة، وهي السنة التي كان بها السيل الجفاف الذي بلغ الركن، وذهب بكثير من الحجاج. وفي هذه السنة كان الطاعون العام بالعراق والشام ومصر والجزيرة والحجاز، وهي سنة ثمانين. وقبض عبد الله بن جعفر، وهو ابن سبع وستين. وولد بالحبشة، حين هاجر جعفر إلى هنالك. وقيل إن مولده كان في السنة التي قبض فيها النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل غير ذلك.

وذكر المبرد والمدائني والعتبي وغيرهم من الأخباريين أن عبد الله عوتب على كثرة إفضاله، فقال: إن الله تعالى عودني أن يفضل عليّ، وعودته أن أفضل على عباده. فأكره أن أقطع العادة عنهم فيقطع العادة عني.

ووفد عبد الله على معاوية، بدمشق. فعلم به عمرو بن العاص قبل دخوله دمشق، أخبره بذلك مولى له كان سار مع ابن جعفر من الحجاز فتقدمه بمرحلتين إلى دمشق. فدخل عمرو على معاوية، وعنده جماعة من قريش من بني هاشم وغيرهم، منهم عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب. فقال عمرو: قد أتاكم رجل كثير الخلوات بالتمني، والطرقات بالتعني، أخذاً للسلف، منقاد بالسرف متقاربا بالشرف. فغضب عبد الله

¹⁰³⁰ Sur le recours à la digression pour expliquer la déchéance des Barmakides, voir l'article suggestif de Julie Scott Meisami, "Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1989), pp.252-277.

بن الحارث، وقال لعمرو: كذبت، وأهل ذلك أنت. ليس عبد الله كما ذكرت. ولكنه لله ذكور، ولبلائه شكور، وعن الخنا نفور. مهذب ماجد كريم، سيد حليم. إن ابتداء أصاب، وإن سئل أجاب، غير حصر ولا هباب، ولا فحاش ولا سيّاب، كالهزير الضيرغام، الجريء المقدام، والسيف الصمصام، والحسيب القمقام. وليس كمن اختصمت فيه من قريش شرارها، فغلب علب جوارها، فأصبح الأممها حسباً، وأدناها نسباً. يلوذ منها بذليل، ويأوي إلى قليل. وليت شعري، بأي حسب تتناول، أو بأي قدم تتعرض؟ غير أنك تعلقو تعطف بغير أركانك، وتتكلم بغير لسانك. لقد كان أبر في الحكم، وأبين في الفضل، أن يكفك ابن أبي سفيان عن ولوعك بأعراض قريش، وأن يكعمك كعام الضبع في وجارها، ولست لأعرضها بوفي، ولا لأحسابها بكفي. وقد أتيح لك ضيغ شرس، للأقران مختلس، وللأرواح مفترس. فهم عمرو أن يتكلم، فمنعه معاوية من ذلك. وقال عبد الله بن الحارث: لا يُبقي المرء إلا على نفسه. والله، إن لساني لحديد، وإن جوابي لعنيد، وإن قولي لسديد، وإن أنصاري لشهود. فقام معاوية وتفرق القوم.

ولعبد الله بن جعفر بن أبي طالب أخبار حسان في الجود والكرم وغير ذلك من المناقب. وقد أتينا على مبسوط ذلك في كتابينا أخبار الزمان والأوسط. وإنما كان تزوج الحجاج إليه يذل بذلك آل أبي طالب¹⁰³¹.

J'ai trouvé dans le livre intitulé *'Uyūn al-balāġāt*, parmi un choix de discours d'al-Ḥaġġāġ, les paroles que voici : Un bien n'est ravi que par l'ingratitude et ne se complète que par la reconnaissance.

Al-Ḥaġġāġ avait épousé Umm Kulṭūm, la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far b. Abī Ṭālib, lorsque 'Abdullāh était ruiné et dans le besoin. Dans nos *Aḥbār al-zamān*, nous avons parlé de ce mariage et des félicitations qu'Ibn al-Qirriyya adressa à al-Ḥaġġāġ à ce sujet. 'Abdullāh b. Ğa'far était cité partout pour sa générosité. A l'époque de sa ruine, on l'entendit, un vendredi, dans la grande-mosquée, prononcer cette prière : Seigneur, Tu m'avais donné une habitude à laquelle j'avais accoutumé Tes serviteurs ? Si Tu m'en prives, ne me laisse pas vivre plus longtemps. Il mourut cette semaine-là, sous le règne de 'Abd al-Malik. La prière funéraire fut accomplie par Abān b. 'Uṭmān, à la Mekke, suivant les uns, à Médine, suivant les autres. Ce fut l'année de grande inondation qui atteignit jusqu'au pilier de la Ka'ba et enleva un grand nombre de pèlerins. Durant cette même année, la peste s'étendit sur l'Iraq, la Syrie, l'Egypte, la Mésopotamie et le Ḥiġāz (80/700-1). 'Abdullāh b. Ğa'far mourut à 67 ans. Il était né en Abyssinie où (son père) Ğa'far avait émigré. On dit qu'il naquit l'année où mourut le Prophète, mais il y a d'autres versions à cet égard.

¹⁰³¹ *Murūġ*, § 2138-2141.

Au dire d'al-Mubarrad, d'al-Madā'inī, d'al-'Utbī et d'autres historiens, 'Abdullāh b. Ğā'far, à qui l'on reprochait la prodigalité de ses aumônes, répondit : Dieu m'a accoutumé à recevoir Ses bienfaits et je L'ai accoutumé à me voir généreux envers Ses serviteurs. Je craindrais que, s'ils perdaient l'habitude de recevoir de moi, Dieu ne perdît l'habitude de me donner.

Une affaire amena 'Abdullāh auprès de Mu'āwiya, à Damas. Il n'était pas encore arrivé à cette ville que 'Amr b. al-'Ās fut instruit de son approche par un des ses *mawālī* qui était venu du Ḥiġāz avec lui et l'avait précédé à Damas de deux étapes. Mu'āwiya, quand 'Amr entra chez lui, était entouré de Qurayšites de la famille de Hāšim et d'autres familles, parmi lesquels se trouvait 'Abdullāh b. al-Ḥārīt b. 'Abd al-Muṭṭalib. – Je vous annonce, dit 'Amr, la visite d'un homme rempli de mystères pour satisfaire son ambition, et de détours pour arriver à la fortune ; un homme plein de ses ancêtres et entiché de sa noblesse. 'Abdullāh b. al-Ḥārīt lui répondit avec colère : Tu mens, c'est toi qui mérites ces outrages. 'Abdullāh b. Ğā'far n'est pas ce que tu dis. Sa pensée est toujours en Dieu ; il Le remercie des épreuves qu'Il lui inflige. C'est un homme qui dédaigne l'injure, probe, glorieux, généreux, et un seigneur longanime. S'il parle le premier, il tombe juste, s'il est interrogé il répond (bien). Il n'est ni avare, ni timoré. Il évite toute parole honteuse et toute insulte. C'est un lion intrépide qui s'élance avec impétuosité. C'est un sabre tranchant et le prince de la noblesse. Il est bien loin de ressembler à quelqu'un que se sont disputé les membres les moins recommandables de la tribu de Qurayš et à qui ils ont imposé leur (funeste) protection, au point que ni par sa naissance ni par ses œuvres, il ne peut occuper un (autre) rang (que) le plus bas et le moins noble. Ce n'est pas lui qui chercherait refuge auprès des plus humbles et des plus faibles de cette tribu ! Je voudrais bien savoir de quels mérites et de quelle noblesse tu peux te prévaloir pour proférer des injures et des accusations. Tu t'appuies sur des soutiens qui ne sont pas à toi, tu parles un langage qui n'est pas le tien. Le fils d'Abū Sufyān rendrait service à la justice et manifesterait sa dignité s'il t'empêchait de ronger l'honneur des Qurayshites comme une hyène au fond de sa tanière. Tu ne saurais les égaler en noblesse ni posséder un honneur aussi (pur). Et tu trouveras devant toi un lion féroce qui renverse ses rivaux et ravit les âmes comme des proies. 'Amr songeait à riposter, mais il en fut détourné par Mu'āwiya. 'Abdullāh b. al-Ḥārīt ajouta : L'insulte retombe sur celui qui l'a lancée. Par Dieu, ma langue est acérée ; ma

réponse est préparée ; mes propos sont véhéments et mes auxiliaires, présents. Alors Mu'āwiya s'étant levé, l'assemblée se sépara.

La bienfaisance de 'Abdullāh b. Ğa'far, sa générosité et ses autres vertus sont l'objet de plusieurs récits intéressants que nous avons cités en détail dans les *Aḥbār al-zamān* et le *Livre Moyen*. Quant à al-Ḥaġġāġ, il n'avait épousé la fille de 'Abdullāh que pour humilier la famille d'Abū Ṭālib.

De nouveau, nous retrouvons, cette combinaison, dans l'agencement d'al-Mas'ūdī : l'éloge d'un descendant de la famille 'alide, en l'occurrence son neveu, 'Abdullāh b. Ğa'far ; le débat sur la légitimité entre Umayyades et 'Alides avec la victoire attendue des derniers. En dehors de la première fois où il énonce une maxime, Al-Ḥaġġāġ n'apparaît que très peu au début de la série. Nous apprenons aussitôt qu'il s'est marié avec la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far Puis il disparaît, pour ne réapparaître qu'à la fin de la série, où cette fois il nous est dit qu'il n'a contracté un tel mariage que dans le but d'humilier la famille 'alide.

Nous lisons cette série dans le désordre, en commençant par l'anecdote la plus longue. Nous en expliquerons la raison par la suite. Ce *ḥabar*, le plus long de la série, reprend les nombreuses controverses sur la légitimité entre Umayyades et Hashimites. Nous nous retrouvons de nouveau avec une assemblée de trois groupes de protagonistes bien définis : d'un côté Mu'āwiya b. Abī Sufyān – en tant que calife – et 'Amr b. al-'Āṣ ; de l'autre, 'Abdullāh b. al-Ḥārīṭ b. 'Abd al-Muṭṭalib et son cousin 'Abdullāh b. Ğa'far b. Abī Ṭālib qui, bien qu'absent, est le centre de la dispute. Le troisième protagoniste n'est autre que le groupe anonyme de Qurayšites, qui à aucun moment ne prend part à cette dispute : il a pour rôle d'en être le témoin et, en quelque sorte le juge, d'autant que les deux personnages qui y interviennent verbalement appartiennent aussi à la même tribu.

L'attaque de 'Amr contre 'Abdullāh b. Ğa'far vise ses prétentions à être au-dessus de tous et donc d'avoir la légitimité religieuse et filiale : il prend ses désirs pour des réalités : se considérant comme un grand ascète et revendiquant la plus noble des généalogies. La réponse de 'Abdullāh b. al-Ḥārīṭ, en défense de son cousin, reprend un schéma narratif très connu dans les controverses entre Umayyades et Hashimites, où ce sont les derniers qui ont le plus souvent le dernier mot¹⁰³². Si l'invective lancée par 'Amr est en prose rimée, elle est pourtant très courte, alors que la réponse d'al-Ḥārīṭ, qui est également en *saġ'*, semble ne plus vouloir s'arrêter. Il compare sa langue à un sabre : puissant, il ne rate jamais sa cible. 'Amr est présenté comme le vrai imposteur : c'est une hyène qui se prend pour un lion : il quémande la protection des autres et parle leurs mots. La supériorité qu'il croit détenir sur son adversaire, et qui était déjà annoncée au début de l'anecdote

¹⁰³² Viviane Comerro, « La figure historique d'Ibn 'Abbās », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, juillet 2011, pp. p. 125-137.

par le verbe *taqaddama* « devancer », atteste justement de ses méthodes peu chevaleresques pour vaincre. En face de lui, nous avons les deux figures du lion que sont, d'une part, Mu'āwiya – le calife et donc le détenteur du pouvoir –, et de l'autre, 'Abdullāh b. Ğa'far – décrit par son cousin comme un lion (notons les multiples synonymes utilisés pour décrire son courage).

Mais la véritable personne visée ici est bien entendu Mu'āwiya. Il semble en partie au-dessus de la mêlée : il a en quelque sorte le dernier mot et, donc, le pouvoir de lever la séance. De plus, il n'intervient pas directement dans l'échange. C'est pourtant lui qui a lâché 'Amr sur la noblesse de Qurayš. C'est grâce à la protection qu'il lui a prodiguée que 'Amr peut se permettre d'agir comme un noble, alors qu'il n'est qu'un *dalīl*. Mu'āwiya ne peut donc être le calife de tous. Sa partialité est évidente, puisqu'il ne lui a pas interdit de lancer son invective contre une personne absente, qui ne peut en principe se défendre. Plus : les propos de 'Amr ne sont en fait que ceux que lui a appris Mu'āwiya. Celui-ci ne peut que constater la défaite cuisante de son protégé et donner l'ordre de lever la séance. Cependant, il n'a aucune autorité sur 'Abdullāh b. al-Ḥārīt, puisque ce dernier, mettant les témoins de son côté, après l'ordre intimé par Mu'āwiya à 'Amr de se taire, reprend de nouveau la parole, et toujours en *saġ'*, comme pour lancer le coup fatal.

Ce *ḥabar* pose un problème de taille : si les joutes verbales entre Umayyades d'un côté et 'Abbasides et 'Alides de l'autre étaient le plus souvent remportées par ces derniers, c'est qu'elles visaient à défendre la légitimité de l'un ou l'autre groupe à prendre le pouvoir. Mais alors pourquoi 'Abdullāh b. Ğa'far serait-il concerné par cette question, alors qu'à aucun moment les fils de Ğa'far b. Abī Ṭālib n'étaient candidats à la succession ? Après la mort de 'Alī, lorsque Mu'āwiya prit le pouvoir, al-Ḥasan renonça à toute revendication de son droit, c'est son frère al-Ḥusayn, puis leur demi-frère paternel Muḥammad, dit Ibn al-Ḥanafiyya, qui devinrent successivement les chefs de la branche 'alide.

Nous prétendons, en fait, que ce *ḥabar*, en dépit de sa longueur, s'il reprend le schéma classique des disputes entre 'Alides et Umayyades, vise un autre objectif : la défense de Ğa'far, non pas en tant que prétendant au pouvoir, comme le laisserait supposer l'attaque de 'Amr b. al-'Āṣ, mais surtout pour défendre son honneur, après qu'il a donné sa fille en mariage à al-Ḥaġġāġ.

C'est à ce niveau qu'intervient la question de l'agencement de la série. Rappelons que celle-ci commence par l'information brève selon laquelle, lorsqu'il « fut ruiné et dans le besoin », 'Abdullāh b. Ğa'far donna sa fille à al-Ḥaġġāġ. Le dernier *ḥabar*, tout aussi bref, revient sur ce mariage, pour nous dire que l'objectif d'al-Ḥaġġāġ avec cette alliance était d'humilier. Mais le rôle qu'y a joué 'Abdullāh b. Ğa'far n'est pas mentionné. Al-Ḥaġġāġ ne pouvait en principe forcer ce dernier à lui donner sa fille. Si ça avait été le cas, al-Mas'ūdī pensons-nous ne se serait pas privé de le signaler. Par ailleurs, nous lisons dans la longue notice qu'Ibn 'Asākir lui consacre dans *Tārīḥ Dimašq* qu'il était en bons termes avec Mu'āwiya. C'est ce que laisse entendre également al-

Mas'ūdī dans la première phrase de l'anecdote centrale : *wa-wafada 'Abdullāh 'ala Mu'āwiya bi-Dimašq*. De plus, c'est Abān b. 'Utmān, le gouverneur d'al-Ḥiğāz pour 'Abd al-Malik qui dirigea la prière de sa mort.

Si on lit bien les différentes anecdotes proposées par al-Mas'ūdī, on voit bien qu'elles tournent toutes autour de la générosité de 'Abdullāh. Mais de là à ce qu'il cède sa fille à l'un des ennemis les plus virulents de sa famille... Al-Mas'ūdī, non plus, n'en dit pas un mot. Notons qu'à aucun moment, ce dernier ne donne le nom de la fille. Voici, nous semble-t-il deux récits qui nous éclaireront sur le parti-pris de l'auteur de *Murūğ al-dahab*.

قيل: ما رئيت بنت عبد الله بن جعفر ضاحكة بعد أن تزوجها الحجاج، فقيل لها: لو تسليت، فإنه أمر وقع. فقالت: كيف وبم؟ فوالله لقد ألبست قومي عارا لا يغسل درنه بغسل. ولمّا مات أبوها، لم تبك عليه. فقيل لها: ألا تبكين على أبيك؟ قالت: والله أنّ الحزن ليبعثني، وإنّ الغيظ ليصمّتي. ولما أهديت إلى الحجاج، نظر إليها في تلك الليلة وعبرتها تجود على خدّها. فقال: ممّ تبكين، بأبي أنت؟ قالت: من شرف اتّضع، ومن ضعة شرفت. ولمّا كتب عبد الملك إلى الحجاج بطلاقها، قال لها: إنّ أمير المؤمنين أمرني بطلاقك. قالت: هو أبرّ بي ممّن زوجك¹⁰³³.

On raconte qu'on n'a jamais vu la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far rire, après qu'elle a été mariée à al-Ḥağğāğ. On lui dit à ce propos : Pourquoi n'essaies-tu pas de te distraire ? C'est là une chose qui a eu lieu. – Comment et avec quoi ? répondit-elle, alors que, par Dieu, j'ai revêtu les miens d'un déshonneur dont la tache ne disparaîtra jamais. Quand son père mourut, elle ne le pleura pas. On lui dit : Pourquoi ne pleures-tu pas ton père ? – Par Dieu, répondit-elle, la tristesse m'y invite, mais la colère m'en empêche. Et quand elle fut offerte à al-Ḥağğāğ, celui-ci la regarda cette nuit-là, alors que ses larmes coulaient sur ses joues, et lui demanda : Pourquoi pleures-tu ? Elle répondit : Pour un honneur qui a été rabaisé et une bassesse qui a été rehaussée. Lorsque 'Abd al-Malik écrivit à al-Ḥağğāğ, lui ordonna de divorcer d'elle, il lui dit : Le commandeur des croyants m'a ordonné de divorcer d'avec toi. Elle répondit : Il a été plus charitable avec moi que celui qui m'a donnée à toi en mariage.

أنبأنا أبو محمد بن الأكفاني، أنبأنا أبو الحسين بن علي اللباد، أنبأنا تمام بن محمد، أخبرني أبي، أخبرني أبو الميمون أحمد بن محمد القرشي، أخبرني أبي، أنبأنا أبو الحكم، حدثني محمد بن إدريس الشافعي، قال: لما تزوج الحجاج بن يوسف ابنة عبد الله بن جعفر، قال خالد بن يزيد بن معاوية لعبد الملك بن مروان:

¹⁰³³ Ibn Ḥamdūn, *Al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, édition Iḥsān 'Abbās et Bakr 'Abbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, vol. 2, p. 48.

Une version légèrement différente existe dans *Aḥbār al-nisā'*, d'Ibn al-Ġawzī, édition Ḥabīb Karīm, Dār al-naḍīm, Beyrouth, 1991, p. 69-70.

أتركت الحجاج يتزوج ابنة عبد الله بن جعفر. قال: نعم، وما بأس بذلك؟ قال: أشد البأس والله. قال: وكيف؟ قال: والله يا أمير المؤمنين، لقد ذهب ما في صدري على آل الزبير منذ تزوجت رملة بنت الزبير. قال: فكأنه كان نائماً فأيقظه، قال: فكتب إليه يعزم عليه في طلاقها، فطلقها، انتهى¹⁰³⁴.

Muḥammad b. al-Akfānī nous a rapporté, d'après Abū al-Ḥasan b. 'Alī al-Labbād, d'après Tammām b. Muḥammad, d'après son père, d'après Abū al-Maymūn Aḥmad b. Muḥammad al-Qurašī, d'après son père, d'après Abū al-Ḥakam, d'après Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī : Lorsqu'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf épousa la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far , Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya dit à 'Abd al-Malik b. Marwān : Tu as laissé al-Ḥaḡḡāḡ épouser la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far ? – En effet lui répondit celui-ci. Quel mal y a-t-il à cela ? – Le pire des maux, par Dieu. – Et comment ? – Par Dieu, ô commandeur des croyants, tout ce qu'il y avait en mon cœur contre la famille d'al-Zubayr a disparu, depuis que j'ai épousé sa fille Ramla. On aurait dit que ce propos agit sur le calife comme lorsqu'on éveille quelqu'un d'endormi. Il écrivit alors à al-Ḥaḡḡāḡ lui ordonnant de divorcer d'Umm Kulṭūm, ce qu'il fit. Fin.

Dans ces deux anecdotes, le point de vue est résolument opposé à celui d'al-Mas'ūdī. Dans la première, nous avons celui de la fille d'Umm Kulṭūm. Si elle considère que son mariage avec al-Ḥaḡḡāḡ est une flétrissure pour sa famille, la cause en incombe en premier lieu à son père : c'est lui qui en a pris la décision. Sa colère contre lui est si grande que, malgré la tristesse qu'elle a ressentie pour sa mort, elle n'est pas parvenue à le pleurer. De plus elle considère que le calife a été plus charitable que son père avec elle, puisqu'il a mis fin à une union dont l'opprobre n'atteint pas seulement les Hashimites, mais aussi leurs cousins Umayyades. Et c'est ce que nous dit d'ailleurs la seconde anecdote, où Ḥālid demande à son cousin 'Abd al-Malik d'oublier les haines entre les deux familles et de défendre leur honneur commun. Ibn 'Asākir nous apprend d'ailleurs qu'Umm Kulṭūm se maria par la suite à 'Abd al-Malik¹⁰³⁵.

Ainsi al-Mas'ūdī prend la défense de 'Abdullāh b. Ğa'far, en se positionnant résolument de son côté, et en passant sous silence aussi bien le point de vue de la fille, que ceux de Ḥālid b. Yazīd et de 'Abd al-Malik, qui constituent en fait une mise en cause directe de sa décision. Au contraire de tout cela, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît donc comme le seul fautif dans une telle « transaction ». La phrase par laquelle il termine la série est un point de vue véhément d'al-Mas'ūdī lui-même contre le gouverneur d'Iraq, où il dit que celui-ci n'a contracté un tel mariage que dans le but d'humilier les 'Alides. 'Abdullāh b. Ğa'far n'avait-il d'autre responsabilité que celle d'être généreux au point de

¹⁰³⁴ Ibn 'Asākir, dans *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, vol. 12, p. 125.

Deux autres versions de ce *ḥabar* se trouvent également dans *al-'Iqd al-Farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih, vol. 1, pp. 321-326.

¹⁰³⁵ Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, vol. 70, p. 203.

dilapider toute sa fortune en dons ? La notice d'Ibn 'Asākir le présente entre autres comme un homme passionné par la musique et les esclaves chanteuses¹⁰³⁶. Ce qu'omet de dire al-Mas'ūdī. Ibn Kaṭīr va plus loin encore en reliant les deux éléments dans une même anecdote :

وكان الحسن البصري يذم ابن جعفر على سماعه الغناء واللهم، وشراؤه المولدات، ويقول: أما يكفيه هذا الأمر القبيح الذي هو متلبس به من هذه الأشياء وغيرها، حتى زوج الحجاج بنت رسول الله. وكان الحجاج يقول إنما تزوجتها لأذل بها آل أبي طالب. وقيل: إنه لم يصل إليها، وقد كتب عبد الملك إليه أن يطلقها فطلقها.¹⁰³⁷

Al-Ḥasan al-Baṣrī vilipendait Ibn Ğa'far parce qu'il s'adonnait à l'écoute de la musique, aux amusements et l'achat d'esclaves. Il disait : Ces choses abominables qui l'obsèdent ne lui suffisaient-elles pas, au point qu'il donne en mariage à al-Ḥaġġāġ la fille du Prophète de Dieu ! Al-Ḥaġġāġ disait : Je ne l'ai épousée que pour humilier la famille d'Abū Ṭālib. On raconte aussi qu'il ne l'a pas touchée et que 'Abd al-Malik lui écrivit de divorcer d'elle, ce qu'il fit.

La position d'al-Ḥasan al-Baṣrī semble ici plus « mesuré » : s'il n'a aucune envie de voir al-Ḥaġġāġ uni à Umm Kulṭūm, il en rejette la responsabilité directement sur son père, dont la ruine ne serait plus liée à sa grande générosité, mais à des passions « répréhensibles ». Ibn Kaṭīr, lui aussi semble partager ce point de vue : puisque, après nous avoir donné le point de vue d'al-Ḥasan al-Baṣrī, il ajoute qu'al-Ḥaġġāġ n'a pas consommé son mariage avec la fille de 'Abdullāh b. Ğa'far – la fille du Prophète –, comme si c'était une abomination. Puis il met dans la bouche d'al-Ḥaġġāġ la réflexion personnelle d'al-Mas'ūdī.

Est-ce parce que 'Abdullāh b. Ğa'far s'adonnait à des divertissements inavouables, au point d'y laisser toute sa fortune, qu'al-Mas'ūdī met en préambule de la série d'anecdotes la maxime prononcée par al-Ḥaġġāġ sur l'ingratitude des hommes qui ne reconnaissent pas les biens que leur prodigue Dieu ? Est-ce le cas de 'Abdullāh ou d'al-Ḥaġġāġ ? La question reste ouverte. Toujours est-il que, comme nous venons de le voir, ce qui ne paraissait au début qu'une digression, pour rendre hommage au neveu de 'Alī b. Abī Ṭālib, se révèle être une attaque en règle contre al-Ḥaġġāġ, dont l'intention était d'humilier les Hashimites.

4. Le portrait d'al-Ḥaġġāġ

Si al-Balāḍurī peut être considéré comme le premier à avoir établi les grandes lignes à partir desquelles les auteurs ultérieurs pourront élaborer de nouvelles variations sur le personnage du

¹⁰³⁶ Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, vol. 27, pp. 285-290.

¹⁰³⁷ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 12, p. 302.

gouverneur, en offrant une quantité impressionnante d'anecdotes (plus de 300) le plus souvent très courtes, et d'apparence assez simples, al-Mas'ūdī inscrit le portrait d'al-Ḥaġġāġ dans le conflit de légitimité qui a déchiré la jeune communauté musulmane tout au long du premier siècle de l'hégire, entre Umayyades d'une part et Hashimites, de l'autre. Cette ligne idéologique très marquée devait nécessiter une écriture plus élaborée : elle s'appuiera aussi bien sur le syllogisme que sur la prolepse, où la figure de 'Alī b. Abī Ṭālib n'est jamais absente.

Parmi les thèmes abordés par al-Mas'ūdī, il y a bien entendu la violence d'al-Ḥaġġāġ, son irrégiosité, ses rapports avec les califes umayyades. Par contre, la grande révolte iraquienne qui a constitué chez al-Balāḍurī l'une des colonnes vertébrales de la notice n'occupe chez lui que quelques paragraphes. Quant aux nouveaux axes introduits par al-Mas'ūdī, et qu'on ne trouve pas chez son prédécesseur il y a : la naissance d'al-Ḥaġġāġ, ainsi que le rôle joué par les femmes.

Le nombre de récits utilisés par al-Mas'ūdī est relativement réduit par rapport à celui de son prédécesseur, mais leur agencement semble plus « réfléchi », pour atteindre cet objectif double : donner à lire un portrait qui soit assez complet de son personnage, tout en glorifiant régulièrement 'Alī et la famille du Prophète et, pourquoi pas ?, combiner ces deux éléments dans un même récit. Nous nous arrêterons donc sur des récits isolés ou des séries de récits, pour tenter de mettre en évidence ce travail d'écriture chez al-Mas'ūdī.

a. Une naissance mythique

كانت أم الحجاج عند الحارث بن كلدة. فدخل عليها في السحر، فوجدها تتخلل، فبعث إليها بطلاقها. فقالت: لم بعثت إلي بطلاقي؟ الشيء رابك مني؟ قال: نعم، دخلت عليك عند السحر، فوجدتك تتخللين. فإن كنت بادرته الغداء فأنت شرهة. وإن كنت بت والطعام بين أسنانك فأنت قذرة. قالت: كل ذلك لم يكن، لكنني تخللت من شظايا السواك.

فتزوجها بعده يوسف بن أبي عقيل الثقفي، أبو الحجاج، فولدت له الحجاج بن يوسف مشوها، لا دبر له، فنقب عن دبره. فأبى أن يقبل ثدي أمه أو غيرها، فأعياهم أمره. فيقال: إن الشيطان تصور لهم في صورة الحارث بن كلدة، فقال لهم: ما خبركم؟ فقالوا: ابن ولد ليوسف من الفارعة، وكان اسمها، وأبى أن يقبل ثدي أمه أو غيرها. فقال: اذبحوا جديا أسود، وأولغوه دمه. فإذا كان في اليوم الثاني، فافعلوا به كذلك. فإذا كان في اليوم الثالث، فاذبحوا له تيسا أسود، فأولغوه دمه. ثم اذبحوا له أسود سالخا، فأولغوه دمه، وأظلوا به وجهه، فإنه يقبل الثدي في اليوم الرابع. قال: ففعلوا به ذلك. فكان لا يصبر عن سفك الدماء، لما كان منه

في بدء أمره. وكان الحجاج يخبر عن نفسه أن أكثر لذاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يُقدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه¹⁰³⁸.

La mère d'al-Ḥaġġāġ avait épousé [en premières noces] al-Ḥārīt b. Kalada. Son mari étant entré chez elle un matin à l'aube, et l'ayant trouvée occupée à se curer les dents, il lui fit signifier son divorce. Comme elle lui demandait pourquoi il la répudiait et s'il avait quelque soupçon sur son compte : « Oui, répondit-il, je suis entré chez toi, à l'aube, et t'ai trouvée occupée à te curer les dents. Ou tu avais devancé l'heure du déjeuner et tu es une gloutonne ; ou tu avais dormi avec les débris du souper entre tes dents, et tu es une malpropre. – Ces reproches ne sont pas fondés, répondit cette femme, j'enlevais seulement les fragments de cure-dent qui y étaient restés.

Après son divorce elle épousa Yūsuf b. Abū 'Aqīl al-Ṭaqafī, père d'al-Ḥaġġāġ ; ce dernier vint au monde difforme, et il avait l'anus obstrué ; on fut obligé de le lui percer ; il refusa de prendre le sein de sa mère ou d'une nourrice, ce qui mit ses parents dans une grande perplexité. On prétend que Satan se présenta devant eux, sous les traits d'al-Ḥārīt b. Kalada, et leur demanda quel était le sujet de leur inquiétude. On lui répondit qu'al-Fāri'a (c'était le nom de la mère d'al-Ḥaġġāġ) venait de donner à Yūsuf un enfant qui refusait de prendre le sein de sa mère ou de toute autre femme. Il leur dit : « Tuez un chevreau noir et faites-en lécher le sang à cet enfant ; agissez de même le jour suivant. Pour le troisième jour, vous lui ferez lécher le sang d'un bouc noir. Vous tuerez ensuite un serpent noir ; vous lui en ferez lécher le sang et vous en frotterez son visage ; dès le quatrième jour, il prendra le sein. » [On assure qu']ils suivirent ce conseil, et que c'est à [ce traitement de] sa première enfance qu'il dut son humeur sanguinaire. En effet, il avouait lui-même que sa grande jouissance était de verser le sang et d'entreprendre des choses que nul n'avait osé tenter, et dont personne ne lui avait donné l'exemple.

Avant toute chose, ce récit pose un problème, quant à la question de son authenticité. De toutes les sources que nous avons consultées, aucune ne signale le mariage d'al-Fāri'a, la mère d'al-Ḥaġġāġ avec le « médecin des Arabes », al-Ḥārīt b. Kalada, dont la mort serait intervenue, selon toute vraisemblance sous le califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, et donc bien avant la naissance d'al-Ḥaġġāġ. Si l'on suit les narrations d'al-Balāḍurī, son premier mari n'est autre qu'al-Muġīra b. Šu'ba. Selon l'auteur de *Ansāb al-ašraf*, les conflits survenus entre al-Ḥaġġāġ et les fils d'al-Muġīra étaient en partie liés à l'héritage de sa demi-sœur Zaynab, que sa mère avait eue avec le gouverneur

¹⁰³⁸ *Murūġ*, §2052-2053.

d'al-Kūfa pour 'Alī b. Abī Ṭālib. Al-Balāḍurī lui aussi citait un autre récit concernant une fois la mère, une autre fois la grand-mère d'al-Ḥaḡḡāḡ où l'une ou l'autre était accusée d'avoir des mœurs légères. Et, déjà, nous avons montré que ce récit posait problème quant à son authenticité.

Notons déjà que le récit peut être découpé en trois parties : la première est informative, et concerne le divorce de la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ d'avec al-Ḥārīṭ b. Kalada. La deuxième, également informative, rapporte la naissance légendaire d'al-Ḥaḡḡāḡ. La troisième et dernière est un commentaire de l'auteur qui lie la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ aux conditions de sa naissance.

Quel est donc la fonction de cette anecdote, très probablement forgée ? Si l'on se fie aux nombreux *aḥbār* faisant intervenir les femmes dans le récit de vie d'al-Ḥaḡḡāḡ, tel qu'il est présenté dans *Murūḡ al-ḍahab*, nous pouvons dire que l'auteur est le premier à lier le destin de ce dernier à la femme. Ici, en l'occurrence, c'est sa mère qui est invoquée. Pourquoi l'auteur de l'anecdote – qu'il s'agisse d'un anonyme, source d'al-Mas'ūdī, ou d'al-Mas'ūdī lui-même – choisit-il de lui donner comme époux, non pas al-Muḡīra, comme l'attestent les autres sources, mais al-Ḥārīṭ b. Kalada ? Notons que les deux sont issus de la tribu de Ṭaqīf, et qu'à tous les deux certaines anecdotes attribuent des enfants naturels. Mais alors qu'al-Muḡīra était connu pour ses nombreux mariages et répudiations, qui auraient dépassé soixante-dix, selon un propos qui lui est attribué¹⁰³⁹, ou quatre-vingts selon Ibn Qutayba¹⁰⁴⁰, al-Ḥārīṭ, qui est connu pour être *ṭabīb al-'arab* – « le médecin des Arabes », aurait été stérile et aurait adopté certains des fils de Sumayya – la mère de Ziyād b. Abīh –, en particulier le compagnon du Prophète, Nufay', surnommé Abū Bakra¹⁰⁴¹.

C'est vraisemblablement pour cette raison que l'auteur le fait intervenir aussi bien dans la première que dans la deuxième parties du récit, c'est-à-dire, en tant que spécialiste du corps et de l'âme des gens. On sait, en effet, l'importance que les médecins anciens – aussi bien grecs et arabes – accordaient à la nourriture pour avoir un corps sain. La modération en toutes choses et en particulier en question de nourriture, étant, bien entendu, conseillée pour ne pas tomber malade. Dans la longue notice qu'Ibn Abī Uṣaybi'a consacre à al-Ḥārīṭ b. Kalada¹⁰⁴², il rapporte un long entretien qu'il aurait eu avec Chosroès. A la première question du roi de Perse sur ce qu'est la médecine, al-Ḥārīṭ répond que c'est *al-'azm*, c'est-à-dire se priver de nourriture, d'où a découlé, selon Ibn Manzūr, *al-ḥimya*¹⁰⁴³, la diète ou le régime alimentaire. Leur dialogue se poursuivra longuement sur ce thème. La glotonnerie supposée de la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ est le signe de son excès. D'autre part, le fait qu'elle dorme sans se nettoyer la bouche renvoie à son manque

¹⁰³⁹ Al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-nubalā'*, vol. 3, p. 31.

¹⁰⁴⁰ Ibn Qutayba, *Al-Ma'ārif*, édition Ṭarwat 'Ukāša, Dār Al-ma'ārif, Le Caire, 1981, p. 295.

¹⁰⁴¹ Ibn Qutayba, *Al-Ma'ārif*, p. 288.

¹⁰⁴² Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, édition Nizār Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1965, pp. 161-167.

¹⁰⁴³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, entrée 'A-Z-M. 2932-2933.

d'hygiène. Pour se défendre de l'accusation de son mari, elle répond de manière tautologique, qu'elle se curait les dents avec un cure-dents.

La deuxième partie est la plus spectaculaire, en raison des personnages qu'elle convoque et des symboles qu'elle renferme. D'abord, elle parle de la difformité d'al-Ḥaġġāġ à sa naissance, difformité qui, il faut bien le préciser, est un phénomène très rare dans les annales de la médecine : puisqu'il nous est dit qu'il est né l'anus obstrué. En conséquence de quoi il n'a pas voulu s'allaiter. Al-Ḥaġġāġ n'a donc pas voulu du lait de sa mère, ni d'aucune autre femme, ce qui aurait pu lui transmettre une part de l'humanité et de la tendresse, ou du moins de la clémence, qui lui feront défaut tout au long de sa vie. D'où l'intervention satanique, sous la figure du plus grand médecin des Arabes des débuts de l'islam, al-Ḥārīt b. Kalada, qui n'est autre que le premier mari de sa mère. Le médecin guérit non seulement les corps, mais aussi les âmes. Or il se trouve que celui qui se présente en tant que tel n'est autre que Satan, dont la duplicité est l'un des traits distinctifs. Le remède qu'il conseille aux parents du Ḥaġġāġ nourrisson, s'il est efficace et lui permet finalement de s'allaiter et, donc, de survivre physiquement, laissera une marque indélébile au niveau de son âme. Preuve en est les animaux qu'il leur demande d'égorger pour lui permettre de prendre le sein.

L'objectif de Satan, déguisé en médecin, comme nous le suggère le texte, n'est pas d'aider à la guérison du nouveau-né, mais de se venger de l'espèce humaine tout entière, et ce, en raison de la haine qu'il voue aux hommes, depuis la création d'Adam. Les auteurs arabes médiévaux ont largement élaboré sur cette haine mise en avant dans le Coran.

Lors Nous dîmes aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ». Ils le firent, à l'exception d'Iblīs. Il s'y refusa par orgueil : le premier des dénégateurs !...

Et Nous dîmes à Adam : « Habitez, ton épouse et toi, le Jardin. Mangez de ses fruits sans contrainte, de partout où vous voudrez. Mais de cet arbre n'approchez, sans quoi vous seriez tous deux des iniques entre tous ».

C'est juste sur quoi Satan les fit trébucher : il les fit donc sortir de là où ils étaient. Nous dîmes: « Descendez. L'un à l'autre vous serez ennemis. Vous trouverez sur la terre établissement pour un temps »¹⁰⁴⁴.

Selon le commentaire d'al-Ṭabarī¹⁰⁴⁵, pour tenter Adam et Eve – *aḍallahumā* – et les amener à manger le fruit de l'arbre interdit, il se fait aider du serpent, qui l'autorise – contrairement à tous les autres animaux auxquels il l'avait demandé –, à s'introduire dans son corps, *par sa bouche*, puis de parler à Adam et Eve, également par *la bouche* du serpent. Ce dernier qui était un animal à quatre

¹⁰⁴⁴ Coran, II, 34-36.

وَأَذِّنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ، وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.

¹⁰⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āy al-Qur'ān*, édition 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 1, pp. 534-579, Editions Haġar, Le Caire, 2001.

pattes, sera maudit par Dieu, Qui le privera de ses pattes. Adam et Eve, de leur côté, se retrouvent totalement nus et sont chassés du Paradis. On retrouvera cette interprétation également chez Ibn Sīrīn¹⁰⁴⁶, al-Damīrī¹⁰⁴⁷, mais surtout chez al-Ġāhiz¹⁰⁴⁸, qui cite entre autres un long poème du poète chrétien ‘Adī b. Zayd, où il évoque la Création, et la tentation d’Adam et d’Eve, leur chute et la métamorphose du serpent en reptile¹⁰⁴⁹. La naissance d’al-Ḥaġġāġ est-elle une image de la chute ? L’auteur n’évoque-t-il pas à deux reprises l’anus de celui-ci – *dubur* –, considéré aussi comme une *‘awra*, une partie intime ?

Egorger un animal est signe de joie pour célébrer la naissance, surtout s’il s’agit d’un enfant mâle. Mais l’animal qu’il leur est recommandé d’égorger trois fois successivement n’est autre que le bouc, noir de surplus. En y ajoutant le serpent, noir également, on se retrouve avec deux des symboles de la sorcellerie les plus usités. Or si le serpent est un ennemi pour l’homme¹⁰⁵⁰, pour la raison déjà évoquée, il l’est aussi pour sa trahison. Le serpent noir qui a été utilisé, nous dit l’anecdote, vient de muer – *sālih* : il vient donc de se dépouiller de son ancienne peau : tout comme « le fœtus se débarrasse de la poche des eaux »¹⁰⁵¹ de peau ? C’est à ce moment-là qu’il devient le plus dangereux¹⁰⁵². Et tout comme al-Ḥaġġāġ s’est privé de nourriture pendant trois jours, avant d’accepter de prendre le sein, le serpent peut jeuner longtemps¹⁰⁵³, puis devenir plus vorace qu’un lion¹⁰⁵⁴.

Quant au bouc, s’il partage avec le serpent son odeur repoussante¹⁰⁵⁵, il est aussi caractérisé dans la littérature médiévale par sa sexualité excessive¹⁰⁵⁶. Il est aussi désigné par sa grande jalousie¹⁰⁵⁷, qui est l’un des traits les plus répandus sur al-Ḥaġġāġ. Mais alors que « Dieu a favorisé le mouton, en faisant en sorte que ses parties génitales soient occultées de devant et de derrière, Il a rabaisé le bouc en le laissant à nu, de devant et de derrière »¹⁰⁵⁸. De même lorsque le diable peut prendre la forme humaine, sa transformation ne peut être totale, puisqu’il garde des pattes de bouc. Dans le chapitre qu’il consacre au bouc, al-Damīrī cite le hadīth suivant du Prophète :

¹⁰⁴⁶ Ibn Sīrīn, *Muntaḥab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām*, édition ‘Abd al-Amīr Muḥannā, Dar al-fikr al-Lubnānī, Beyrouth, 1990, p. 201.

¹⁰⁴⁷ Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, édition Ibrāhīm Ṣāliḥ, Dār al-bašā’ir, Damas, 2005, vol. 2, p. 185.

¹⁰⁴⁸ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, édition ‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥārun, éditions Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 2^e éd., 1965, vol. 4, p. 157. Voir aussi, *Ibid.* vol. 2, p. 322.

¹⁰⁴⁹ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 4, pp. 197-198.

¹⁰⁵⁰ Hadīth du Prophète, cité par al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. 1, pp. 545-546.

¹⁰⁵¹ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 4, p. 224.

¹⁰⁵² Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 4, p. 268.

¹⁰⁵³ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 1, p. 145

¹⁰⁵⁴ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 4, p. 153.

¹⁰⁵⁵ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 1, p. 229,

¹⁰⁵⁶ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 5, p. 471, p. 476 et p. 219.

¹⁰⁵⁷ Al-Damīrī, Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. 1, p. 547.

¹⁰⁵⁸ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vol. 5, p. 465.

وفيه، في ترجمة أبي صالح، كاتب الليث بن سعد، واسمه عبد الله بن صالح، عن عقبة بن عامر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ هو المحلل. ثم قال: لعن الله المحلل والمحلل له. [...] قيل: إنما لعنه النبي صلى الله عليه وسلم مع حصول التحليل، لأن التماس ذلك هتك للمروءة والملتمس ذلك هو المحلل له. وإعارة التيس للوطء لغرض الغير أيضاً رذيلة. ولذلك شبهه بالتيس المستعار، وإنما يكون كالتيس المستعار إذا سبق التماس من المطلق. والعرب تعير بإعارة التيس. قال الشاعر: وشر منيحة تيس معار¹⁰⁵⁹.

Dans ce livre [*al-Kāmil d'Ibn 'Adī*¹⁰⁶⁰] à la section d'Abū Ṣāliḥ, le secrétaire d'al-Layṭ b. Sa'd, qui se nomme 'Abdullāh b. Ṣāliḥ, il est [rapporté] que le Prophète, sur Lui la prière et la paix, a dit : « Ne voulez-vous pas que je vous parle du bouc emprunté ? C'est "l'abrogeant". »¹⁰⁶¹ Puis Il a ajouté : « Dieu maudisse l'abrogeant et l'abrogé. » [...] On dit que le Prophète sur Lui la prière et la paix, l'a maudit en dépit de la réalisation de l'abrogation, car la recherche de ce moyen est une violation de l'honneur. C'est pourquoi Il l'a comparé au bouc emprunté. Il est en effet comme le bouc emprunté s'il y a demande préalable de celui qui a répudié. Les Arabes insultent celui qui emprunte un bouc. Le poète a dit : Le pire des emprunts est un bouc emprunté.

Ce hadith parle de la situation de l'homme qui veut reprendre sa femme après l'avoir répudiée définitivement, c'est-à-dire après avoir divorcé d'elle trois fois ou après avoir prononcé la formule de répudiation avec le chiffre trois. Selon la loi islamique, s'il veut récupérer sa femme, qui lui est devenue interdite, celle-ci doit épouser un autre homme, divorcer de nouveau de ce dernier et retrouver son premier mari. Par ailleurs, il est stipulé que ce mariage doit être réellement consommé, ce qui implique nécessairement un acte charnel avec pénétration, sans qu'il y ait forcément éjaculation. L'homme qui intervient donc pour que la répudiation soit annulée et que le mariage redevienne de nouveau licite – *al-muḥallil* – est comparé par le Prophète à un bouc emprunté, en référence aux Bédouins qui empruntent un animal mâle pour couvrir les femelles de leur troupeau. Cela peut concerner d'autres animaux – cheval, taureau, chameau –, mais le bouc est évoqué comme un archétype, en raison de sa sexualité débordante, devenue proverbiale¹⁰⁶². Cette

¹⁰⁵⁹ Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. 1, pp. 545-546.

¹⁰⁶⁰ 'Abdullāh b. 'Adī al-Ġurġānī, *Al-Kāmil fī ḍu'afā' al-riġāl*, édition 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawġūd et 'Alī Muḥammad 'Awaḍ, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2010.

¹⁰⁶¹ Ce hadith est rapporté par Ibn Māġa, *Sunan*, édition Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, s. d., vol 1, pp.622-623.

¹⁰⁶² Voir al-Maydānī, *Maġma al-amṭāl*, vol. 1, t. 2, p. 355, p. 436, p. 438, et vol. 2, t.3, p. 348.

procédure maudite par le Prophète pour les hommes constitue, selon l’auteur, une tache même lorsqu’il s’agit vraiment du bouc. Il le confirme par un hémistiche qui en fait le pire des emprunts.

L’évocation de ce hadith du Prophète semble normale dans le cadre du chapitre dédié au bouc. Mais quelques paragraphes plus loin, al-Damīrī rapporte le *ḥabar* sur la naissance d’al-Ḥaġġāġ tel qu’il est cité par al-Mas‘ūdī¹⁰⁶³. Le bouc constitue-t-il le seul lien qui a amené al-Damīrī à le mentionner ? Ne serait-ce pas également en raison du divorce et du remariage d’al-Fāri‘a, d’autant que le diable est intervenu déguisé en al-Ḥārīt b. Kalada, dont il est dit qu’il était stérile ? Son intervention serait-elle celle d’un *muḥallil*, d’un bouc emprunté, afin de rendre licite la nouvelle union de la mère d’al-Ḥaġġāġ ? C’est ce que laisserait supposer une autre version de ce *ḥabar*, rapportée par Ibn ‘Abd Rabbih, où le premier mari n’est plus al-Ḥārīt, mais al-Muġīra b. Šu‘ba qui, rapporte le récit, a regretté amèrement de l’avoir répudiée et a proposé à Yusuf, le père d’al-Ḥaġġāġ de l’épouser¹⁰⁶⁴.

La troisième partie est un commentaire qui semble transparent : c’est à cause de sa naissance baignée de sang et de son sauvetage par Satan, sous la figure de l’ex-mari de sa mère, qu’al-Ḥaġġāġ est devenu le sanguinaire qu’il était. Le récit ne s’arrête pas à cette induction, apportée par le *fā’ al-sababiyya* en début de phrase. Mais c’est la phrase de clôture de l’anecdote qui montre la grande dextérité de composition de la part du narrateur, pour ne pas dire de l’auteur qui, craignant que son parti pris n’affaiblisse la teneur de son propos, le confirme par une déclaration d’al-Ḥaġġāġ en personne. Ce dernier va bien plus loin : non seulement il est sanguinaire, par nécessité ou parce qu’il y est acculé, mais il tire une grande jouissance en commettant ses forfaits qui sont inédits, puisqu’ils n’ont jamais été tentés avant lui. Le texte arabe nous dit que c’était un besoin irrépensible – *fa kāna al-Ḥaġġāġ la yašbiru ‘alā safk al-dimā’*. Sa difformité n’a donc pas disparu après la désobstruction de son anus : elle s’est poursuivie tout au long de sa vie par ses actions tyranniques. Il est étonnant que le narrateur fasse le parallèle entre l’anus obstrué et le refus du nourrisson de s’allaiter, comme si l’un impliquait mécaniquement l’autre. On pourrait dire par analogie que la bouche était également obstruée. Et que par conséquent, la désobstruction de l’un implique tout aussi mécaniquement celle de l’autre. On pourrait avancer que son refus de prendre le sein, et donc d’ouvrir sa bouche, peut être lu comme un refus de sa part d’endosser la glotonnerie supposée de sa mère. Mais on peut dire également qu’une fois le démon intervenu, comme pour compenser les trois jours où il est resté sans nourriture, l’insatiabilité d’al-Ḥaġġāġ pour le liquide essentiel qui lui a permis de rester en vie est devenue sans limites.

C’est cette même insatiabilité qui est reprochée à sa mère et qui est la cause de son divorce d’avec al-Ḥārīt b. Kalada. Et tout comme la bouche d’al-Ḥaġġāġ a failli lui être fatale, parce qu’elle

¹⁰⁶³ Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, vol. 1, p. 548.

¹⁰⁶⁴ Ibn ‘Abd Rabbih, *Al-‘Iqd al-farīd*, vol. 5, p. 275.

n'a pas voulu s'ouvrir et prendre le sein, donc le nourrir, c'est la bouche de sa mère qui lui a été fatale, à elle aussi, puisqu'elle a entraîné son divorce. Ainsi donc, pour reprendre l'image de l'anus, la boucle est bouclée et le narrateur nous ramène au début de son anecdote.

L'importance de cette anecdote vient du fait qu'elle est placée par al-Mas'ūdī en tête du chapitre qu'il consacre au gouverneur d'Iraq, comme pour en annoncer la couleur, rouge en l'occurrence du sang des dizaines de milliers de ses victimes. Rappelons-nous également ce qu'il disait, en reprenant les propos d'al-Ya'qūbī, dès le premier *ḥabar* sur 'Abd al-Malik : ses adjoints marchaient sur ses pas, mais al-Ḥağğāğ se distinguait par son désir irrésistible de verser le sang. Son cas est donc à part. Ce n'est pas seulement par volonté d'imiter son maître qu'il agissait de la sorte : son caractère sanguinaire lui est consubstantiel, puisqu'il l'a accompagné dès la naissance, ceci en y ajoutant l'intervention satanique qui expliquera, d'autre part, son irrégiosité, proche de l'athéisme. C'est donc à l'aune de cette naissance diabolique, où se conjoignent la difformité, le sang et le démon, que se décidera la lecture de l'ensemble des faits et propos du puissant gouverneur d'Iraq.

b. Al-Ḥağğāğ et la religion

Né sous la protection du démon, al-Ḥağğāğ se devait donc de remercier celui qui lui a permis de rester en vie. Et quel meilleur remerciement pouvait-il adresser à son sauveur que de se comporter avec mépris pour Dieu et ses représentants sur terre ! C'est la ligne que suivra al-Mas'ūdī dans son portrait d'al-Ḥağğāğ. Nous y rencontrons donc des anecdotes inédites à côté d'autres déjà présentes chez al-Balāḍurī.

Parmi ces dernières, certaines sont reprises telles quelles dans son livre, comme lorsqu'al-Ḥağğāğ affirme préférer le calife au Prophète¹⁰⁶⁵. Mais elles sont souvent plus élaborées. C'est le cas lorsqu'al-Ḥağğāğ décide de partir en pèlerinage et qu'il laisse son fils en charge des affaires de l'Iraq, il déclare aux Iraquiens : « Je lui ai conseillé de se comporter à votre égard contrairement au conseil du Prophète – sur Lui la prière et la paix – à l'égard des *Anṣār*¹⁰⁶⁶. Il recommandait de récompenser les bons parmi eux et de pardonner aux fautifs. Moi au contraire, je lui recommande de ne rien accepter des bons et de ne rien passer aux fautifs. »¹⁰⁶⁷ Cette phrase est subtilement reprise de manière proleptique, une fois, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'imprécation de 'Alī contre les Iraquiens, à cause de leurs trahisons successives. Elle est réutilisée, de nouveau, dans le propos d'al-Ġaḍbān b. al-Qaba'tarā, l'un des intimes d'al-Ḥağğāğ :

¹⁰⁶⁵ *Murūğ* § 2094.

¹⁰⁶⁶ Et non « aux *Anṣār* », comme le dit la traduction de Pellat.

¹⁰⁶⁷ *Murūğ* § 2092.

حدث المنقري، عن محمد بن حفص التيمي، عن الحسن بن عيسى الحنفي، قال: لما هلك بشر بن مروان، وولي الحجاج العراق، بلغ ذلك أهل العراق. فقام الغضبان بن القبعثري الشيباني بالمسجد الجامع بالكوفة خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا أهل العراق، يا أهل الكوفة، إن عبد الملك قد ولي عليكم من لا يقبل من محسنكم، ولا يتجاوز عن مسيئكم، الظلوم الغشوم، الحجاج. ألا وإن لكم من عبد الملك منزلة بما كان منكم من خذلان مصعب وقتله. فاعترضوا هذا الخبيث في الطريق، فاقتلوه. فإن ذلك لا يعد منكم خلعا. فإنه متى يعلوكم على متن منبركم وصدر سريركم وقاعة قصركم، ثم قتلتموه عد خلعا. فأطيعوني، وتغذوا به قبل أن يتعشى بكم. فقال له أهل الكوفة: جئنا يا غضبان، بل ننتظر سيرته. فإن رأينا منكرا غيرناه. قال: ستعلمون¹⁰⁶⁸.

Al-Minqarī rapporte la tradition suivante, d'après Muḥammad b. Ḥaḥṣ al-Taymī, d'après al-Ḥasan b. 'Īsā al-Ḥanafī : Al-Ḥaḡḡāḡ ayant été nommé gouverneur de l'Iraq, après la mort de Bišr b. Marwān, et cette nouvelle étant parvenue en Iraq, al-Ġaḍbān b. al-Qaba'tarā monta dans la chaire de la grande-mosquée d'al-Kūfa. Après avoir invoqué et béni Dieu, il prononça les paroles suivantes : Peuple de l'Iraq, et vous habitants d'al-Kūfa, 'Abd al-Malik vous donne comme gouverneur un homme qui n'acceptera pas de votre bienfaiteur ni ne pardonnera au fautif, le cruel et injuste al-Ḥaḡḡāḡ. Cependant vous êtes bien considérés par 'Abd al-Malik depuis que vous avez abandonné et tué Muṣ'ab. Allez attaquer ce scélérat sur sa route et tuez-le. Cet acte ne pourra être considéré comme une révolte [contre le calife]. Mais lorsqu'il vous dominera du haut de cette chaire, à la première place du conseil et au centre de votre château, vous ne pourrez le tuer sans être accusés de rébellion. Ecoutez mon conseil, déjeunez d'al-Ḥaḡḡāḡ, avant qu'il ne soupe de vous. Les habitants d'al-Kūfa lui répondirent : Ġaḍbān, tu es un homme timoré. Nous attendons de le voir à l'œuvre, et si sa conduite nous paraît blâmable, nous choisirons un autre [gouverneur]. – Vous le saurez bientôt, leur dit-il¹⁰⁶⁹.

Dans cette deuxième anecdote, la réputation d'al-Ḥaḡḡāḡ est déjà faite, alors qu'il n'a pas encore posé le pied en Iraq. Son seul fait d'armes attesté jusqu'alors étant sa victoire contre Ibn al-Zubayr, qu'il a crucifié, mais aussi les mauvais traitements, qu'il a fait subir aux compagnons du Prophète, en les marquant d'un sceau, comme des non-musulmans. Or ce deuxième incident, non évoqué par al-Mas'ūdī, est cité par al-Ṭabarī et par al-Balāḍurī. Ce dernier évoque partiellement l'anecdote d'Ibn al-Qaba'tarā, sans citer le propos du Prophète, mais il la situe à al-Baṣra, en prélude à la révolte d'Ibn al-Ġārūd. Quant à la célèbre maxime qu'Ibn al-Qaba'tarā a énoncée aux

¹⁰⁶⁸ *Murūḡ* § 2097.

¹⁰⁶⁹ Quelques modifications ont été apportées à la traduction de Pellat, en particulier en ce qui concerne le propos du Prophète, rendu par lui ainsi : « [Il] ne reconnaîtra pas vos services et ne vous pardonnera aucune faute. »

Iraqiens – « déjeunez d'al-Ḥaḡḡāḡ, avant qu'il ne soupe de vous » – elle lui est également attribuée par Al-Mas'ūdī dans le contexte d'une autre révolte, celle d'Ibn al-Aš'at. Là encore, ni al-Balāḡūrī ni al-Ṭabarī ne signalent sa présence dans cette révolte.

Quoi qu'il en soit, nous relevons les épithètes de forme intensive qui sont attribuées à al-Ḥaḡḡāḡ : il est *al-ḡalūm* « l'injuste », *al-ḡašūm* « le cruel ». Plus loin, il est décrit comme *ḡabīṭ* « scélérat ». En annonçant aux Iraqiens qu'ils sont bien vus par 'Abd al-Malik, Ibn al-Qaba'arā leur signifie par la même occasion qu'ils ont trahi Muṣ'ab et participé à sa mise mort. Que peut donc attendre un traître de la part de celui qu'il a servi, sinon qu'il se retourne contre lui ? On peut supposer que c'est surtout la phrase très courte qui clôt le récit qui a le plus de poids pour le lecteur : énoncée comme une prédiction ou, à tout le moins, comme une mise en garde, le lecteur sait qu'elle s'est réalisée. Ceci étant, c'est la reprise inversée du propos du Prophète qui doit avoir le plus de poids, bien que, comme nous l'avons dit, al-Mas'ūdī ne signale pas ce qu'al-Ḥaḡḡāḡ a fait subir aux habitants de Médine, les *Anṣār*, dont le Prophète recommandait qu'on prenne le plus grand soin d'eux. Et ce d'autant qu'al-Ḥaḡḡāḡ devait retourner en pèlerinage au Ḥiḡāz, donc à la Mekke et à Médine, la ville des Auxiliaires du Prophète.

Une deuxième anecdote, inédite chez al-Balāḡūrī, nous donne à lire des propos blasphématoires d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il y attaque 'Abdullāh b. Mas'ūd et le prophète Salomon. Mais plus que tout, il y place le statut du calife au même niveau que celui de Dieu.

حدثنا المنقري، عن مسلم بن إبراهيم أبي عمرو الفراهيدي، عن الصلت بن دينار، قال: سمعت الحجاج يقول: قال الله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ». فهذه لله، وفيها مثنوية. ثم قال: «وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا». وهذه لعبد الله، وخليفة الله، ونجيب الله، عبد الملك. أما والله، لو أمر الناس أن يدخلوا في هذا الشعب، فدخلوا في غيره، لكانت دماؤهم لي حلالاً. عذيري من أهل هذه الحمراء، يلقي أحدهم الحجر إلى الأرض، ويقول: إلى أين يبلغها يكون فرج الله. لأجعلنهم كالرسم الدائر وكالأمس الغابر. وعذيري من عبد هذيل، يقرأ القرآن كأنه رجز الأعراب. أما والله، لو أدركته لضربت عنقه، يعني عبد الله بن مسعود. عذيري من سليمان بن داود، يقول لربه: « رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَجْدٍ مِنْ بَعْدِي ». كان ما علمت عبدا حسودا بخيلا¹⁰⁷⁰.

Al-Minqarī rapporte d'après Muslim b. Ibrāhīm b. 'Amr al-Farāhīdī, qui la tenait d'al-Ṣalt b. Dīnār, la tradition suivante : J'ai entendu al-Ḥaḡḡāḡ prononcer les paroles suivantes : Dieu a dit : « Craignez Dieu autant que vous pourrez ? » Ce précepte concerne Dieu et renferme une restriction. Mais Il a dit ensuite : « Ecoutez et obéissez », [précepte qui doit être observé] à l'égard du serviteur, du vicaire, de l'élu de Dieu, 'Abd al-Malik. En conséquence, s'il ordonne à ses sujets de suivre ce sentier et

¹⁰⁷⁰ *Murūḡ* § 2088.

qu'ils s'engagent dans un autre, il m'est licite de verser leur sang. Qui osera défendre devant moi ces [barbares] rouges ? Lorsque l'un d'eux lance une pierre par terre et dit : « Là où elle s'arrêtera sera la délivrance de Dieu. » Je les ferai disparaître comme la trace effacée, ou le jour qui n'est plus. Qui défendra devant moi cet esclave de Ḥudayl qui récitait le Coran comme si c'était du *rağaz* des Bédouins. Par Dieu, s'il vivait encore, je lui trancherais la tête [il voulait parler de 'Abdullāh b. Mas'ūd]. Qui défendra devant moi Salomon, fils de David, disant à son Seigneur : « Seigneur, pardonne-moi. Donne-moi un royaume inconcevable pour personne après moi. » Salomon était, selon moi, un homme envieux et avare.

Al-Ḥağğāğ apparaît à la frontière de l'incroyance, s'il ne l'a pas déjà franchie, puisque l'objet de son mépris cette fois-ci n'est autre que le texte sacré des musulmans, et ce, dans trois directions. Nous l'avons déjà vu s'en prendre violemment au compagnon du Prophète, 'Abdullāh b. Mas'ūd, dont la lecture était différente du Coran canonique dit de 'Uṭmān b. 'Affān. Personne, selon al-Ḥağğāğ, ne lui trouvera d'excuses, ni de conditions atténuantes. Ce qu'il récitait n'était rien d'autre que du *rağaz* des Bédouins. Sa deuxième cible est le prophète Salomon qu'il insulte de manière transparente, en le traitant d'envieux et d'avare. Lui, non plus personne ne saurait lui trouver d'excuses, selon le gouverneur. Mais c'est surtout l'utilisation qu'il fait du verset du Coran, au début de son propos, qui est la plus problématique. Elle nécessite qu'on s'y arrête un instant. Al-Ḥağğāğ découpe un seul et même verset du Coran que voici :

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَنْطَعْتُمْ، وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ...

Prémunissez-vous envers Dieu autant que vous le pouvez, écoutez, obéissez, faites dépense, cela sera pour vous-même un bien...¹⁰⁷¹

Les deux premières recommandations divines – tout comme la troisième – sont présentées, non seulement dans un même verset, mais dans une même phrase. Elles sont liées par la coordination *wa*. Al-Ḥağğāğ, cherchant à justifier son autorité sans limite, et le fait que ses administrés doivent lui obéir aveuglément, procède à un découpage fautif, pour ne pas dire délictueux, qui lui permet d'opposer la première à la seconde.

C'est en insérant le terme *matnawiyya* que sa procédure se retourne contre lui. Ce mot, dont la racine est *T-N-Y*, renvoie à plusieurs significations, qui toutes s'inscrivent dans la dualité. D'où l'on peut déduire l'existence de deux options, de l'exception ou de la possibilité de rachat¹⁰⁷². Selon al-

¹⁰⁷¹ Nous avons préféré ici la traduction de Jacques Berque, qui maintient la continuité de la recommandation divine, en inscrivant les deux propositions dans la même phrase et en les liant par des coordinations, à celle de Denise Masson qui lit : « Craignez Dieu autant que vous le pourrez ! Ecoutez ! Obéissez ! Faites l'aumône ! Ce sera un bien pour vous... » (pp. 669-700). Pour J. Berque, voir p. 618.

¹⁰⁷² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, entrée *T-N-Y*, vol. 1, pp. 511-517.

Ḥaḡḡāḡ, la première recommandation – qui concerne Dieu : « *fa-hāḏihi li-Llāh* », comporte une exception plutôt qu’une restriction, comme le lit la traduction de Pellat, alors que la seconde, qui concerne le calife, ne souffre, elle, aucune exception. Voici comment l’explique al-Ṭabarī dans son *Tafsīr*.

قَوْلُهُ: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ.» يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: وَاجِدُوا اللَّهَ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، وَخَافُوا عِقَابَهُ، وَتَجَنَّبُوا عَذَابَهُ، بِأَدَاءِ فَرَائِضِهِ، وَاجْتِنَابِ مَعَاصِيهِ، وَالْعَمَلِ بِمَا يُقَرِّبُ إِلَيْهِ، مَا أَطَقْتُمْ وَبَلَّغْتُمْ وَسَعَيْتُمْ.¹⁰⁷³

Son dire : « Prémunissez-vous envers Dieu autant que vous le pouvez ». Dieu glorifié soit-Il dit : Prémunissez-vous envers Dieu, ô croyants, craignez Son châtement, évitez Sa punition, en accomplissant les prescriptions qui Lui sont dues et en vous évitant de pécher envers Lui, et en agissant de la manière qui vous approchera de Lui, autant que vous le pourrez et selon vos capacités.

L’introduction de *mā* « autant que », qui introduit justement le principe d’exception, c’est-à-dire l’existence d’une autre possibilité a été expliquée par d’autres commentateurs, cités par al-Ṭabarī, même s’il ne semble pas partager leur point de vue¹⁰⁷⁴, par le fait que ce début de verset est un *nāsiḥ*, c’est-à-dire qu’il annule et remplace celui, plus restrictif de la sourate III – *Āl ‘Imrān* :

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ¹⁰⁷⁵

Prémunissez-vous envers Dieu de Son prémunir véritable

La raison de ce *nāsiḥ* serait la suivante, selon ce point de vue :

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا.» هذه رخصة من الله، والله رحيم بعباده. وكان الله، جل ثناؤه، أنزل قبل ذلك: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ.» وحق تقاته أن يطاع فلا يعصى. ثم خفف الله، تعالى ذكره، عن عباده، فأنزل الرخصة بعد ذلك، فقال: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا»، فيما استطعت يا ابن آدم، عليها بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فيما استطعتم¹⁰⁷⁶.

Bišr nous a entretenu, en disant : D’après Yazīd, d’après Sa’īd, d’après Qatāda, le propos de Dieu « Prémunissez-vous envers Dieu autant que vous le pouvez », est une licence de Dieu, Qui est clément envers Ses créatures. Or, Dieu, que Son évocation soit sanctifiée, avait déjà fait descendre : « Prémunissez-vous envers Dieu de Son prémunir véritable ». Son prémunir véritable est qu’on Lui soit soumis, et non qu’on Lui désobéisse. Puis Dieu – que Son évocation soit la plus haute – a allégé [la prescription] à Ses

¹⁰⁷³ Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, vol. 23, p. 19.

¹⁰⁷⁴ Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, vol. 23p. 20.

¹⁰⁷⁵ Coran, III, 102.

¹⁰⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, vol. 23, p.19.

créatures et à fait descendre la licence par la suite, en disant : « Prémunissez-vous envers Dieu autant que vous le pouvez, écoutez, obéissez ». C'est-à-dire, autant qu'il t'est possible, ô fils d'Adam.

En occultant le Prophète comme étant la personne à qui sont dues l'écoute et l'obéissance¹⁰⁷⁷, al-Ḥağğāğ lit donc ce verset, selon sa propre convenance, dans le sens qui affirme son autorité. D'une part, son découpage introduit deux sujets quant à la prescription : le premier est Dieu qui comme nous venons de le voir, dans Sa grande clémence envers Ses adorateurs, ne veut pas Se montrer trop sévère et allège la contrainte ; le second étant le calife, présenté comme « le serviteur de Dieu, le calife de Dieu, l' élu de Dieu », mais dont la prescription qui lui serait due, selon al-Ḥağğāğ, est impérieuse et ne souffre nulle exception. En ce sens Dieu paraît plus préoccupé par le sort de Ses adorateurs, en tenant compte de leurs faiblesses, que ne l'est le calife et bien entendu son représentant tyrannique.

Il apparaît clairement qu'al-Mas'ūdī instaure de manière plus nette encore qu'al-Balādurī la question qui sera reprise indéfiniment par les auteurs ultérieurs de la mécréance d'al-Ḥağğāğ¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁷ Al-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān*, vol. 23, p. 20. Voir aussi p. 19 et p. 13.

¹⁰⁷⁸ Dès lors, les commentateurs peuvent se poser la question quant à l'appartenance ou non d'al-Ḥağğāğ à la communauté des croyants. C'est d'ailleurs ce que fait justement al-Qurṭubī dans le commentaire de ce même verset. Après avoir repris une bonne partie des propos d'al-Ṭabarī, voilà ce qu'il dit :

قلت: وقد تغلغل في هذه الآية الحجاج، حين تلاها، وقصرها على عبد الملك بن مروان، فقال: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا»، هي لعبد الملك بن مروان، أمين الله وخليفته، ليس فيها مثوية. والله، لو أمرت رجلاً أن يخرج من باب المسجد، فخرج من غيره، لحل لي دمه. وكذب في تأويلها. بل هي للنبي صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم لأولي الأمر من بعده. دليله «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

Je dis : Al-Ḥağğāğ est parti loin dans l'erreur au sujet de ce verset, en le récitant et en le restreignant à 'Abd al-Malik, et ce, en disant : « "Prémunissez-vous envers Dieu autant que vous le pouvez", concerne 'Abd al-Malik, le confident et le vicaire de Dieu, sans la moindre exception. Par Dieu si j'ordonnais à un homme de sortir par la porte de la mosquée, et qu'il sortait par une autre issue, alors il m'est licite de répandre son sang. Il a menti dans son commentaire. » Le verset concerne en premier lieu le Prophète, sur Lui la prière et la paix, puis aux responsables [de la communauté]. Preuve en est : « Vous qui croyez, obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé de Dieu et aux responsables d'entre vous. »

Notons que la condition pour al-Qurṭubī n'est plus que les gens suivent un sentier plutôt qu'un autre, mais simplement qu'ils sortent d'une porte de la *mosquée* autre que celle que leur aura indiquée al-Ḥağğāğ. De plus, l'ordre ici ne vient plus du calife, mais d'al-Ḥağğāğ lui-même. Le fourvoiement de ce dernier dans l'erreur est d'autant plus puissant que la différence avec les autres concernerait, non plus un autre sentier – ce qui pourrait être interprété comme une volonté de sédition –, mais le simple fait d'avoir pris une autre porte de la mosquée, signe que la personne concernée qui serait châtiée n'a en rien contrevenu au précepte divin.

Dans la nécrologie qu'il lui consacre, dans *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Ibn Kaṭīr, commentant une série de récits, où se trouvent entre autres, son attaque d'Ibn Mas'ūd, son interprétation orientée du verset coranique, puis son insulte du Prophète Salomon, déclare à propos de cette insulte :

وهذه جراءة عظيمة تقضي به إلى الكفر، قبحه الله وأخزاه وأبعده وأقصاه .

C'est là une défiance abominable qui le conduit directement à la mécréance. Que Dieu le vilipende, le confonde, l'éloigne et le rejette.

Pour al-Qurṭubī, *al-Gāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, édition 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 21, pp. 23-24, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2006.

Le dernier verset cité par al-Qurṭubī est Coran IV, 59.

Pour Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol 12, p. 534.

Les exemples proposés dans l'anecdote sont d'autant plus parlant que c'est al-Ḥaḡḡāḡ lui-même qui les énonce. Notons que, de toutes les sources que nous avons consultées, seul al-Mas'ūdī présente ces exemples dans un seul et même récit, alors qu'ailleurs l'attaque de Salomon est citée indépendamment des autres. C'est le cas par exemple chez Ibn Kaṭīr.

Pour finir, voici un dernier exemple où l'on voit de manière éclatante l'art de la composition d'al-Mas'ūdī ou de son narrateur anonyme :

وذكر أنه ركب يوماً يريد الجمعة، فسمع ضجة، فقال: ما هذا؟ فقيل له: المحبسون يبضجون ويشكون ما هم فيه من البلاء. فالتفت ناحيتهم، وقال: اِحْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون. فيقال: إنه مات في تلك الجمعة، ولم يركب بعد تلك الركبة¹⁰⁷⁹.

On raconte qu'allant, un jour, en grand cortège à la [prière du] vendredi, il entendit du tumulte et en demanda la cause. On lui répondit que c'étaient les prisonniers qui criaient et se lamentaient sur leurs souffrances. Il se tourna de leur côté en disant : « Demeurez-y et ne me parlez point »¹⁰⁸⁰. On ajoute qu'il mourut cette même semaine et que ce fut sa dernière sortie à cheval.

Le récit s'organise selon deux niveaux, avec al-Ḥaḡḡāḡ au-dessus de tous : il chevauche une monture pour accomplir la prière du vendredi. En dessous de lui, il y a son cortège, mais surtout les hommes et les femmes qui sont enfermés dans sa célèbre prison d'al-Dīmās, dont le nom évoque bien entendu les ténèbres, et dont nous avons déjà signalé le traitement inhumain qu'ils y subissaient. Ils se lamentent en raison de leurs épreuves. Ayant été mis au courant de la cause du bruit qu'il a entendu, il lance aux prisonniers le propos que Dieu lance aux mécréants qui se trouvent dans la Géhenne. C'est ce que nous disent les versets précédents de la sourate. Ils supplient Dieu : « Seigneur, disent-ils, c'est que notre malheur en nous l'emportait : bien que nous fussions gens à nous égarer. Seigneur fais-nous en sortir ! Si nous récidivions, iniques nous serions. »¹⁰⁸¹ La réplique attribuée à al-Ḥaḡḡāḡ, le présente comme s'appropriant la parole de Dieu, il *est* Dieu, face aux prisonniers qui souffrent comme les mécréants souffrent dans la Géhenne.

Une telle imposture ne pouvait rester impunie. Dieu, le véritable détenteur du pouvoir de vie et de mort sur les humains fera périr al-Ḥaḡḡāḡ cette même semaine. Le texte dit aussi ce même vendredi, que l'on peut lire aussi par le jour même. Al-Ḥaḡḡāḡ, nous dit l'anecdote ne monta plus à cheval. Il aura donc quitté ces hauteurs où il s'est installé au début.

c. Al-Ḥaḡḡāḡ et Umm al-Banīn

¹⁰⁷⁹ Murūḡ § 2137.

¹⁰⁸⁰ Coran, XXIII, 108.

¹⁰⁸¹ Coran XXIII, 106-107.

On a vu que la naissance d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui s'inscrivait sous le signe du diable, faisait intervenir le personnage de sa mère, al-Fāri'a, avec l'objectif de l'humilier. Selon *Murūḡ al-dāhab*, de nombreux récits évoquent des femmes comme protagonistes puissantes face à lui¹⁰⁸². Mais le récit d'al-Ḥaḡḡāḡ avec Umm al-Banīn¹⁰⁸³, cousine et femme du calife al-Walīd, est sans conteste l'un des plus forts, non seulement en raison de sa haute tenue littéraire, mais aussi parce qu'il est l'un des plus évocateurs, pour son agencement et pour toute la symbolique qu'il renferme, et pour la volonté manifeste de satiriser le puissant gouverneur, en soulignant sa lâcheté :

ووفد الحجاج بن يوسف على الوليد، فوجده في بعض نُزُره، فاستقبله. فلما رآه ترجل له، وقبل يده، وجعل يمشي، وعليه درع وكنانة وقوس عربية. فقال له الوليد: اركب يا أبا محمد. فقال: دعني يا أمير المؤمنين أستكثر من الجهاد، فإن ابن الزبير وابن الأشعث شغلاني عنه. فعزم عليه الوليد حتى ركب. ودخل الوليد داره، ففضل في غلالة. ثم أذن للحجاج، فدخل عليه في حاله تلك، وأطال الجلوس عنده.

فبينما هو يحادثه، إذ جاءت جارية، فسارت الوليد، ومشت. ثم عادت، فسارته، ثم انصرفت. فقال الوليد للحجاج: أتدري ما قالت هذه يا أبا محمد؟ قال: لا والله. قال: بعثتها إلي ابنة عمي، أم البنين بنت عبد العزيز، تقول: ما مجالستك لهذا الأعرابي المتسلح في السلاح، وأنت في غلالة؟ فأرسلت إليها أنه الحجاج. فراعها ذلك، وقالت: والله، ما أحب أن يخلو بك، وقد قتل الخلق. فقال الحجاج: يا أمير المؤمنين، دع عنك مفاكهة النساء بزخرف القول. فإنما المرأة ربحانة، وليست بقهرمانة. فلا تطلعهن على سررك، ولا مكايذة عدوك. ولا تطمعهن في غير أنفسهن، ولا تشغلن بأكثر من زينتهن. وإياك ومشاورتهن في الأمور، فإن رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وهن. وأكفف عليهن من أبصارهن بحجبك، ولا تملك الواحدة منهن من الأمور ما يجاوز نفسها، ولا تطمعها أن تشفع عندك لغيرها، ولا تطل الجلوس معهن، والخلوة بهن، فإن ذلك أوفر لعقلك، وأبين لفضلك. ثم نهض الحجاج، فخرج.

ودخل الوليد إلى أم البنين، فأخبرها بمقالة الحجاج. فقالت: يا أمير المؤمنين، أحب أن تأمره غدا بالتسليم علي. فقال: أفعل. فلما غدا الحجاج على الوليد، قال له: يا أبا محمد، سر إلى أم البنين، فسلم عليها. فقال: أعفني من ذلك، يا أمير المؤمنين. فقال: لا بد منه. فمضى الحجاج إليها. فحجبتة طويلاً، ثم أذنت له، فأقرته قائماً، ولم تأذن له في الجلوس. ثم قالت: إيه يا حجاج، أنت الممتن على أمير المؤمنين بقتل

¹⁰⁸² Asmā' bint Abī Bakr (§ 2029), Laylā al-Aḥyaliyya (*Murūḡ*, § 2082), Ġazāla (§ 2079-2080), Umm Kulṭūm (§ 2139 et § 2141), une séance où al-Ḥaḡḡāḡ dialogue avec al-Ġaḍbān b. al-Qaba'arā des qualités et des défauts des femmes (§ 2098, § 2101) ; une autre séance également sur les qualités et les défauts des femmes, avec Ibn al-Qirriyya (§ 2149).

¹⁰⁸³ Nous n'avons pu nous assurer s'il s'agit d'un surnom qui lui a été attribué ou de son véritable prénom. Sa notice, dans *Tārīḥ Madīnat Dimašq* d'Ibn 'Asākir (vol. 70, pp. 204-207), la désigne uniquement sous ce nom, tout comme les récits rapportés par al-Aṣfahānī (*al-Aḡānī*, vol. 6, pp. 153-161) sur son histoire d'amour avec le poète Waḡḡāḡ al-Yaman et la mise à mort de ce dernier par le calife al-Walīd. Voir également *Aḥbār al-nisā'* d'Ibn al-Ġawzī (édition Iḥāb Karīm, pp. 137-138) qui rapporte cette histoire et la désigne lui aussi par ce nom.

ابن الزبير وابن الأشعث. أما والله، لولا أن الله علم أنك جعلك أهون خلقه، ما ابتلاك برمي الكعبة، ولا بقتل ابن ذات النطاقين، وأول مولود ولد في الإسلام. وأما ابن الأشعث، فقد والله والى عليك الهزائم، حتى لذت بأمر المؤمنين عبد الملك. فأغاثك بأهل الشام، وأنت في أضيق من القرن، فأظلتك رماحهم، وأنجأك كفاحهم. وطالما نفض نساء أمير المؤمنين المسك من غدائره، وبيعه في الأسواق، في أرزاق البعوث إليك. ولولا ذلك، لكنت أذل من التقد. وأما ما أشرت به على أمير المؤمنين، من ترك لذاته والامتناع من بلوغ أوطاره من نسائه، فإن كنّ يفرجن عن مثل ما انفرجت به عنك أمك فما أحقّه بالأخذ عنك، والقبول منك. وإن كن يفرجن عن مثل أمير المؤمنين، فإنه غير قابل منك ولا مصبغ إلى نصيحتك. قاتل اللّٰه الشاعر، وقد نظر إليك، وسنان غزالة الحرورية بين كتفيك، حيث يقول:

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ فَرَعَاءُ تَفْرَعُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ
هَلَّا بَرَزْتَ إِلَى غَزَالَةٍ فِي الْوَعَى بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِي جَنَاحِي طَائِرِ
ثم قالت لجواربها: أخرجنه عني.

فدخل إلى الوليد في فوره. فقال له: يا أبا محمد، ما كنت فيه؟ فقال: واللّٰه يا أمير المؤمنين، ما سكتت حتى كان بطن الأرض أحب إلي من ظهرها. فضحك الوليد حتى فحص برجله. ثم قال: يا أبا محمد، إنها بنت عبد العزيز. ولأم البنين هذه أخبار كثيرة في الجود وغيره. وقد أتينا على ذكرها في غير هذا الكتاب¹⁰⁸⁴.

Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf se rendant auprès d'al-Walīd, le trouva dans un de ses châteaux de plaisance. Comme le prince venait à sa rencontre, al-Ḥaḡḡāḡ mit pied à terre ; lui baisa la main, puis marcha près de lui. Il était couvert d'une cotte de mailles, armé du carquois et de l'arc des Arabes. Al-Walīd lui dit : Abū Muḥammad, remonte à cheval. – commandeur des croyants, répondit-il, permets-moi de poursuivre la lutte contre les infidèles, Car Ibn al-Zubayr et Ibn al-Aš'at̄ m'en ont tenu éloigné [trop longtemps]. Mais, al-Walīd l'en ayant adjuré, il se remit en selle. Cependant, al-Walīd rentra au château. Ayant revêtu une simple tunique [sans aucune arme], il ordonna de laisser entrer al-Ḥaḡḡāḡ, qui se présenta devant lui dans son costume militaire. L'entretien dura longtemps.

Tandis qu'ils causaient, survint une esclave qui dit quelques mots à l'oreille d'al-Walīd et s'éloigna ; puis elle revint, lui dit encore quelques paroles tout bas et partit. – Abū Muḥammad, dit al-Walīd à al-Ḥaḡḡāḡ, sais-tu de quoi il s'agit ? – Non, assurément, répondit celui-ci. – Cette esclave, reprit-il, est venue me dire de la part de ma cousine Umm al-Banīn, bint 'Abd al-'Azīz : Pourquoi cette conférence avec un Bédouin armé de pied en cap, tandis que tu es simplement vêtu d'une tunique ? Je lui ai fait savoir que

¹⁰⁸⁴ Murūḡ, § 2117-2119.

c'était al-Ḥağğāğ, ce qui l'a épouvantée, et elle m'a répondu : Par Dieu, je n'aime pas à te voir seul avec cet homme qui a versé tant de sang. – commandeur des croyants, dit alors al-Ḥağğāğ, laisse-là ces plaisanteries de femmes et ces vains propos. La femme est une plante odoriférante, et non pas une régente. Ne les mets jamais dans la confiance de tes secrets, ni de tes plans militaires ; laisse-les ne rien ambitionner hors d'elles-mêmes, et ne songer qu'à leur toilette. Garde-toi de les consulter : leurs avis entraînent à la pusillanimité, leurs prières à la faiblesse. Abstiens-toi de les immiscer dans ce que tu désires cacher ; ne laisse à aucune d'elles la moindre autorité dans les choses qui les dépassent ; ne souffre pas qu'elles sollicitent auprès de toi pour d'autres que pour elles-mêmes. Reste peu de temps avec elles et abrège les moments que tu leur accordes en particulier. Tu auras ainsi l'esprit plus libre et ta valeur se manifestera mieux. Cela dit, il se leva et sortit.

Al-Walīd se rendit ensuite chez Umm al-Banīn et lui répéta le discours d'al-Ḥağğāğ. – commandeur des croyants, lui dit-elle, je désire que tu lui ordonnes demain de venir me saluer. – Soit, répondit le prince. Le lendemain, lorsqu'al-Ḥağğāğ se présenta chez lui, il lui dit : Abū Muḥammad, va saluer Umm al-Banīn. – commandeur des croyants, dispense-m'en, répondit al-Ḥağğāğ. Mais sur l'ordre formel d'al-Walīd, il se rendit chez la princesse. Elle lui fit faire longtemps antichambre et, lorsqu'elle le reçut, elle le laissa debout sans lui permettre de s'asseoir. – Eh quoi, lui dit-elle, c'est toi qui rappelles au commandeur des croyants le meurtre d'Ibn al-Zubayr et d'Ibn al-Aš'aṭ ! En vérité, si Dieu ne te considérait pas comme la plus infâme de Ses créatures, Il ne t'aurait point infligé l'attaque de la Ka'ba, ni le meurtre du fils de Dāt al-Niṭāqayn, du premier né de l'Islam. Quant à Ibn al-Aš'aṭ, il t'a vaincu sans interruption, jusqu'au jour où tu as appelé à ton secours le commandeur des croyants 'Abd al-Malik. Quand ce dernier envoya l'armée de Syrie à ta rescousse, tu étais dans une impasse ; les lances de ses guerriers t'ont protégé, [leur ardeur] au combat t'a sauvé la vie. Pendant longtemps, les femmes du commandeur des croyants ont dû détacher de leurs coiffures les bijoux qui les ornaient et les faire vendre au marché pour nourrir les troupes envoyées en renfort. Si ces secours t'avaient manqué, tu ne vaudrais pas le prix d'un mauvais mouton. Quant au conseil que tu donnes au commandeur des croyants de renoncer à ses plaisirs et aux satisfactions qu'il trouve au milieu de ses femmes, assurément, si elles devaient mettre au monde des individus semblables à celui que ta mère a enfanté, il aurait bien raison de suivre ton avis et d'écouter tes [leçons] ; mais s'il s'agit

de donner le jour à un homme tel que le commandeur des croyants, certes il ne prendra ni ne suivra tes avis. Dieu bénisse le poète qui a dit, lorsque tu avais entre les épaules la lance de Ġazāla al-Ḥarūriyya :

Contre moi, c'est un lion ; mais dans les combats, c'est une autruche

Timide, que le gazouillement d'un passereau épouvante.

Pourquoi n'as-tu pas marché contre Ġazāla, au fort de la mêlée ?

Mais non, ton cœur se loge entre deux ailes d'un oiseau.

Qu'on chasse cet homme de chez moi ! dit-elle à ses esclaves.

Al-Ḥaġġāġ retourna aussitôt chez al-Walīd, qui lui demanda : Abū Muḥammad, comment t'en es-tu tiré ? – En vérité, commandeur des croyants, répondit al-Ḥaġġāġ, bien avant la fin de son discours, j'eusse préféré être au fond de la terre plutôt qu'à sa surface ! A cette réponse, al-Walīd se mit à rire et à trépigner [de joie], puis il ajouta : Abū Muḥammad, elle est bien la fille de 'Abd al-'Azīz. On raconte sur cette princesse, et notamment sur sa générosité, plusieurs anecdotes que nous avons citées dans un autre ouvrage.

Dans ce récit à la composition ternaire, la femme occupe la partie centrale, avec l'entrevue d'al-Ḥaġġāġ et Umm al-Banīn. La première partie, qui apparaît un prologue-contrepoint, la fait intervenir indirectement par la présence de l'esclave qui joue le rôle d'intermédiaire entre le calife et sa femme, déjà nommée, mais aussi à travers le vêtement porté par le calife : *al-ġilāla*, qui est la tunique portée par les soldats sous leur armure, mais désigne également un vêtement d'intérieur féminin¹⁰⁸⁵. Et c'est sur l'opposition homme-femme que va se construire l'ensemble de ce récit satirique, avec une inversion des rôles qui intervient dans la deuxième partie.

Pour bien mettre en évidence cette opposition, arrêtons-nous sur les trois protagonistes, avant d'analyser l'échange par calife interposé qui aboutit à la satire. Le premier étant al-Walīd : il est présenté comme un personnage insouciant. Il est en villégiature. Rien ne nous est dit sur sa tenue initiale. Par contre, lorsqu'il rentre chez lui et reçoit al-Ḥaġġāġ, il est vêtu de manière décontractée. Sa tenue dont la transparence peut renvoyer à un homme désarmé, contrairement à son interlocuteur, mais aussi à quelqu'un qui n'a rien à cacher. Il est presque nu. D'où sa vulnérabilité et sa possible agression par un homme armé jusqu'aux dents. Le calife peut-il être considéré comme un personnage principal ? En quoi son rôle dans le récit diffère-t-il de celui de l'esclave messagère ? Ne fait-il pas lui aussi la même chose en rapportant à al-Ḥaġġāġ, toujours en riant, les propos de sa femme puis, plus tard, à celle-ci les conseils qu'al-Ḥaġġāġ lui a prodigués sur le comportement qu'il devait avoir envers les femmes ? Dans la dernière partie, nous le retrouvons de nouveau en

¹⁰⁸⁵ Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, entrée *S-B-Ġ*, vol. 3, 1913-1914.

train de rire, d'un rire irrépressible, qui le fait tomber à la renverse. C'est un personnage enfantin, dont l'attitude tranche avec la retenue due à son rang de calife – mais surtout avec celle d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, nous dit al-Mas'ūdī, ne riait jamais, sauf lors de sa rencontre avec Laylā al-Aḥyaliyya¹⁰⁸⁶.

Al-Ḥaḡḡāḡ, par contre, est décrit comme quelqu'un de rude, aussi bien par son apparence externe que par ses propos, qui sont censés être des conseils profonds adressés à son maître. Nous y reviendrons. En visite auprès d'al-Walīd, il vient habillé dans sa tenue militaire. Il marque sa déférence au calife en descendant de sa monture, qu'il finit par chevaucher de nouveau, après l'invitation insistante de ce dernier. Mais déjà quelque chose paraît affecté dans son personnage. Le fait qu'il soit descendu est présenté au début comme une marque de respect pour al-Walīd. Avec sa réponse, une autre raison nous est présentée. Il veut reprendre le *ḡihād*. Sa phrase semble saugrenue, étant donné le lieu où la scène devait se dérouler : puisque al-Walīd nous est introduit en train de se promener.

De quel *ḡihād* s'agit-il ? On se trouve en toute logique après 86 de l'hégire, année de l'accession d'al-Walīd au trône umayyade, donc la dernière des révoltes internes est terminée depuis longtemps. Lui-même dit qu'Ibn al-Zubayr et Ibn al-Aš'aṭ l'ont empêché d'entreprendre la guerre contre les infidèles. S'il considère que les *fitan* ne faisaient pas partie du *ḡihād*, il n'en reste pas moins que ce n'est pas lui-même qui a mené les guerres de conquêtes contre les infidèles, mais plutôt son lieutenant Qutayba b. Muslim. Dans la chronologie d'al-Ṭabarī, c'est ce dernier qui prend la première place de la narration. Al-Ḥaḡḡāḡ ne réapparaît qu'en 94-95 au moment de sa propre mort.

Al-Ḥaḡḡāḡ voulait-il faire étalage de son dévouement au trône umayyade, signifier au calife qu'il était toujours prêt à exécuter tous ses ordres, mais surtout lui montrer combien il lui était indispensable ? La phrase qu'il a prononcée ne semble être là que pour justifier la tenue militaire qu'il porte. D'ailleurs, après l'ellipse temporelle, entre le moment de leur première rencontre fortuite à l'extérieur et celui où al-Ḥaḡḡāḡ se retrouve dans les appartements du calife, le narrateur anonyme insiste de nouveau sur le fait que le gouverneur a gardé la même tenue – *fa-daḥala 'alayh fī tilka l-ḥāla* – alors qu'al-Walīd s'était allégé de ce qui devait être une tenue plus habillée, en ne restant plus que dans une tunique. Le changement de lieu, de l'extérieur vers l'intérieur, peut être compris comme un passage du discours officiel vers un autre plus intime, intimité d'autant plus marquée qu'al-Ḥaḡḡāḡ n'a pas eu à attendre pour être reçu par le calife et que leur entrevue a duré longtemps. Toutefois rien ne nous est dit de la tenue avec laquelle il s'est présenté le lendemain devant la femme du calife. Dans la version d'Ibn 'Abd Rabbih, cette dernière demande à son mari

¹⁰⁸⁶ *Murūḡ*, § 2082.

qu'al-Ḥağğāğ se présente devant elle dans sa tenue militaire, pour que l'humiliation soit plus grande¹⁰⁸⁷.

Le troisième personnage, le plus important est bien entendu celui d'Umm al-Banīn. Lorsqu'à la fin du récit, al-Ḥağğāğ retourne auprès du calife et lui rapporte sa mésaventure avec elle, celui-ci après avoir rit, lui dit : « Ô Abū Muḥammad, elle est la fille de 'Abd al-'Azīz ! » S'appelait-elle vraiment Umm al-Banīn ou n'était-ce là qu'un surnom qui lui a été attribué ? Nous ne pourrions trancher cette question avec certitude. Sa notice dans *Tārīḥ Dimašq* d'Ibn 'Asākir la présente seulement sous ce nom. Y sont rapportés quelques aphorismes qui insistent sur sa grande générosité¹⁰⁸⁸. De même Ibn Ṭayfūr, dans *Balāğāt al-nisā'*, reprend cette anecdote, preuve qu'elle était experte en éloquence¹⁰⁸⁹. Quant à al-Aṣfahānī, qui lui aussi ne la désigne que sous ce nom, il évoque longuement son histoire d'amour avec le poète Waḍḍaḥ al-Yaman et la mise à mort romanesque de ce dernier par al-Walīd qui aurait été mis au courant de leur liaison cachée¹⁰⁹⁰.

Quoi qu'il en soit, ce nom se présente comme un titre de fierté – la mère des mâles –, ce que confirme la phrase finale du récit qui semble la tenir en haute estime, surtout pour son art de la répartie. C'est ce que confirme partiellement la phrase rajoutée par al-Mas'ūdī, selon laquelle, « on raconte sur cette princesse plusieurs anecdotes sur sa générosité et sur d'autres sujets que nous avons citées dans un autre ouvrage ».

Dès qu'al-Ḥağğāğ entre chez le calife, Umm al-Banīn devient partie prenante, indirectement dans la première partie, puis directement dans la deuxième. Le passage de l'extérieur à l'intérieur est aussi passage d'un monde masculin à celui où la femme règne sans conteste. Elle est inquiète au début de voir le calife désarmé accueillir un homme lourdement armé. Lorsqu'elle apprend qu'il s'agit d'al-Ḥağğāğ son inquiétude va redoubler.

C'est cette inquiétude qui amènera ce dernier à prodiguer ses conseils au calife sur le comportement à adopter avec les femmes. D'autant qu'il a vu de ses propres yeux le manège de la servante qui allait et revenait à chaque fois pour transmettre des messages entre le calife et sa femme. Al-Walīd rapporte par le menu les propos de son gouverneur à Umm al-Banīn, tout comme il rapporte les siens à son gouverneur. Ce sont donc les propos tenus par al-Ḥağğāğ à l'encontre des femmes, dans un espace gouverné en principe par les femmes, qui ont été la cause de la demande d'Umm al-Banīn, qui voulait lui dire de quoi les femmes étaient capables.

Pour al-Ḥağğāğ, il ne faut pas que l'homme se laisse mener à la baguette par les femmes. Ou plutôt par *la* femme, puisqu'il s'agit de tout le genre féminin. La femme n'est qu'une fleur de

¹⁰⁸⁷ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd al-Farīd*, édition 'Abd al-Mağīd al-Tarḥīnī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1983, vol. 5, pp 301-302.

¹⁰⁸⁸ Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, vol. 70, p. 204-207.

¹⁰⁸⁹ Ibn Ṭayfūr, *Balāğāt al-nisā'*, Maṭba'at Wālidat 'Abbās al-Awwal, Le Caire, 1908, pp. 124-125.

¹⁰⁹⁰ Al-Aṣfahānī, *Al-Ağānī*, édition Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, vol. 6, pp. 153-161.

myrte, elle n'existe que pour être cueillie, puis jetée comme toute autre fleur. Encore moins faut-il la laisser intervenir dans les décisions importantes du gouvernement.

Al-Walīd a-t-il pu transmettre correctement les propos d'al-Ḥaḡḡāḡ tels que ce dernier les lui avait énoncés directement ? On peut en douter. Al-Balāḡurī rapporte plusieurs anecdotes sur l'incompétence d'al-Walīd pour tout ce qui touchait à l'éloquence, au point de désespérer son père 'Abd al-Malik¹⁰⁹¹, ainsi qu'un autre récit qui semble être le noyau de celui que nous commentons et où la répartie lui a été apprise par son cousin 'Abbād b. Ziyād¹⁰⁹². D'où le malentendu qui va naître entre le discours d'al-Ḥaḡḡāḡ et la longue tirade incendiaire d'Umm al-Banīn.

L'épreuve qu'Umm al-Banīn fera subir au gouverneur sera à la hauteur de ses propos virulents contre les femmes. Alors qu'elle avait peur au début pour son mari ; c'est elle maintenant qui veut affronter al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci appréhendait-il ce qu'elle allait lui faire vivre pendant leur entrevue ? Sa demande au calife de l'en dispenser n'est-elle qu'une formule de politesse convenue pour montrer qu'il ne voudrait pas l'offenser en allant à la rencontre de sa femme sans sa présence ? Le narrateur multiplie les détails pour montrer comment la femme du calife a humilié le puissant gouverneur, et ce, bien avant qu'elle ne se lance dans sa tirade. Son traitement sera à l'opposé de celui dont il jouit de la part du calife, auprès de qui il se rend à « tout bout de champ », s'entretient avec lui longuement et est reçu par lui dans ses vêtements d'intérieur.

Al-Walīd a-t-il saisi la signification de l'image d'al-Ḥaḡḡāḡ dans son accoutrement militaire, ainsi que sur sa volonté empruntée de vouloir reprendre la guerre sainte ? Certainement pas. Autrement, le calife aurait réagi avec lui de manière différente, et son accueil n'aurait pas été aussi chaleureux. Umm al-Banīn, par contre, a bien saisi l'opposition qu'il y avait entre un homme habillé en tunique et un autre armé jusqu'aux dents ; entre un homme qui se promène et passe son temps à cancaner avec les femmes et un autre dont le seul objectif est la guerre et qui, après avoir maté les révoltes internes, se sent prêt pour le *ḡihād* – tout cela au profit du calife.

Peut-être que si al-Ḥaḡḡāḡ ne s'en était pas pris aux femmes – et celle qui était visée en priorité était bien entendu Umm al-Banīn, dont le calife écoutait les conseils et à qui il rapportait tout –, celle-ci ne l'aurait pas humilié de la sorte. Mais le fait qu'il se présente dans une tenue virile face au calife habillé en *ḡilāla*, et qu'il le mette en garde contre les femmes, c'est là aussi un mépris implicite pour le calife en personne et une façon de lui faire comprendre que c'est grâce à lui, al-Ḥaḡḡāḡ, que le pouvoir umayyade tient fermement. Bref, prouver son ascendant sur lui.

Umm al-Banīn, elle, a compris toutes les significations implicites et se chargera d'humilier al-Ḥaḡḡāḡ et de le remettre à sa place, tout en lui montrant le pouvoir qu'une femme comme elle pouvait détenir. Après l'avoir fait attendre longtemps, Umm al-Banīn finit par le recevoir, mais

¹⁰⁹¹ Al-Balāḡurī, *Ansāb al-aṣrāf*, vol. 7, pp. 2974-2975.

¹⁰⁹² Al-Balāḡurī, *Ansāb al-aṣrāf*, vol. 13, pp. 5787-5788.

nous dit le narrateur, « elle le maintint debout, ne l'autorisa pas à s'asseoir ». Pourquoi donc ces deux propositions tautologiques, si ce n'est pas pour accentuer un peu plus le degré d'humiliation qu'elle lui fait endurer ? N'est-ce pas là une réponse directe à l'un des conseils émis par al-Ḥaḡḡāḡ, de rester peu de temps avec les femmes ? Et de même qu'il s'était permis de mettre en garde longuement le calife contre les femmes, il sera obligé d'écouter jusqu'au bout la diatribe bien plus longue d'Umm al-Banīn contre lui.

La répartie d'Umm al-Banīn est une réponse qui dépasse de loin les thèmes soulevés dans le propos d'al-Ḥaḡḡāḡ. Elle ne vise pas uniquement son propos sur la femme, mais le personnage dans son entièreté. La première partie du récit peut être découpée en deux parties : d'abord al-Ḥaḡḡāḡ qui se met en valeur au détriment du calife, pour la pacification de l'empire musulman, puis par ses conseils à celui-ci au sujet de la femme. La réponse d'Umm al-Banīn peut l'être également. Ainsi, en se vantant d'avoir terrassé Ibn al-Zubayr et Ibn Aš'at, il les met tous les deux dans une même phrase, et donc au même niveau. Elle lui rappellera que ce sont là deux cas bien distincts, d'où l'utilisation de *ammā* « quant à », qui revient pas moins de trois fois dans son discours.

Le cas d'Ibn al-Zubayr selon elle, est une tache indélébile pour al-Ḥaḡḡāḡ, c'est un *ibtilā'*, une épreuve que Dieu lui a fait subir. Le propos d'Umm al-Banīn se charge alors de symbolique religieuse : bombarder l'enceinte de la Ka'ba¹⁰⁹³, tuer le premier enfant né après l'avènement de l'islam, dont la mère n'est autre qu'Asmā', la fille d'Abū Bakr, premier calife bien-guidé de la communauté musulmane et compagnon privilégié du Prophète, ce sont là des actes qu'un bon musulman ne peut commettre.

Quant à sa victoire contre Ibn al-Aš'at, il ne doit pas la compter à son propre actif. Ce sont d'abord le calife et les armées syriennes qui ont accouru à son secours, après qu'il eut subi de la part de l'armée iraquienne des défaites répétées¹⁰⁹⁴ ; ensuite ce sont les femmes du calife qui par leur soutien financier ont contribué à son succès. Al-Mas'ūdī, comme nous l'avons dit plus haut, n'attribue à cette révolte que quelques paragraphes, en dépit de toute la symbolique 'alide mise en avant aussi bien par al-Balāḡurī que par al-Ṭabarī. Cependant, il rapporte dans l'une de ses anecdotes :

وكتب الحجاج كتاباً إلى عبد الملك يذكر فيه جيوش ابن الأشعث وكثرتها، ويستجد عبد الملك ويسأله الأمداد. وقال في كتابه: واغوثاه يا ألله، واغوثاه يا ألله، واغوثاه يا الله. فأمدته بالجيوش وكتب إليه: يا لبيك، يا لبيك، يا لبيك¹⁰⁹⁵.

Al-Ḥaḡḡāḡ écrivit à 'Abd al-Malik, l'informant des armées d'Ibn al-Aš'at et de leur nombre considérable. Il l'appelait à son secours et lui demandait de le soutenir en

¹⁰⁹³ Bien entendu, elle ne dit pas que c'était avec l'aval de son propre oncle, le calife 'Abd al-Malik.

¹⁰⁹⁴ En fait, une seule défaite : la bataille de Tustar.

¹⁰⁹⁵ *Murūḡ*, § 2065.

hommes. Il a dit dans sa lettre : Au secours, au secours ! ‘Abd al-Malik les lui envoya et lui répondit : Me voici, me voici !

La formulation de l’appel double d’al-Ḥaḡḡāḡ rappelle à n’en pas douter celle d’un autre appel devenu célèbre dans l’histoire musulmane classique, lancé en l’an 223 de l’hégire à l’intension du calife al-Mu‘taṣim par une femme faite captive par les Byzantins – *wā mu‘taṣimāh ! wā mu‘taṣimāh !* –, qui aurait donné lieu à la bataille d’Amorium, dont la victoire à été chantée par Abū Tammān¹⁰⁹⁶. L’ironie vient ici de la réponse de ‘Abd al-Malik qui répond à al-Ḥaḡḡāḡ sur le même ton et qui est identique à celle d’al-Mu‘taṣim¹⁰⁹⁷.

Or une guerre ne peut être remportée uniquement grâce au dévouement des soldats, aussi vaillants soient-ils. Il lui faut également un lourd financement. Là ce sont les femmes du calife qui ont secouru le gouverneur, en vendant leurs ornements au marché pour aider aux dépenses de cette guerre. Comme pour lui montrer que les femmes pouvaient s’y connaître dans un domaine en théorie exclusivement masculin, Umm al-Banīn ajoute une précision, sur l’argent récolté : il a servi à payer les soldes des combattants. Ce sont donc les femmes qui lui ont évité en partie l’humiliation de la défaite.

La transition est alors toute trouvée pour attaquer sur le deuxième point, c’est-à-dire, les conseils d’al-Ḥaḡḡāḡ contre les femmes. Quelques précisions sont nécessaires. Sur ce point, la réponse d’Umm al-Banīn semble ne pas être ajustée au propos d’al-Ḥaḡḡāḡ. Est-ce là le signe de sa colère ? A moins de supposer de nouveau qu’al-Walīd lui ait transmis les dires d’al-Ḥaḡḡāḡ de manière déformée. Jamais ce dernier n’a conseillé au calife de « renoncer à ses plaisirs et aux satisfactions qu’il trouve au milieu de ses femmes », comme le prétend Umm al-Banīn. Au contraire, selon lui, la femme est une fleur qu’il serait bon de cueillir. Par ailleurs, dans l’opposition frontale qu’elle fait entre le calife et le gouverneur, en les reliant tous les deux à leurs généalogies respectives, son propos paraît là encore surprenant :

فإن كنّ [النساء] ينفرجن عن مثل ما انفرجت به عنك أمك فما أحقّ به بالأخذ عنك، والقبول منك. وإن كن
ينفرجن عن مثل أمير المؤمنين، فإنه غير قابل منك ولا مصغ إلى نصيحتك...
si elles [les femmes] devaient mettre au monde des individus semblables à celui que ta
mère a enfanté, il aurait bien raison de suivre ton avis et d’écouter tes [leçons] ; mais

¹⁰⁹⁶ Ibn al-Aṣṣir, *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, édition Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1987, vol. 6, p. 40.

¹⁰⁹⁷ Une anecdote comparable rapportée par Yāqūt al-Ḥamawī (*Mu‘ḡam al-buldān*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1977, vol 5, p. 228) présente cette fois-ci une femme musulmane lançant l’appel au secours : *Yā-Ḥaḡḡāḡāh !*, comme la raison de la conquête de l’Inde par le cousin d’al-Ḥaḡḡāḡ, Muḥammad b. al-Qāsīm b. Abī ‘Aqīl. C’est cet acte de bravoure qu’aurait célébré le poète Ḡarīr, selon son commentateur Ibn Ḥabīb, dans l’un de ses panégyriques à l’adresse d’al-Ḥaḡḡāḡ. *Dīwān Ḡarīr*, édition Nu‘mān Muḥammad Amīn Taha, Dār al-Ma‘ārif, Le Caire, 1986, vol. pp. 407-408.

s'il s'agit de donner le jour à un homme tel que le commandeur des croyants, certes il ne prendra ni ne suivra tes avis...

L'opposition entre les deux phrases, qui sont toutes les deux hypothétiques, est manifeste par l'utilisation de *fa-in kunna... wa-in kunna* « si elles devaient... Mais si elles devaient ». L'apodose de la seconde est correcte, puisque les femmes doivent enfanter des hommes comme le calife, et dans ce cas-là, celui-ci n'a pas à suivre les conseils d'al-Ḥaġġāġ. Par contre, dans la première, l'apodose dit que le calife doit écouter ses leçons. Ce qui est en principe contradictoire avec l'objectif visé par l'opposition. A moins de lire la phrase à l'opposé de ce qu'elle signifie, et donc la prendre pour une formulation ironique¹⁰⁹⁸.

Reste donc l'euphémisme par lequel Umm al-Banīn fait allusion ici à la naissance bizarre d'al-Ḥaġġāġ ; et par l'utilisation par deux fois du verbe : *infaraġa*, qui signifie s'ouvrir pour donner naissance, mais dont la racine *F-R-Ġ* est la même que celle de *farġ* « vagin ». D'où la honte d'al-Ḥaġġāġ et sa volonté de se cacher sous terre. En réponse à al-Walīd qui lui demandait comment s'était passée l'entrevue, il répond : « le ventre de la terre m'aurait été préférable que son dos ».

Mais alors qu'al-Ḥaġġāġ n'évoque face à al-Walīd que deux des révoltes auxquelles il a fait face, Umm al-Banīn lui en rappellera une autre : celle des Ṣufriyya. De nouveau, elle lui montre que la femme peut être bien supérieure à l'homme, même dans un domaine qui lui est réservé : celui de la guerre. Deux des quatre vers de la célèbre pièce de 'Imrān b. Ḥiṭṭān, devenue l'emblème des défaites répétées d'al-Ḥaġġāġ face à Šabīb et de la peur que lui avaient inspirée ce dernier, accompagné entre autres de sa mère et de sa femme, sont là pour le lui prouver¹⁰⁹⁹. Al-Ḥaġġāġ ne pouvait alors que s'avouer vaincu, comme il l'a dit lui-même à al-Walīd à la suite de son entrevue avec Umm al-Banīn.

Quelques remarques s'imposent au terme de cette lecture : Al-Ḥaġġāġ ne peut se prévaloir d'aucun mérite. C'est grâce au soutien continu des califes umayyades qu'il a pu remporter les victoires qui ont fait son prestige. A côté du récit de la naissance d'al-Ḥaġġāġ, celui de sa rencontre avec la femme d'al-Walīd servira pour les auteurs ultérieurs pour élaborer d'autres anecdotes montrant les faiblesses du gouverneur face aux femmes, ce qui est en quelque sorte doublement humiliant. Mais le fait que cet aveu soit énoncé par quelqu'un de l'intérieur même de la famille umayyade – et non des moindres, puisqu'il s'agit de la femme du calife –, ne dédouane-t-il pas al-Ḥaġġāġ en partie pour les violences qu'il a commises ? Ne met-il pas en accusation avec lui les califes umayyades qui ont avalisé ses actes ? Était-ce également là le but recherché par al-Mas'ūdī ?

¹⁰⁹⁸ Les différentes versions de ce récit lisent toutes cette phrase comme l'a mentionnée al-Mas'ūdī.

¹⁰⁹⁹ Nous avons déjà analysé longuement cette pièce dans le chapitre sur la révolte des Ṣufriyya, selon al-Balāḡurī.

5. Conclusion

Au bout de ce parcours, nous pouvons énoncer quelques-unes des remarques qui se dégagent de l'étude du portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ par al-Mas'ūdī et comparer sa démarche à celle d'al-Balāḍurī. Dans le portrait que ce dernier a brossé d'al-Ḥaḡḡāḡ, nous avons pu mettre en avant un certain nombre de thèmes à partir desquels d'autres auteurs vont élaborer le leur. Al-Ḥaḡḡāḡ est dépeint comme un gouverneur tyrannique, qui n'hésite pas à braver les valeurs sacrées de la communauté. Pour combler les attaques contre sa généalogie, il humilie les notables, les terrorise. Son dévouement aux califes umayyades a été remercié en retour par ces derniers qui l'ont toujours tenu en haute estime. Son portrait présentait cependant quelques nuances, en particulier pour ce qui est de sa générosité, sa sincérité, ses qualités de tribun. Al-Balāḍurī souligne dans quelques anecdotes la part d'humanité du gouverneur, et insiste beaucoup sur ses qualités littéraires. Dans la notice, nous l'avons vu également considérer la révolte d'Ibn al-Aṣ'at̄ comme un événement marquant dans l'élaboration de ce portrait. Quant à l'écriture d'al-Balāḍurī, nous pouvons dire que les récits qu'il présente sont dans l'ensemble peu élaborés littérairement. Mais la présence assez importante de la poésie et d'anecdotes comiques le rapprochent des auteurs d'*adab*. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises l'auteur semble très intéressé par la comédie des hommes et la futilité de leurs actions. Presque aucun personnage évoqué dans la partie que nous avons étudiée n'est présenté de manière totalement positive : il y a toujours chez lui un élément qui souligne la fragilité des existences humaines.

En mettant en avant le cynisme d'al-Ḥaḡḡāḡ, sa volonté de rabaisser la noblesse arabe et surtout ses attaques incessantes contre 'Alī et les siens, Al-Mas'ūdī ajoute une touche supplémentaire au portrait de son personnage qui le confine dans l'abject. Sa position extrême vis-à-vis du gouverneur d'Iraq l'amène à présenter de lui un tableau des plus noirs. D'autant que d'autres auteurs apporteront des anecdotes qui permettent de tempérer l'attitude d'al-Ḥaḡḡāḡ envers les 'Alides. Ainsi, dans la nécrologie qu'il lui consacre dans *al-Kāmil fī al-tārīḥ*, Ibn al-Aṭīr mentionne le court récit suivant :

قال عبد الملك بن عمير: قال الحجاج يوما: من كان له بلاء، فليقم، فنعطيهِ على بلائه. فقام رجل، فقال: أعطني على بلائي. قال: وما بلاؤك؟ قال: قتلت الحسين. قال: وكيف قتلته؟ قال: دسرتَه والله بالرمح دسرا، وهبرته بالسيف هبرا، وما أشركت معي في قتله أحدا. قال: فإنك لا تجتمع أنت وهو في مكان واحد. وقال: اخرج! ولم يعطه شيئا¹¹⁰⁰.

'Abd al-Malik b. 'Umayr a rapporté qu'al-Ḥaḡḡāḡ dit un jour : Si l'un d'entre vous a fait exploit, qu'il s'avance, je le récompenserai en conséquence. Alors un homme se leva et dit : Récompense-moi pour mon exploit. – Quel est ton exploit ?, lui demanda al-

¹¹⁰⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-tārīḥ*, vol. 4, p. 284.

Ce même récit est rapporté également par Ibn 'Asākir, dans *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, vol. 12, p. 143.

Ḥaḡḡāḡ ? – J’ai tué al-Ḥusayn. – Comment l’as-tu tué ? – Par Dieu, je l’ai transpercé avec ma lance, l’ai découpé en tranches avec mon sabre, sans y faire participer personne avec moi. – Alors tu ne te réuniras pas avec lui dans (l’au-delà) au même endroit. Puis il ajouta : Sors ! Et il ne lui donna rien.

Le parti-pris d’al-Mas‘ūdī est très clair. En occultant une partie de l’information, en prenant la défense absolue des ‘Alides contre al-Ḥaḡḡāḡ, il ouvre une nouvelle voie qui permettra aux auteurs qui lui succéderont d’approfondir l’approche satirique du personnage du gouverneur d’Iraq.

A l’entrée d’al-Ḥaḡḡāḡ dans l’index de l’édition de *Murūḡ al-dahab*, Charles Pellat s’étonnait qu’al-Mas‘ūdī, en dépit de son chiisme, lui consacre deux chapitres. Il nous semble qu’après cette « promenade » dans les relations du gouverneur d’Iraq avec les ‘Alides, l’étonnement n’a plus lieu d’être.

Al-Ḥaġġāġ dans les anthologies d'*adab*

Introduction

Après avoir analysé le portrait d'al-Ḥaġġāġ chez trois historiens différents, le temps est venu pour nous de nous tourner vers un autre genre littéraire : les anthologies d'*adab*, pour nous poser la question suivante : dans quelle mesure, le portrait d'al-Ḥaġġāġ dans ces dernières diffère-t-il de celui, ou plutôt de ceux que nous avons obtenu(s) à partir de sources considérées comme historiques ? Cette question en contient une autre, beaucoup plus vaste : quelles différences y a-t-il entre un livre d'histoire et une anthologie d'*adab* ? Peut-on vraiment parler d'une différence fondamentale entre deux « genres » littéraires ? La réponse à cette question s'avère complexe, dans la mesure où les matériaux narratifs utilisés par les historiens se retrouvent souvent à l'identique chez les auteurs d'*adab*. Ce qui pose une nouvelle question sur la fonction de ces matériaux narratifs dans l'un et l'autre genre.

Pour tenter d'apporter des réponses à ces questions, nous étudierons le personnage d'al-Ḥaġġāġ dans trois œuvres d'*adab* : *al-'Iqd al-farīd*, d'Ibn 'Abd Rabbih, *al-Bayān wa-l-Tabayīn* d'al-Ġāhiz et *Kitāb al-miḥān* d'Abū al-'Arab al-Tamīmī. D'autres livres auraient pu être étudiés. Ceci étant, notre sélection n'est pas totalement arbitraire. Nous avons choisi *al-'Iqd al-farīd*, parce qu'il a été écrit par un auteur andalou vivant sous le règne des califes umayyades. Nous voulions voir dans quelle mesure le régime en place peut influencer sur le travail de l'écrivain, surtout s'il est l'une des voix plus officielles de ce régime. Se sentirait-il obligé de rapporter la parole de ses maîtres, ou disposerait-il d'une autonomie plus ou moins grande pour développer ses propres idées et visions littéraires et politiques ? Quant à l'œuvre d'al-Ġāhiz, elle a ceci d'original pour nous qu'elle ne regarde le personnage d'al-Ḥaġġāġ en principe qu'à travers le prisme littéraire, et plus particulièrement de son éloquence. Le troisième livre que nous avons choisi, même s'il n'est pas à proprement parler une œuvre d'*adab*, à lui aussi une particularité. D'une part, l'auteur y considère les événements du passé comme une consolation pour les malheurs qu'enduraient ses contemporains ; de l'autre, il nous amène vers une écriture à la lisière du mythe.

Al-Ḥaġġāġ dans « al-‘Iqd al-farīd »

Avec l'œuvre d'Abū ‘Umar b. ‘Abd Rabbih (246-328 H), nous nous retrouvons face à la première anthologie d'*adab* véritable née en al-Andalus. Bien que nous en ayons déjà donné une présentation dans la première partie de ce travail, nous voudrions insister ici sur trois points très importants pour notre recherche. Il est vrai que la structure d'*al-‘Iqd al-farīd*¹¹⁰¹ rappelle par sa classification celle de '*Uyun al-ahbār* d'Ibn Qutayba et qu'elle s'intéresse à l'Orient musulman, plutôt qu'au propre pays de l'auteur. Mais c'est dans sa ressemblance avec les œuvres d'*adab* iraqiennes que réside pour nous en partie son intérêt. En effet, comment se fait-il qu'un auteur et poète officiel de la cour *umayyade* de Cordoue puisse en toute impunité rapporter autant de comptes-rendus défavorables sur les aïeux de la jeune dynastie de l'Occident musulman, tout en louant leurs ennemis 'abbasides d'Iraq ? C'est là une question qui appelle de notre part de nouveau une grande prudence quant à la thèse d'une histoire écrite sous la dictée des califes, comme le prétendent les tenants de la thèse sceptique.

Le deuxième point a trait à la composition littéraire de l'œuvre. D'abord, l'auteur introduit chacun des chapitres de son livre par une introduction personnelle qu'il appelle *farsh al-kitāb*, que l'on pourrait traduire par « le seuil du livre », où il explique les motivations de sa composition et le choix des *ahbār* qui y sont recueillis, sans oublier leur organisation thématique à l'intérieur dudit chapitre. Ensuite, dans sa préface générale, Ibn ‘Abd Rabbih précise que, pour des raisons esthétiques, il a décidé de ne plus rapporter les *isnād* dans son livre, de peur qu'ils n'en alourdissent la lecture. En fin les visées récréative et littéraire sont également soulignées.

Le dernier point d'importance concerne le personnage d'al-Ḥaġġāġ. Ici Ibn ‘Abd Rabbih, comme nous le verrons, rejoint sur plusieurs thèmes son contemporain *oriental* al-Mas‘ūdī, en particulier dans sa lecture violemment anti-Ḥaġġāġienne. De plus, sans passer sa lecture par le filtre shiite, il ne s'en montre pas moins pro-‘alide également et « étonnamment » anti-umayyade¹¹⁰².

¹¹⁰¹ Nous utilisons principalement l'édition dirigée par Muḥīd Qumayḥa pour *Dār al-kutub al-‘ilmiyya*, Beyrouth, 1983 ; mais aussi celle de *Dār Iḥyā’ al-ṭurāt al-‘arabī*, Beyrouth, 1999.

¹¹⁰² Voir, entre autres le *ḥabar* sur Yazīd, après qu'il reçut les têtes des victimes de la bataille d'al-Ḥarra, où il reprend à son compte les vers de ‘Abdullāh b. al-Zab‘arā contre les musulmans. Ce poète a fini par se convertir à l'islam et a été pardonné par le Prophète. *Al-Iqd*, vol. 5, p. 139.

Bien qu'*al-'Iqd al-farīd* ne se présente pas comme une œuvre historique, deux parties sur les vingt-quatre que compte l'anthologie y sont consacrées à ce sujet, ce qui constitue là sans le moindre doute une grande nouveauté de la part d'Ibn 'Abd Rabbih, par rapport à ses collègues orientaux¹¹⁰³. Ces deux parties sont :

- La 15^e, « Kitāb al-'asğada al-tāniyya », traite de la période allant de la naissance du Prophète à l'année 322. Elle se compose de chapitres relativement courts organisés selon les règnes des califes successifs. L'auteur y rapporte également une brève histoire d'al-Andalus qu'il termine par une *urğūza* personnelle sur le califat de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, au service duquel il travaillait.
- La 16^e, « Kitāb al-yatīma al-tāniyya », est consacrée plus particulièrement à « *aḥbār* Ziyād [b. Abīh], à al-Ḥağğāğ, aux 'Alides (al-Ṭālibiyyīn) et aux Barmakides ».

Ibn 'Abd Rabbih rapporte près de 170 *aḥbār* sur al-Ḥağğāğ, classés comme suit : 66 dans la notice qu'il lui consacre, dans « Kitāb al-yatīma al-tāniyya » ; 14 dans la révolte d'Ibn al-Zubayr ; les 88 autres sont disséminés dans le reste du livre. Il faut préciser ici, d'une part, que plusieurs anecdotes se répètent dans l'ouvrage et, de l'autre, que nous avons également des *aḥbār* composites qui en regroupent plusieurs.

Etant donné qu'un bon nombre de récits donnés par l'auteur ont été rencontrés auparavant, et que la notice qu'il consacre à al-Ḥağğāğ semble très proche de celle d'al-Mas'ūdī, nous n'insisterons ici que sur ceux qui sont inédits ou ceux dont les versions sont très différentes. Pour éviter les répétitions, les thèmes que nous comptons traiter ici se limiteront à l'ascension sociale et politique d'al-Ḥağğāğ, à son image dans la révolte d'Ibn al-Zubayr et à l'image politique d'al-Ḥağğāğ dans l'ensemble de l'ouvrage.

Nous commencerons auparavant par décrire plus particulièrement la notice d'al-Ḥağğāğ, en mettant en évidence sa structure, puis nous nous arrêterons sur quelques-unes des anecdotes qui nous ont semblé les plus suggestives.

1. Structure de la notice

Comme nous venons de le voir avec le compte-rendu de la révolte d'Ibn al-Zubayr, nous avons déjà deux des lignes directrices du récit thématique d'Ibn 'Abd Rabbih, aussi bien en ce qui concerne al-Ḥağğāğ que le calife 'Abd al-Malik. De plus, les thématiques déjà soulignées chez al-Balāḍurī, et dont certaines sont radicalisées pour des raisons politiques évidentes par al-Mas'ūdī, sont présentes

¹¹⁰³ Nous retrouverons une composition comparable, plusieurs siècles plus tard chez al-Nuwayrī qui, lui, ira plus loin, en consacrant plusieurs tomes de son *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, à l'histoire musulmane. Voir l'édition de l'ouvrage dirigée par Muḥīd Qumayḥa, *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, Beyrouth, 2004, 33 vol.

également chez Ibn ‘Abd Rabbih, c’est-à-dire, le rapport d’al-Ḥaǧǧāǧ à l’islam, sa tyrannie, ses relations avec les califes umayyades, le rôle joué par les femmes dans l’élaboration littéraire de son personnage.

Si nous nous limitons pour le moment aux *ahbār* composant sa notice, nous pouvons déjà préciser qu’Ibn ‘Abd Rabbih ne suit pas d’ordre chronologique dans l’élaboration de son portrait. Même les rares indications données par al-Mas‘ūdī dans son texte, sont ici absentes. Les seules allusions aux événements qui ont secoué le pouvoir umayyade durant les vingt-deux années du gouvernement d’al-Ḥaǧǧāǧ se trouvent plutôt dans le chapitre sur l’histoire des Umayyades.

Toutefois, les motifs du chapitre sont classés approximativement comme suit : une première partie qui peut être lue comme une suite de récits biographiques où sont données des anecdotes sur la vie et les actions d’al-Ḥaǧǧāǧ ; une deuxième partie qui regroupe les opinions de savants, de compagnons du Prophète et de personnages politiques importants – ‘Abdullāh b. ‘Umar, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, al-Ḥasan al-Baṣrī, etc – sur al-Ḥaǧǧāǧ, et qui peut être subdivisée à son tour en trois parties :

- Propos commentant les dits et les faits d’al-Ḥaǧǧāǧ en général, où est traitée en priorité sa tyrannie ;
- Propos rapportant des interrogations sur l’appartenance ou non d’al-Ḥaǧǧāǧ à l’islam ;
- Propos énoncés après sa mort.

Comme il était à prévoir, nous retrouvons dans l’ensemble du chapitre de nombreuses anecdotes déjà rencontrées chez al-Balāḍurī et al-Mas‘ūdī. En outre, nous rencontrons quelques *ahbār* mentionnés pour la première fois sur lesquels nous reviendrons. Les comptes-rendus vont de deux lignes à plusieurs pages. Ainsi en est-il du récit de l’humiliation du compagnon Anas b. Mālik par al-Ḥaǧǧāǧ et la réaction outrée de ‘Abd al-Malik (cinq pages), de la rencontre entre al-Ḥaǧǧāǧ et Umm al-Banīn, la femme du calife al-Walīd (2 pages). Le *ḥabar* le plus long du chapitre étant une apologie de ‘Abd al-Malik pour avoir nommé al-Ḥaǧǧāǧ en tant que gouverneur (près de sept pages).

2. Première séquence : quelques anecdotes biographiques

Cette section, la plus longue du chapitre commence par la naissance d’al-Ḥaǧǧāǧ. Ibn ‘Abd Rabbih y rapporte la première partie du *ḥabar* d’al-Mas‘ūdī sur le divorce d’al-Fāri‘a [bint Hammām] de son premier mari, qui est ici al-Muǧīra b. Šu‘ba¹¹⁰⁴, et non le « médecin des Arabes », al-Ḥārīṭ b. Kalada, comme chez al-Mas‘ūdī¹¹⁰⁵. Contrairement à ce dernier, Ibn ‘Abd Rabbih, qui rapporte une deuxième fois le même *ḥabar* dans un autre chapitre de son livre¹¹⁰⁶, ne parle pas de la naissance

¹¹⁰⁴ *Iqd*, vol. 5, p. 275.

¹¹⁰⁵ Voir plus haut, chapitre sur al-Mas‘ūdī.

¹¹⁰⁶ *Iqd*, vol. 7, pp. 129-130.

mythique d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui fait intervenir Satan et qui explique la soif de sang inextinguible du gouverneur d'Iraq. En dehors de sources plus tardives, en particulier les encyclopédies biographiques, le *ḥabar* du divorce de la mère d'al-Ḥaḡḡāḡ n'est mentionné que par nos deux auteurs.

Etant donné que les deux auteurs ont vécu à peu près à la même époque, il est permis de s'interroger sur la possibilité que l'un des deux ait repris l'information à partir l'autre. Or, dans sa préface de *Murūḡ al-dahab*, al-Mas'ūdī cite des dizaines d'auteurs dont il a consulté les œuvres, mais ne mentionne pas Ibn 'Abd Rabbih. De plus, le dernier calife 'abbaside dont il parle est al-Muṭī' li-Llāh, dont le règne a débuté en 329, soit une année après la mort de l'auteur andalou. Ce dernier, pour sa part, dans sa *urḡūza* à la gloire du calife umayyade, 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, évoque les événements qui se sont produits jusqu'à l'année 322 de l'hégire. Il n'a donc pas pu consulter l'œuvre d'al-Mas'ūdī. De plus, vu la ligne directrice qui guide son récit d'al-Ḥaḡḡāḡ, nous doutons qu'Ibn Rabbih aurait hésité à y inclure la deuxième partie du *ḥabar* sur la naissance diabolique d'al-Ḥaḡḡāḡ, s'il en avait eu connaissance. Reste donc la possibilité qu'al-Mas'ūdī ait utilisé l'ouvrage d'Ibn 'Abd Rabbih sans le mentionner, ou encore celle de l'existence d'une troisième source mais que malheureusement aucun des deux ne cite, puisque ni l'un ni l'autre n'en donne d'*isnād*. Il n'est donc pas permis, selon nous, de soupçonner Ibn 'Abd Rabbih d'avoir réutilisé à sa façon la notice d'al-Ḥaḡḡāḡ, telle qu'elle est donnée par al-Mas'ūdī, et ce, en dépit de leur proximité.

Une fois précisée cette question, revenons à la description de la notice. Ibn 'Abd Rabbih évoque le premier métier d'al-Ḥaḡḡāḡ. A al-Ṭā'if, celui-ci, tout comme son père, « apprenait aux enfants »¹¹⁰⁷, certainement le Coran et la langue arabe. Ensuite, il rejoignit, Rawḥ b. Zinbā', le vizir de 'Abd al-Malik. Les deux *ahbār* rapportant ces deux informations sont présentés négativement, comme nous le verrons. L'objectif étant bien sûr de souligner la basse extraction d'al-Ḥaḡḡāḡ et son arrivisme.

Tout comme al-Mas'ūdī, rien chez al-Ḥaḡḡāḡ ne trouve grâce aux yeux d'Ibn 'Abd Rabbih. Même sa générosité, évoquée dans l'anecdote suivante, selon laquelle il faisait dresser mille tables – chacune recevant dix personnes – pendant le mois de Ramadan et cinq cents le reste de l'année. Ayant oublié le sucre, l'un des servants reçut deux cents coups de fouet. En outre, nous dit Ibn 'Abd Rabbih :

قال: وكان يوسف بن عمر، والي العراق في أيام هشام بن عبد الملك، يضع خمسمائة خوان. فكان طعام الحجاج لأهل الشام خاصة، وطعام يوسف بن عمر لمن حضره. فكان عند الناس أحمد¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁷ *Iqd*, vol. 5, p 275.

¹¹⁰⁸ *Iqd*, vol. 5, p. 276.

Dans ce deuxième compte-rendu, Ibn ‘Abd Rabbih ne fait que rapporter une information qui montre la supériorité d’âme de Yūsuf b. ‘Umar al-Ṭaqafī, tout aussi célèbre pour sa tyrannie¹¹⁰⁹. Toutefois, la dernière phrase de son propos est une prise de position à peine voilée, qui détruit totalement la réputation d’al-Ḥağğāğ, quant à sa générosité.

Les autres *aḥbār* de cette première partie traitent donc d’al-Ḥağğāğ une fois installé au pouvoir. Ce sont dans l’ensemble des *aḥbār* que nous avons déjà rencontrés. Nous y retrouvons, entre autres :

- le long compte-rendu sur l’entrée d’al-Ḥağğāğ à al-Kūfa et son célèbre discours¹¹¹⁰ ;
- deux autres discours adressés aux Iraquiens, l’un en réaction à leur joie lorsqu’ils apprirent qu’il était malade¹¹¹¹, l’autre quand il voulut partir en pèlerinage¹¹¹² ;
- l’humiliation d’Anas b. Mālīk et la réaction violente de ‘Abd al-Malik¹¹¹³ ;
- les comparutions de quelques prisonniers célèbres de la révolte d’Ibn al-Aš‘at – al-Ša‘bī, Sa‘īd b. Ğubayr, l’ascète Muṭarrif b. ‘Abdullāh al-Šihhīr ou le poète ‘Imrān b. ‘Iṣām al-‘Anazī, tous regroupés dans le même *ḥabar*¹¹¹⁴ ;
- son entrevue avec Umm al-Banīn, la femme d’al-Walīd¹¹¹⁵ ;
- sa haine pour ‘Alī b. Abī Ṭālib et les siens¹¹¹⁶ ;
- le nombre impressionnant de ses victimes¹¹¹⁷ ; etc.

De cet ensemble de 35 anecdotes, seules deux le présentent sous un jour positif : la première relate sa rencontre avec la femme de ‘Abd al-Raḥmān b. Aš‘at, où il apparaît comme un homme pudique ; la seconde raconte sa tristesse lorsqu’il a perdu son fils¹¹¹⁸.

3. Deuxième séquence : sur la foi d’al-Ḥağğāğ

Nous avons vu à diverses reprises que les savants musulmans s’interrogeaient sur la foi véritable d’al-Ḥağğāğ. Appartenait-il encore à la communauté de l’islam ou non ? Al-Balāḍurī, tout en rapportant de nombreuses anecdotes qui soulignent l’impiété d’al-Ḥağğāğ et les opinions de savants qui le condamnent, citait également quelques exemples qui lui étaient moins défavorables.

¹¹⁰⁹ Voir sa notice, entre autres, chez al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, vol. 13, pp. 428-431, ainsi que plus bas, le chapitre sur al-Ḥağğāğ dans l’œuvre d’al-Ġāhiz.

¹¹¹⁰ *Iqd*, vol. 5, p. 278-280.

¹¹¹¹ *Iqd*, vol. 5, p. 305.

¹¹¹² *Iqd*, vol. 5, p. 305.

¹¹¹³ *Iqd*, vol. 5, p. 295-301.

¹¹¹⁴ *Iqd*, vol. 5, pp 312-314.

¹¹¹⁵ *Iqd*, vol. 5, pp. 301-302.

¹¹¹⁶ *Iqd*, vol. 5, p. 281, pp. 290-291 et p. 291.

¹¹¹⁷ *Iqd*, vol. 5, p. 277.

¹¹¹⁸ *Iqd*, vol. 5, pp. 306-307.

Dans cette séquence, Ibn ‘Abd Rabbih regroupe plus de trente comptes-rendus sur al-Ḥaḡḡāḡ. Ils rapportent les propos tous négatifs, dont la majorité, déjà rencontrés par nous, sont émis par des savants ou des ascètes, comme ‘Abdullāh b. ‘Umar, al-Ḥasan al-Baṣrī, Maymūn b. Mahrān al-Ša‘bī ou Muḡāhid b. Ġabr, ou le calife ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz. Ces propos vont du quiétisme d’al-Ḥasan al-Baṣrī – qui considère qu’al-Ḥaḡḡāḡ est « une punition divine, et qu’il convient de ne pas l’affronter avec l’épée »¹¹¹⁹ – à l’exclusion pure et simple d’al-Ḥaḡḡāḡ de la communauté musulmane. C’est le cas chez al-Ša‘bī – « al-Ḥaḡḡāḡ croyait au Démon et au *Tāḡūt* »¹¹²⁰ – ou chez ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz selon lequel : « Si tous les peuples présentaient leurs hypocrites, et que nous présentions al-Ḥaḡḡāḡ, nous les battrions. »¹¹²¹

La plupart des opinions recueillies ici se fondent sur l’attitude défiante d’al-Ḥaḡḡāḡ envers la personne du Prophète. Ainsi, nous retrouvons de nouveau le *ḥabar* où il estime que le calife est supérieur au Prophète¹¹²², ou encore ces deux courtes anecdotes :

عطاء بن السائب قال: كنت جالسا مع أبي البختري، والحجاج يخطب، فقال في خطبته: إن مثل عثمان عند الله كمثلي عيسى بن مريم قال الله فيه: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الذَّنْبِ كَفَرُوا. فقال أبو البختري: كفر ورب الكعبة.

ومما كفرت به العلماء الحجاج قوله، ورأى الناس يطوفون بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنبره: إنما يطوفون بأعواد ورمّة.

‘Aṭā’ b. al-Sā’ib a dit : J’étais assis [dans la mosquée] avec Abū al-Baḥṭarī, tandis qu’al-Ḥaḡḡāḡ prononçait un discours. Il déclara : Pour Dieu, l’exemple de ‘Uṭmān est comparable à celui de Jésus fils de Marie, à propos duquel Dieu a dit : « Voici que Je te recouvre, t’élève vers Moi, te purifie de ceux qui ont dénié ». Abū al-Baḥṭarī : Par le Seigneur de la Ka’ba, il a apostasié.

Parmi les propos qui ont amené les savants à considérer al-Ḥaḡḡāḡ comme apostat, celui qu’il prononça, en voyant les gens se recueillir autour de la tombe et du minbar du Prophète de Dieu, sur Lui la prière et le salut de Dieu : Ils se recueillent autour de quelques bouts de bois et des ossements poussiéreux.

Ibn ‘Abd Rabbih rapporte également des propos inédits, comme ceux-là :

علي بن عبد العزيز، عن إسحاق بن يحيى، عن الأعمش، قال: اختلفوا في الحجاج، فقالوا: بمن ترضون؟ قالوا: بمجاهد. فأتوه، فقالوا: إنّا قد اختلفنا في الحجاج. فقال: أجتتم تسألوني عن الشيخ الكافر؟

¹¹¹⁹ *Iqd*, vol. 5, p. 309.

¹¹²⁰ *Iqd*, vol. 5, pp. 309-310.

¹¹²¹ *Iqd*, vol. 5, p. 307.

¹¹²² *Iqd*, vol. 5, p. 311.

محمد بن كثير عن الأوزاعي قال: سمعت القاسم بن محمد يقول: كان الحجاج بن يوسف ينقض عرى الإسلام عروة عروة¹¹²³.

‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz, d’après Ishāq b. Yaḥyā, d’après al-A‘maš, a dit : Des hommes s’opposèrent au sujet d’al-Ḥaḡḡāḡ et se dirent : Qui accepteriez-vous comme arbitre ? – Ce sera Muḡāhid, convinrent-ils. Ils allèrent le voir et lui dirent : Nous nous sommes opposés au sujet d’al-Ḥaḡḡāḡ. Il leur déclara : Etes-vous venu me voir à propos du šayḥ apostat ?

Muḥammad b. Kaṭīr, d’après al-Awzā‘ī a dit : J’ai entendu al-Qāsim b. Muḥammad [b. Abī Bakr] déclarer : Al-Ḥaḡḡāḡ défaisait, l’un après l’autre, les nœuds de l’islam.

En apparence, au début de la première de ces deux anecdotes, il y a encore une possibilité pour qu’al-Ḥaḡḡāḡ puisse faire partie de la communauté de l’islam, étant donné que ce groupe d’hommes n’avaient pas le même avis à son sujet. Mais cette éventualité est purement formelle. On ne saura pas en effet qui sont ces hommes, ni quelle valeur ont leurs opinions respectives. Ce qui est important ici, c’est la réponse cette fois-ci *autorisée* de l’un des savants les plus éminents parmi les Successeurs, Muḡāhid b. Ġabr, surnommé *šayḥ al-qurrā’ wa-l-mufasssīrīn* « Le maître des lecteurs et des commentateurs du Coran » par al-Ḍahabī¹¹²⁴. La réponse de Muḡāhid est non seulement définitive, dans sa formulation en tant qu’interrogation rhétorique, mais elle apporte également une note satirique, en accolant deux termes en général antithétiques : *šayḥ* et *kāfir*. Le premier se rapporte à un maître, un savant, un homme d’une grande piété, mais en l’accolant à *kāfir* « apostat », il peut renvoyer également à Satan.

Quant au deuxième propos, il est dû également à une autorité religieuse, en l’occurrence al-Qāsim b. Muḥammad, petit-fils du premier calife de l’islam et grand savant¹¹²⁵. Ici nous avons un portrait d’al-Ḥaḡḡāḡ bien plus inquiétant que le précédent, dans la mesure où ses méfaits ne se limitent pas à sa seule personne, mais atteignent la religion musulmane dans ses fondements mêmes. Il est celui qui la détruit méticuleusement.

Notons que, dans toute cette série rapportant des propos de savants, Ibn ‘Abd Rabbih mentionne le plus souvent les *isnād*, comme pour apporter foi et légitimité au *matn* du *ḥabar*, alors que nous l’avons vu déclarer que ce procédé lui paraissait non seulement inutile, mais qu’il risquait d’alourdir les anecdotes.

4. Al-Ḥaḡḡāḡ : une réussite incompréhensible ?

¹¹²³ *Iqd*, vol. 5, p. 310.

¹¹²⁴ Al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, vol. 4, p. 449.

¹¹²⁵ Al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, vol. 5, pp. 54-60.

Comment expliquer la position très privilégiée qu'al-Ḥaḡḡāḡ a occupée tout au long de son gouvernement auprès des deux califes qu'il a servis ? Mais déjà se pose une autre question : comment en effet a-t-il pu intégrer le cercle des intimes de 'Abd al-Malik, avant de grimper très vite les échelons du pouvoir ? Nous avons déjà vu que cette question préoccupait les auteurs, au point qu'elle a donné naissance à de nombreux récits, parfois mesurés, parfois à la limite de la fable. Seul al-Ṭabarī, considérant la chose comme allant de soi, ne s'y arrête à aucun moment. Ibn 'Abd Rabbih, par contre, consacre deux récits relativement longs : le premier expliquant la montée en puissance d'al-Ḥaḡḡāḡ auprès de 'Abd al-Malik, le second sa désignation en tant que gouverneur d'Iraq.

... ثم لحق الحجاج بن يوسف بروح بن زنباع وزير عبد الملك بن مروان فكان في عديد شرطته إلى أن شكاه عبد الملك بن مروان ما رأى من انحلال عسكره وأن الناس لا يرحلون برحيله ولا ينزلون بنزوله. فقال روح ابن زنباع: يا أمير المؤمنين إن في شرطتي رجلاً لو قلده أمير المؤمنين أمر عسكره لأرحلهم برحيله وأنزلهم بنزوله يقال له الحجاج بن يوسف. قال: فإننا قد قلدناه ذلك. فكان لا يقدر أحد أن يتخلف عن الرحيل والنزول إلا أعوان روح بن زنباع. فوقف عليهم يوماً وقد رحل الناس وهم على طعام يأكلون فقال لهم: ما منعكم أن ترحلوا برحيل أمير المؤمنين فقالوا له: انزل يا بن اللخاء فكل معنا. فقال: هيهات! ذهب ما هنالك. ثم أمر بهم فجلدوا بالسياط وطوفهم في العسكر. وأمر بفساطيط روح بن زنباع فأحرقت بالنار. فدخل روح بن زنباع على عبد الملك بن مروان باكياً. فقال له: مالك فقال: يا أمير المؤمنين الحجاج بن يوسف الذي كان في عديد شرطتي ضرب عبيدي وأحرق فساطيطي. قال: علي به. فلما دخل عليه قال: ما حملك على ما فعلت قال: ما أنا فعلته يا أمير المؤمنين قال: ومن فعله قال: أنت والله فعلته إنما يدي يدك وسوطي سوطك وما على أمير المؤمنين أن يخلف على روح بن زنباع للفسطاط فسطاطين وللغلام غلامين ولا يكسرني فيما قدمني له. فأخلف لروح بن زنباع ما ذهب له وتقدم الحجاج في منزلته. وكان ذلك أول ما عرف من كفايته.

... Puis al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf rejoignit Rawḥ b. Zinbā', le vizir de 'Abd al-Malik b. Marwān, faisant partie de sa garde, jusqu'à ce que 'Abd al-Malik b. Marwān se plaigne de l'indiscipline de son armée, dont les soldats ne partaient ni ne s'arrêtaient en même temps que lui. Rawḥ b. Zinbā' lui dit : Ô commandeur des croyants, j'ai dans ma garde un homme : si le commandeur des croyants le charge de son armée, il saura les faire partir et s'arrêter quand il faudra. Il se nomme al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf. – Nous le chargeons donc de cela, lui répondit le calife. Dès lors personne n'osait être en retard pour le départ ou pour l'arrêt, sauf les hommes de Rawḥ b. Zinbā'. Un jour, al-Ḥaḡḡāḡ trouva ces derniers en train de manger, alors que les soldats étaient déjà partis, et leur dit :

Qu'est-ce qui vous a empêché de partir en même temps que le commandeur des croyants ? – Ô fils de la femme au vagin puant, descends manger avec nous ! – Hélas pour vous, cette époque est révolue, leur répondit-il. Il donna l'ordre qu'on les fouette et les fasse défiler dans le camp, puis ordonna qu'on brûle les tentes de Rawḥ b. Zinbā'. Ce dernier se rendit en pleurant chez 'Abd al-Malik b. Marwān, qui lui dit : Que t'arrive-t-il ? – Ô commandeur des croyants, al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī qui faisait partie de ma garde a frappé mes esclaves et brûlé mes tentes, répondit Rawḥ. – Qu'on me l'amène, ordonna 'Abd al-Malik. Quand on le présenta, le calife lui demanda : Qu'est-ce qui t'a poussé à faire ce que tu as fait ? – Ce n'est pas moi qui l'ai fait, ô commandeur des croyants, répondit al-Ḥaḡḡāḡ. C'est toi par Dieu qui l'a fait. Car ma main n'est autre que ta main et mon fouet est ton fouet. Cela ne coûtera rien au commandeur des croyants de dédommager Rawḥ b. Zinbā', en lui donnant deux tentes plutôt qu'une et deux serviteurs plutôt qu'un, mais qu'il ne mette pas un frein à ce pourquoi il m'a désigné. 'Abd al-Malik dédommagea Rawḥ b. Zinbā' pour ses pertes. Al-Ḥaḡḡāḡ monta dans son estime. Ce fut là le premier acte dont il lui reconnut les mérites.

Nous nous arrêterons ici principalement sur le comportement des trois personnages de l'anecdote. C'est surtout par leurs actions et leurs propos qu'il nous est permis de saisir des éléments de leur psychologie. Commençons par Rawḥ b. Zinbā' qui apparaît surtout comme faire-valoir dans l'ensemble du récit. Présenté comme vizir du calife umayyade – il serait peut-être plus judicieux de parler de conseiller –, sa fonction principale est celle d'intermédiaire : c'est lui qui introduit al-Ḥaḡḡāḡ auprès de 'Abd al-Malik. Dans la seconde partie, il devient lui-même la victime de l'abus d'al-Ḥaḡḡāḡ contre les signes de son propre pouvoir – ses hommes et ses tentes. Par la même occasion, il sert de nouveau d'intermédiaire par lequel al-Ḥaḡḡāḡ énonce les propos qui feront de lui l'homme qu'il deviendra par la suite. Son humiliation est telle qu'il vient en larmes, se plaindre auprès du calife. Elle est accentuée un peu plus par le contenu de sa plainte, où il rappelle qu'al-Ḥaḡḡāḡ faisait partie de sa propre garde. Les regrets qu'il doit concevoir d'avoir proposé son nom au calife n'en sont que plus grands. Nous pouvons y lire une note d'ironie acerbe de la part du narrateur. Rawḥ a commis une faute impardonnable : il été la cause principale de l'introduction d'al-Ḥaḡḡāḡ sur la scène politique. Il devait lui-même en subir les préjudices.

Al-Ḥaḡḡāḡ est décrit comme un inconnu – *raḡul^{an}* – au service de Rawḥ, auprès duquel il semble avoir déjà fait ses preuves. C'est à partir de ce moment qu'il pourra accéder à l'entourage du calife. Trois traits d'al-Ḥaḡḡāḡ ici sont mis en évidence : son arrivisme, sa violence et sa loyauté. D'abord, en ayant pris en charge le contrôle des soldats, il oublie aussi bien ses anciens camarades

que son ancien employeur. Les premiers, qui pensent encore qu'il fait partie des leurs, et l'invitent de manière certes grossières à *descendre* et à partager leur repas, seront frappés et subiront l'humiliation d'être exposés devant les autres. Mais auparavant, il leur fera comprendre clairement qu'il n'appartenait plus à leur monde. Quant à Rawḥ, sa mortification est doublée du risque qu'al-Ḥaḡḡāḡ occupe bientôt sa place auprès du calife¹¹²⁶.

La violence d'al-Ḥaḡḡāḡ est accentuée par les tentes incendiées. Ce qui servira de leçon à quiconque oserait contrevenir aux ordres du calife. Mais ne faudrait-il pas plutôt dire que les ordres deviendront dès lors les siens ? En effet, dans le premier échange qu'il aura avec 'Abd al-Malik en clôture du récit, les deux personnages ne feront plus qu'un : sa main est la main du calife, tout comme son fouet est le fouet du calife : deux fonctions qui résument les fonctions principales qu'il s'attribuera par la suite : rétribuer les soumis et châtier les récalcitrants. Le propos mis dans la bouche d'al-Ḥaḡḡāḡ est d'une extrême perfection : c'est un discours métonymique, dont les images atteignent leur cible principale : le calife. En parlant de la sorte, le futur gouverneur se définit doublement : d'une part, il n'agit que pour le bien – et sur ordre – du calife ; de l'autre, de manière plus allusive, il se présente comme indispensable à celui-ci. D'où l'inversion partielle des rôles : c'est al-Ḥaḡḡāḡ qui ordonne, quoiqu'en le suggérant, le dédommagement de Rawḥ, et le calife qui s'exécute.

Dans ce récit, 'Abd al-Malik apparaît, pour sa part, comme un calife faible qui n'est pas écouté par ses soldats. Il a donc besoin d'être épaulé dans la gestion des affaires du califat par un homme d'une grande fermeté. Faisant totalement confiance à son vizir, il désigne al-Ḥaḡḡāḡ sans le voir, ni discuter avec lui. Leur entretien n'interviendra qu'après l'incident des tentes brûlées. Et tout comme il suivait aveuglément les conseils de Rawḥ, il commence à suivre ceux d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Mais cette image de calife faible est en totale contradiction avec celle donnée par les auteurs que nous avons étudiés précédemment, et par bien d'autres encore. En effet un certain nombre d'actions qu'il avait entreprises, et ce, bien l'arrivée d'al-Ḥaḡḡāḡ, montrent un homme d'Etat rusé, stratège et impitoyable. En particulier, c'est lui-même qui assassine de ses propres mains son cousin et rival, 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq. Tout comme al-Ṭabarī et al-Balāḍurī, Ibn 'Abd Rabbih considère cet assassinat comme le véritable moment fondateur dans la longue carrière du calife umayyade¹¹²⁷. Nous pensons que le narrateur d'Ibn 'Abd Rabbih est intervenu ici sur le personnage de 'Abd al-Malik, afin justement de justifier son recours à al-Ḥaḡḡāḡ.

De même, en est-il pour ce dernier, qui est dépeint comme un inconnu. Or, selon Ibn Qutayba, son père Yūsuf b. al-Ḥakam était chargé par 'Abd al-Malik de gérer certaines provinces – ou localités ? *waliya li-'Abd al-Malik ba'd al-wilāyāt* –, qui ne sont pas précisées par l'auteur¹¹²⁸. Ibn

¹¹²⁶ On ne pourra ne pas penser ici au film magnifique *All About Eve* de Joseph Mankiewicz (1950).

¹¹²⁷ *Iqd*, vol. 5, pp. 155-158.

¹¹²⁸ Ibn Qutayba, *Al-Ma'ārif*, p. 395.

Kaṭīr, pour sa part, rapporte une anecdote qui montre qu’il avait ses entrées auprès du calife¹¹²⁹. La volonté du narrateur de présenter le personnage d’al-Ḥaḡḡāḡ comme un inconnu lui permet par la même occasion d’expliquer son ascension vertigineuse, d’autant qu’il est dépeint dans l’anecdote qui précède celle-ci comme quelqu’un qui – tout comme son père – enseignait [le Coran] aux enfants. Ce qui d’une part serait le signe de sa vie misérable passée et moquerait sa fonction de *mu‘allim*.

En palliant par sa violence la faiblesse de ‘Abd al-Malik, al-Ḥaḡḡāḡ ne pouvait donc que constituer avec lui deux personnalités complémentaires. C’est d’ailleurs ce rôle-là qu’il joue de nouveau dans la séquence qu’Ibn ‘Abd Rabbih consacre à la mort de ‘Abdullāh b. al-Zubayr. Le contexte est cette fois-ci donné par l’auteur : il s’agit des préparatifs à la bataille que ‘Abd al-Malik était sur le point de livrer à Muṣ‘ab b. al-Zubayr en Iraq :

فلما استقرت البيعة لعبد الملك بن مروان، أراد الخروج إلى مصعب بن الزبير. فجعل يستنفر أهل الشام فيبطنون عنه. فقال له الحجاج بن يوسف: سلطني عليهم، فوالله لأخرجنهم. قال له: قد سلطتك عليهم. فكان الحجاج لا يمر على باب رجل من أهل الشام قد تخلف عن الخروج، إلا أحرق عليه داره. فلما رأى ذلك أهل الشام خرجوا¹¹³⁰.

Lorsqu’il fut reconnu comme calife légitime, ‘Abd al-Malik voulut partir attaquer Muṣ‘ab b. al-Zubayr. Il commença à mobiliser les soldats syriens, qui traînaient des pieds. Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf lui dit alors : Ordonne-moi de sévir contre eux. Par Dieu, je les ferai sortir. – Vas-y, lui dit ‘Abd al-Malik, je t’ai ordonné de sévir contre eux. Ainsi, dès qu’il passait devant la porte d’un Syrien qui a manqué à l’appel, il lui brûlait sa maison. Comme les Syriens virent ce qu’il en était, ils répondirent à l’appel.

Al-Ṭabarī ne mentionne pas ce *ḥabar*. On présume qu’il se situe temporellement après celui plus élaboré avec Rawḥ b. Zinbā’. De nouveau, nous retrouvons l’indiscipline des soldats, qui n’obéissent pas aux ordres de ‘Abd al-Malik. Ici la première action qu’al-Ḥaḡḡāḡ entreprend est de brûler non plus les tentes, mais les maisons des soldats retardataires. Ce qui retient l’attention dans l’anecdote, c’est le court échange entre al-Ḥaḡḡāḡ et le calife, où nous retrouvons des échos de l’échange entre Dieu et Satan à propos d’Adam et d’Eve. Satan, n’ayant pas voulu se prosterner à Adam, auquel il se considérait supérieur, demande à Dieu de le laisser sévir contre lui et sa descendance. Bien entendu, la comparaison s’arrête là, même s’il y a quelques mots qui viennent l’appuyer. Le verbe *haraḡa* « sortir » est mentionné trois fois, sous trois formes différentes, l’on pourrait y voir une allusion à la sortie d’Adam et d’Eve du Paradis, Les retardataires voyaient leurs maisons incendiées, comme s’ils subissaient les feux de l’enfer.

¹¹²⁹ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 12, pp. 510-511.

¹¹³⁰ *Iqd*, vol. 5, p. 158.

Al-Ḥaḡḡāḡ apparaît donc comme le diable au service des Umayyades, comparaison fort possible, s'il l'on se rappelle qu'après la mort et la crucifixion d'Ibn al-Zubayr, l'auteur cite le fameux échange entre Asmā' bint Abī Bakr – la mère d'Ibn al-Zubayr – et al-Ḥaḡḡāḡ. Ce dernier lui ayant interdit d'enterrer son fils, elle lui rappelle la tradition du Prophète, que nous avons déjà commentée : « De Ṭaqīf sortiront deux hommes : l'imposteur et l'exterminateur, quant à l'imposteur c'est al-Muḥtār [al-Ṭaqafī], quant à l'exterminateur c'est toi. »¹¹³¹

5. La révolte d'Ibn al-Zubayr

Rien n'est dit par Ibn 'Abd Rabbih sur les différentes révoltes auxquelles al-Ḥaḡḡāḡ a dû faire face pendant la première décennie de son pouvoir, sauf celle d'Ibn al-Zubayr qu'il décrit de manière assez détaillée, dans le chapitre consacré à 'Abd al-Malik dans le livre sur l'histoire des califes. Dans l'ensemble, son récit suit les grandes lignes que nous avons déjà vues. Une fois débarrassé de son cousin 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq, qui lui disputait le califat, 'Abd al-Malik attaque l'Iraq s'en empare, et décide d'attaquer le Ḥiḡāz. L'Iraq gouverné par Muṣ'ab b. al-Zubayr, pour le compte de son frère 'Abdullāh. De nouveau al-Ḥaḡḡāḡ se porte candidat pour mener l'armée umayyade, en évoquant son rêve :

إني رأيت في المنام كأني أسلخ ابن الزبير من رأسه إلى قدميه. فقال له عبد الملك: أنت له. فأخرج إليه¹¹³².

Je me suis vu en songe en train d'écorcher Ibn al-Zubayr de la tête aux pieds. – Tu es son homme ! va le combattre, lui dit 'Abd al-Malik.

Même s'il ne donne pas d'indications temporelles, le récit d'Ibn 'Abd Rabbih est relativement bien ordonné chronologiquement. Nous y retrouvons les moments que nous avons déjà rencontrés : siège de la Mekke et bombardement de la Ka'ba ; désertion des hommes d'Ibn al-Zubayr ; son combat final où il fait montre d'un courage exceptionnel ; sa rencontre avec sa mère Asmā' qui le dissuade d'accepter l'accord proposé par al-Ḥaḡḡāḡ ; la rencontre d'Asmā' avec al-Ḥaḡḡāḡ où elle lui rappelle le hadith du Prophète sur les deux hommes de Ṭaqīf : le faussaire – al-Muḥtār – et l'exterminateur – al-Ḥaḡḡāḡ.

Pour ce qui est de son intrigue, nous pouvons situer le récit à mi-chemin entre celui d'al-Ṭabarī et celui d'al-Balāḍurī, en ce sens que, tout comme eux, sa première cible est bien entendu al-Ḥaḡḡāḡ. Mais contrairement au premier il n'épargne pas totalement Ibn al-Zubayr, sans pour autant l'attaquer aussi sévèrement que le second. Ibn 'Abd Rabbih rappelle les insultes proférées par ce dernier contre Banū Hāšim qui ont refusé de lui prêter allégeance ; son emprisonnement d'Ibn al-

¹¹³¹ *Iqd*, vol. 5, p. 164.

¹¹³² *Iqd*, vol. 5, p. 162.

Ḥanafiyya, qui fut libéré par al-Muḥtār al-Ṭaqafī¹¹³³ ; ses attaques contre Ibn ‘Abbās, aveugle à l’époque, qu’il traite d’homme « dont Dieu a aveuglé le cœur comme Il lui a aveuglé les yeux », et l’accuse d’avoir causé la mort de Ā’iša et les deux Compagnons al-Zubayr et Ṭalḥa et d’avoir autorisé le mariage temporaire¹¹³⁴. Le plus grave pour l’auteur étant, sans, doute, qu’Ibn al-Zubayr :

وأسقط ذكر النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته. فعوتب على ذلك. فقال: والله ما يمنعني أني لا أذكره علانية من ذكره سرراً، وأصلي عليه. ولكن رأيت هذا الحي من بني هاشم، إذا سمعوا ذكره، اشترأبت أعناقهم. وأبغض الأشياء إلي ما يسرهم¹¹³⁵.

Il cessa de mentionner le Prophète – sur Lui la prière et la paix de Dieu – dans ses prêches. Quand on lui en fit reproche, il répondit : Que je le ne mentionne pas en public ne m’empêche pas de le mentionner dans mon intimité, ni d’invoquer sur Lui les bénédictions divines. Cependant, je m’aperçois que ce clan des Banū Ḥāshim, quand on l’évoque en leur présence, sont emplis d’orgueil ; et je ne déteste rien autant que les choses qui les réjouissent.

C’est en fait là que réside au moins en partie la raison de sa défaite, non pas dans sa cupidité ou dans sa fausse dévotion, comme chez al-Balāḍurī. Notons au passage le parti-pris hashimite d’Ibn ‘Abd Rabbih, sur lequel nous reviendrons.

Revenons à al-Ḥaḡḡāḡ. C’est la première fois que nous lisons qu’il a tué Ibn al-Zubayr de ses propres mains :

ثم جعل يقاتل وحده، ولا يهده شيء. كلما اجتمع عليه القوم، فرقهم وذادهم، حتى أثنى بالجراحات، ولم يستطع النهوض. فدخل عليه الحجاج. فدعا بالنطع، فحز رأسه، هو بنفسه، في داخل مسجد الكعبة – لا رحم الله الحجاج. ثم بعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان، وقتل من أصحابه من ظفر به. ثم أقبل، فاستأذن على أمه، أسماء بنت أبي بكر، ليعزيها. فأذنت له، فقالت له: يا حجاج قتلت عبد الله؟ قال: يا ابنة أبي بكر، إنني لقاتل الملحدين. قالت: بل أنت قاتل المؤمنين الموحدين. قال لها: كيف رأيت ما صنعت بابنك؟ قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه، وأفسد عليك آخرتك. ولا ضير أن أكرمه الله على يدك. فقد أهدى رأس يحيى بن زكريا إلى بغي من بغايا بني إسرائيل¹¹³⁶.

Ibn al-Zubayr combattit seul, rien ne semblait l’épuiser. Chaque fois qu’un groupe l’attaquait, il parvenait à le disperser, jusqu’à ce qu’il fut couvert de blessures, et qu’il ne put plus se relever. Al-Ḥaḡḡāḡ arriva sur les lieux, demanda un billot et lui trancha lui-même la tête, à l’intérieur de la mosquée de la Ka’ba – que Dieu prive al-Ḥaḡḡāḡ de

¹¹³³ *Iqd*, vol. 5, p. 161.

¹¹³⁴ *Iqd*, vol. 5, p. 161-162.

¹¹³⁵ *Iqd*, vol. 5, p. 161.

¹¹³⁶ *Iqd*, vol. 5, p. 166.

Sa miséricorde. Il envoya ensuite la tête à ‘Abd al-Malik b. Marwān et tua tous les compagnons d’Ibn al-Zubayr dont il put s’emparer. Puis il demanda l’autorisation de voir la mère de celui-ci, pour lui présenter ses condoléances. Asmā’ bint Abī Bakr la lui accorda. Elle lui dit : Eh Ḥaḡḡāḡ, tu as tué ‘Abdullāh ? – Ô fille d’Abū Bakr, lui répondit-il. Je suis celui qui tue les apostats. – Au contraire, lui répondit-elle, tu tues les croyants unitaristes. – Que penses-tu de ce que j’ai fait de ton fils ? – Je pense que tu lui as gâché sa vie ici-bas, tout comme il t’a gâché celle de l’au-delà. Et puis il n’y a aucun mal à ce que Dieu lui accorde Sa bénédiction en le faisant mourir de tes mains. Car la tête du prophète Yaḥyā, fils de Zakariyyā a été offert à une prostituée parmi les prostituées du peuple d’Isrā’īl.

Nous avons là un récit composite, qui place dans un même continuum narratif le dernier combat et la mort d’Ibn al-Zubayr et la rencontre d’al-Ḥaḡḡāḡ avec Asmā’ bint Abī bakr. Sa visée est évidente : elle consiste à noircir al-Ḥaḡḡāḡ, en mettant en avant ses deux traits les plus notoires : sa violence et son impiété. Il s’agit là, comme nous le disions, du premier récit qui présente al-Ḥaḡḡāḡ décapitant de ses propres mains ‘Abdullāh b. al-Zubayr. L’opération a lieu dans l’enceinte même de la Ka‘ba, qui plus est. Non seulement il l’avait bombardée auparavant, mais il y tue de sang froid un homme sans défense, et ce, sans le moindre respect pour sa sacralité. D’où l’intervention du narrateur – ou est-ce d’Ibn ‘Abd Rabbih ? – appelant ses malédictions sur al-Ḥaḡḡāḡ.

Sa provocation continue, puisqu’il veut se réjouir du malheur d’Asmā’, en se proposant de lui présenter ses condoléances. Mais il n’y aura pas de condoléances. Al-Ḥaḡḡāḡ cherche-t-il à se voir confirmer par la mère son bon droit d’avoir tué son fils ? ou n’est-ce qu’une interrogation rhétorique, lorsqu’il lui demande ce qu’elle pense de ce qu’il a fait ? La rencontre, comme on pouvait s’y attendre se termine par la victoire symbolique de la mère, qui en faisant appel à l’histoire de la mort du prophète Yaḥyā, instaure du même coup une analogie de son fils avec lui, tout en comparant al-Ḥaḡḡāḡ et ‘Abd al-Malik à la femme, qu’elle désigne comme prostituée, qui a exigé de son beau père, le roi d’Isrā’īl, la tête du prophète Yaḥyā, s’il veut coucher avec elle. L’une des versions d’al-Ṭabarī qui rapporte ces faits parle de l’invasion d’Israël par Nabuchodonosor et le massacre de 70 000 personnes¹¹³⁷.

Le portrait d’al-Ḥaḡḡāḡ est noirci un peu plus avec cette autre anecdote :

هشام بن عروة عن أبيه: إن عبد الله بن الزبير كان أول مولود ولد في الإسلام. فلما ولد، كبر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ولما قتل، كبر الحجاج بن يوسف وأهل الشام معه. فقال ابن عمر: ما هذا؟ قالوا: كبر أهل الشام لقتل عبد الله بن الزبير. قال: الذين كبروا لمولده خير من الذين كبروا لقتله¹¹³⁸.

¹¹³⁷ Sur la mort du prophète Yaḥyā, voir al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 1, pp. 586-593.

¹¹³⁸ *Iqd*, vol. 5, p. 167-168.

Hišām b. ‘Urwa, d’après son père a rapporté ceci : ‘Abdullāh b. al-Zubayr fut le premier enfant né après l’avènement de l’islam. A sa naissance, le Prophète et Ses compagnons s’écrièrent : Dieu est le plus grand ! Quand il fut tué, al-Ḥaḡḡāḡ et les Syriens s’écrièrent : Dieu est le plus grand ! Quand il entendit le bruit de ces derniers, ‘Abdullāh b. ‘Umar s’en enquit. Comme on lui répondit : Ce sont les Syriens qui célèbrent la mort de ‘Abdullāh b. al-Zubayr, il déclara : Ceux qui prononcèrent le *takbīr* à sa naissance valent bien mieux que ceux qui l’ont fait lors de son assassinat.

L’ensemble du *ḥabar* s’appuie sur une construction antithétique, qui vise maintenant à exclure al-Ḥaḡḡāḡ de la communauté musulmane. Nous avons en effet le passé avec la naissance d’Ibn al-Zubayr et le présent avec sa mort ; la célébration de sa naissance par le Prophète et Ses compagnons face à la célébration de sa mort par al-Ḥaḡḡāḡ et les Syriens. Le seul témoin des deux événements est ‘Abdullāh b. ‘Umar dont le propos peut être autorisé. Et c’est lui qui, en concluant par la comparaison entre les deux événements, émet un jugement définitif : les premiers valent bien mieux que les seconds. En effet, l’on ne peut comparer al-Ḥaḡḡāḡ au Prophète.

Si l’on ajoute à ces récits, celui du bombardement de la Mekke et une autre version de la rencontre entre al-Ḥaḡḡāḡ et Asmā’ bint Abī Bakr, très proches tous les deux de ceux que nous avons vus auparavant, nous pourrions dire qu’Ibn ‘Abd Rabbih, tout en critiquant Ibn al-Zubayr pour son comportement agressif envers les parents du Prophète, dépeint al-Ḥaḡḡāḡ en personnage sanguinaire, sans le moindre respect pour les symboles sacrés de l’islam. A suivre la dernière anecdote, nous pouvons ajouter qu’il est même exclu de la communauté musulmane.

6. Al-Ḥaḡḡāḡ : une politique désastreuse

Pourquoi Ibn ‘Abd Rabbih consacre-t-il son « Kitāb al-yatīma al-ṭāniyya » à Ziyād b. Abīh, à al-Ḥaḡḡāḡ, aux Barmakides et aux descendants de ‘Alī b. Abī Ṭālib ? A en croire son introduction personnelle à ce livre, c’est parce qu’ils sont :

... قطب الملك الذي عليه مدار السياسة، ومعادن التدبير، وينايع البلاغة، وجوامع البيان؛ هم راضوا الصعاب حتى لانت مقاودها، وخزموا الأنوف حتى سكنت شواردها، ومارسوا الأمور، وجزبوا الدهور، فاحتملوا أعباءها، واستفتحوا مغالقها، حتى استقرت قواعد الملك، وانتظمت قلائد الحكم، ونفذت عزائم السلطان.¹¹³⁹

... le pôle autour duquel tourne la politique, la mine de la conduite des affaires, la source de la rhétorique, la substance de l’éloquence. Ils ont dompté les difficultés

¹¹³⁹ *Iqd*, vol. 5, p. 266.

jusqu'à les rendre dociles à mener, percé les narines jusqu'à ramener au [troupeau] les âmes égarées ; ils ont fait l'épreuve du pouvoir, et de la longue durée, ont en supporté les fardeaux, et ouvert les portes les plus difficiles d'accès, jusqu'à ce que les fondements de la royauté soient profondément plantés, les bijoux du pouvoir bien sertis et les décisions du sultan totalement exécutées.

Cet argumentaire tout imagé de l'auteur appelle au moins deux questions. La première est certes secondaire, mais d'ordre formel. Il est vrai que Ziyād, al-Ḥaḡḡāḡ et les Barmakides ont exercé le pouvoir au plus haut niveau de l'Etat, les deux premiers pour les Umayyades, les seconds pour les 'Abbasides. Mais qu'ont de commun avec eux les descendants de 'Alī, qui furent mis à l'écart du pouvoir aussi bien sous la première que sous la seconde dynastie de l'islam, pour qu'ils soient inclus dans ce chapitre ? On pourrait objecter que la digression, en tant que procédé littéraire couramment utilisé par les auteurs d'*adab*, serait une réponse, certes acceptable, mais loin d'être totalement satisfaisante.

La seconde question, plus importante, concerne surtout al-Ḥaḡḡāḡ. A lire l'introduction de l'auteur, on s'attendrait à un portrait des plus élogieux de sa part pour cet homme d'Etat. Il est vrai qu'une bonne partie des qualités énoncées par Ibn 'Abd Rabbih s'appliquent à la lettre au puissant gouverneur de l'Iraq, qu'il s'agisse du rôle primordial qu'il a joué sous le califat de 'Abd al-Malik et d'al-Walīd, que ceux-ci lui reconnaissent largement, ou de ses grandes qualités en matière d'éloquence – l'une des rares à lui être concédée par les auteurs médiévaux, comme nous l'avons vu¹¹⁴⁰.

Or le portrait que l'auteur donne d'al-Ḥaḡḡāḡ est l'un des plus noirs que l'on puisse rencontrer. S'agirait-il là d'une ruse de sa part pour se jouer de l'attente de son lecteur ? On ne peut que le soupçonner, d'autant que les autres personnages inclus dans le même chapitre sont traités de manière bien plus amène. Notre hypothèse est en fait la suivante. En faisant appel à de nombreuses anecdotes toutes plus négatives les unes que les autres au sujet d'al-Ḥaḡḡāḡ, Ibn 'Abd Rabbih tente de dresser l'archétype de l'homme de pouvoir qui ne doit en aucune manière diriger les affaires de la communauté musulmane. Pour éprouver cette hypothèse, nous ferons d'abord un rapide détour par le premier chapitre d'*al-Iqd al-farīd*, que l'auteur consacre au pouvoir ; nous nous arrêterons ensuite sur l'un des modèles d'al-Ḥaḡḡāḡ, décrit justement avant lui dans le chapitre sur les gouverneurs, avant de nous arrêter, en fin, sur quelques *aḥbār* très suggestifs quant à notre questionnement.

¹¹⁴⁰ Voir également le chapitre suivant sur al-Ḥaḡḡāḡ dans l'œuvre d'al-Ġāhiz, qui s'attache plus particulièrement à cette question.

a. La politique dans « *Kitāb al-lu'lu'a fī al-sulṭān* »¹¹⁴¹

Le chapitre, dont le titre est une reprise à l'identique de celui par lequel Ibn Qutayba commence son '*Uyūn al-aḥbār*¹¹⁴², qu'Ibn 'Abd Rabbih consacre à la question du pouvoir n'est pas à proprement parler un traité de science ou de philosophie politique. L'auteur y recueille de nombreux propos et anecdotes qui doivent servir de leçons morales aux hommes de pouvoir musulmans. Ils sont tirés du Coran, de la tradition prophétique, de sages, d'ascètes et d'hommes de pouvoir musulmans ou non. Ils soulignent les devoirs de l'homme d'Etat envers ses sujets et la soumission qui lui est due par ses derniers. Ibn 'Abd Rabbih introduit son chapitre par le court paragraphe suivant où il définit ce qu'est *al-sulṭān* :

السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا؛ وهو حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عبادته؛ به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم¹¹⁴³.

Le sultan représente les rênes des affaires [politiques], l'ordre du droit, le respect des interdits, le pôle autour duquel tournent les affaires de la religion et de la vie ici-bas. Il protège le domaine de Dieu dans son pays et est Son ombre étendue sur Ses serviteurs, grâce auquel les femmes sont protégées, les victimes d'injustice sont rétablies, les persécuteurs sont châtiés et ceux qui sont apeurés se sentent en sécurité.

Dans cette définition, *al-sulṭān* est aussi bien le pouvoir lui-même que la personne qui le détient qui peut être un calife, un gouverneur ou un chef militaire, comme il ressort des exemples donnés par la suite. Dans cette courte introduction nous pouvons relever deux fonctions principales du sultan : assurer le respect des Lois de Dieu – *ḥuqūq*, *ḥudūd* – dont il est l'ombre sur terre ; ensuite assurer la protection de ses sujets et faire régner la justice parmi eux. La justice apparaît en effet comme l'un des piliers du sultan juste. Ainsi :

قالت الحكماء: إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم. ولما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن¹¹⁴⁴.

Les sages ont dit : un imam juste est mieux qu'une pluie abondante ; un imam tyrannique est mieux qu'une sédition qui s'éternise. Ce que Dieu réprime par l'intermédiaire du sultan est plus important que ce qu'il interdit par le Coran.

Nous avons là trois propos d'une importance primordiale sur le rôle du sultan. La justice, la sécurité et la vie en société ici-bas. La justice est placée en premier comme l'une des qualités

¹¹⁴¹ *Iqd*, vol. 1, pp. 9-84.

¹¹⁴² Ibn Qutayba, '*Uyūn al-aḥbār*, édition Yūsuf al-Ṭawīl et Muḥīd Qumayḥa, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2009.

¹¹⁴³ *Iqd*, vol. 1, p. 9.

¹¹⁴⁴ *Iqd*, vol. 1, p. 9.

requis. La pluie pour les gens vivant sous un climat aride est certes une bénédiction, mais la justice serait pour eux plus profitable, d'autant qu'elle permettra de faire fructifier le commerce. Ce qui ne peut se réaliser dans une société vivant dans l'insécurité de la *fitna*, d'où le rôle du sultan, même tyrannique, pour assurer la paix parmi ses sujets. Quant à l'idée contrainte qui s'attache à la racine *W-Z-*, elle est intéressante dans la mesure où elle instaure d'une certaine manière – ne serait-ce que dans les faits, allions-nous dire – une forme de prévalence de la loi des hommes – le sultan en l'occurrence – sur celle instituée par le Livre de Dieu, qui demeure toute théorique.

Sans nous appesantir sur d'autres thèmes développés dans le chapitre, ce qui risquerait de nous éloigner de notre question, rappelons que, parmi les autres thèmes nécessaires à un bon sultan, il y a les conseils qu'on doit lui prodiguer pour la bonne marche des affaires, ses collaborateurs, *ahl 'amalih*, qu'il doit choisir avec le plus grand soin, ou encore avoir le courage de lui dire la vérité¹¹⁴⁵, etc. Le représentant emblématique du bon pouvoir est bien sûr 'Umar b. al-Ḥāṭṭab¹¹⁴⁶, dont plusieurs anecdotes rappellent la modestie, la fermeté et la justice. Mais il y a également 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et la célèbre épître dont il aurait demandé la rédaction à al-Ḥasan al-Baṣrī sur l'imam juste¹¹⁴⁷.

Al-Ḥaḡḡāḡ lui aussi apparaît à plusieurs reprises dans ce chapitre, en particulier dans cette anecdote où il donne sa vision de la bonne politique :

وكتب الوليد بن عبد الملك إلى الحجاج بن يوسف، يأمره أن يكتب إليه بسيرته. فكتب إليه: إني أيقظت رأيي، وأنمت هواي. فأدّنت السيد المطاع في قومه، ووليت الحرب الحازم في أمره، وقلدت الخراج الموفر لأمانته. وقسمت لكل خصم من نفسي قسماً، أعطيه حظاً من لطيف عنايتي ونظري. وصرفت السيف إلى النطف المسيء، والثواب إلى المحسن البريء، فخاف المريب صولة العقاب، وتمسك المحسن بحظه من الثواب¹¹⁴⁸.

Al-Walīd b. 'Abd al-Malik envoya une lettre à al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, lui ordonnant de lui décrire son comportement [politique]. Celui-ci lui répondit : J'ai éveillé ma raison, fait taire mes passions ; j'ai rapproché de moi le seigneur respecté par sa tribu, et donné des charges à l'homme expérimenté et résolu ; j'ai désigné pour le *ḥarāḡ* l'homme honnête. J'ai donné à chaque adversaire une part qui me revient, lui apportant une part de mon attention et de ma sollicitude. J'ai dirigé l'épée vers l'homme chargé de turpitudes et de vilénies, et la rétribution vers le bienfaisant et l'innocent. Alors

¹¹⁴⁵ Voir, *Iqd*, vol. 1, pp. 55-56, le fameux *ḥabar* où al-Ḥasan al-Baṣrī représente le savant intègre qui dit ce qu'il pense à Ibn Hubayra – le gouverneur de Yazīd b. 'Abd al-Malik –, tandis qu'al-Ša'bī représente le savant hypocrite qui préfère dire à celui-ci ce qu'il a envie d'entendre.

¹¹⁴⁶ *Iqd*, vol. 1, pp 15-16 et pp 43-48.

¹¹⁴⁷ *Iqd*, vol. 1, pp 33-35.

¹¹⁴⁸ *Iqd*, vol. 1, pp 22-23.

l'homme suspect a craint la violence du châtement et le bienfaisant s'est cramponné à sa part de récompense.

A priori il n'y aurait rien à reprocher à la politique poursuivie par al-Ḥaḡḡāḡ. Du moins telle qu'il en dessine *lui-même* les grandes lignes. Nous avons là justice, fermeté, honnêteté, sécurité, rétribution. Mais c'est justement dans ce « lui-même » que réside le problème. Ce que le gouverneur d'Iraq donne dans sa lettre au calife al-Walīd, ce n'est pas ce qu'il fait *en réalité*, mais ce qu'il *croit* faire, ou ce qu'il pense devoir faire pour complaire au calife. Car les résultats de sa politique rapportés dans des centaines d'anecdotes dans les divers livres d'histoires et d'anthologies littéraires contredisent totalement ses prétentions, qui demeurent toutes théoriques.

b. Ziyād b. Abīh, le modèle dépassé

Considérons maintenant « Kitāb al-yatīma al-tāniyya », et le premier personnage dont il traite : Ziyād b. Abīh. La séquence de neuf pages que lui consacre Ibn 'Abd Rabbih commence par parler de sa mère Sumayya, de la reconnaissance de sa paternité par Abū Sufyān, de sa charge de gouverneur pour 'Alī b. Abī Ṭālib, avant qu'il n'occupe cette même fonction pour Mu'āwiya b. Abī Sufyān. La séquence est dans l'ensemble positive. Nous y retrouvons plusieurs propos louangeurs, parmi lesquels ceux de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et d'al-'Utbī :

وذكر عمر بن عبد العزيز زيادا فقال: سعى لأهل العراق سعي الأم البرّة وجمع لهم جمع الذرة.
العتبي قال: كان في مجلس زياد مكتوبا: الشدة في غير عنف، واللين في غير ضعف. المحسن يجازي بإحسانه، والمسيء يعاقب بإساءته. الأعطيات في أيامها. لا احتجاب عن طارق ليل، ولا صاحب ثغر¹¹⁴⁹

'Umar b. 'Abd al-'Azīz évoqua Ziyād et dit : Il a agi avec les Iraquiens comme une mère bienveillante [envers ses enfants] et a amassé pour eux autant qu'une fourmi.

Al-'Utbī a dit : Dans la salle de conseil de Ziyād, il y avait inscrit ceci : De la fermeté sans violence, de la souplesse sans faiblesse. Le bienfaisant est rétribué selon ses bienfaits, le fauteur est puni à la mesure de sa faute. Les soldes sont distribuées à la date requise. Pas de réception ajournée pour une personne qui vient la nuit, ni pour un homme des postes-frontières.

Ce compte-rendu d'al-'Utbī rappelle en quelque sorte la lettre par laquelle al-Ḥaḡḡāḡ a répondu à al-Walīd. Nous avons ici les grandes lignes d'un projet politique. Et, en effet, plusieurs expressions se retrouvent, mot pour mot, d'abord dans un propos fameux de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab¹¹⁵⁰,

¹¹⁴⁹ 'Iqd, vol. 5, p. 269.

¹¹⁵⁰ 'Iqd, vol. 1, p. 24.

ensuite dans la célèbre *ḥuṭba al-batrā* prononcée par Ziyād lui-même, lors de son arrivée à al-Kūfa en tant que gouverneur. Cette *ḥuṭba* n'est pas rapportée dans ce chapitre-là, mais dans celui consacré par l'auteur aux discours célèbres¹¹⁵¹. Le fait que le propos rapporté par al-'Utbī soit écrit peut être considéré là encore comme une vision idéale de la politique.

Ceci étant, la notice de Ziyād apparaît incomplète. Rien n'est dit en effet sur sa violence, en particulier envers les Kharijites¹¹⁵². Ainsi nous lisons à la fin de la séquence :

وكتب زياد إلى معاوية: إني قد أخذت العراق بيمينني، وبقيت شمالي فارغة، وهو يعرض له بالحجاز. فبلغ ذلك عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، فقال: اللهم اكفنا شماله. فعرضت له قرحة في شماله، فقتلته. ولما بلغ عبد الله بن عمر موت زياد، قال: اذهب إليك ابن سمية لا يدا رفعت من حرام ولا دنيا تمليت¹¹⁵³.

Ziyād écrivit à Mu'āwiya : J'ai dominé l'Iraq de ma main droite, mais ma main gauche est restée vide, faisant ainsi allusion à son souhait [de gouverner également] le Ḥiǧāz. Quand il apprit cela, 'Abdullāh b. 'Umar – que Dieu soit satisfait des deux – dit : Seigneur épargne-nous sa main gauche. Il eut une gangrène au bras droit qui le tua. Quand il apprit la mort de Ziyād, 'Abdullāh b. 'Umar dit : Bien fait pour toi, ô fils de Sumayya, tu n'as retenu ta main de ce qui est interdit, et tu n'as pas joui de ce bas-monde.

Cette anecdote d'une grande violence à l'encontre de Ziyād paraît en effet incompréhensible. On ne saura pas pour quelle raison 'Abdullāh b. 'Umar a lancé contre lui cette imprécation. Ziyād y est montré comme un homme au désir de domination insatiable, puisque, non content de gouverner l'Iraq, il voulait avoir également le Ḥiǧāz sous son autorité. D'où la crainte d'Ibn 'Umar, qui y résidait et ne voulait pas avoir affaire à lui, Mais Dieu a répondu favorablement à sa prière.

Mais déjà al-Ḥaǧǧāǧ apparaît à deux reprises dans cette séquence, une première fois, à travers la célèbre comparaison que l'on fait de lui avec Ziyād et 'Umar b. al-Ḥāṭṭab :

وقال غيره: تشبه زياد بعمر فأقرط، وتشبه الحجاج بزياد فأهلك الناس¹¹⁵⁴.

Quelqu'un d'autre que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz a dit : Ziyād a [voulu] imiter 'Umar, mais il a exagéré ; al-Ḥaǧǧāǧ a [voulu] imiter Ziyād, mais il a décimé les gens.

Dans ce propos, les deux gouverneurs d'Iraq sont jugés sévèrement pour n'avoir pris de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab que sa *šidda*, en oubliant le reste de son propos – c'est-à-dire *fī ḡayr 'unf*, « mais

¹¹⁵¹ *Iqd*, vol. 4, pp. 199-202.

¹¹⁵² Voir à ce propos la longue notice que lui consacre al-Balāḍurī dans *Ansāb al-ašraf*, vol. 5, pp. 2041-2094.

¹¹⁵³ *Iqd*, vol. 5, p. 274.

¹¹⁵⁴ *Iqd*, vol. 5, p. 269.

sans violence »¹¹⁵⁵. Mais alors que Ziyād a été excessif, al-Ḥaḡḡāḡ a décimé les gens. Et c'est justement ce trait d'al-Ḥaḡḡāḡ qui est mis en avant dans la deuxième anecdote :

قال عبد الله بن مروان لعباد بن زياد: أين كانت سيرة زياد من سيرة الحجاج؟ قال: يا أمير المؤمنين، إن زيادا قدم العراق، وهي جمرة تشتعل، فسل أحقادهم، وداوى أدواءهم، وضبط أهل العراق بأهل العراق. وقدمها الحجاج، فكسر الخراج، وأفسد قلوب الناس، ولم يضبطهم بأهل الشام، فضلا عن أهل العراق. ولو رام منهم ما رامه زياد، لم يفجأك إلا على قعود يوجف به¹¹⁵⁶.

'Abdullāh b. Marwān¹¹⁵⁷ demanda à 'Abbād b. Ziyād : Qu'en était-il de la politique de Ziyād comparée à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ ? – Ô commandeur des croyants, répondit 'Abbād, Ziyād est arrivé dans un Iraq totalement embrasé ; il en a extrait les rancœurs, guéri les maladies et l'a maîtrisé avec les Iraquiens eux-mêmes. Alors qu'al-Ḥaḡḡāḡ, quand il y est arrivé, il a ruiné l'impôt et retourné les cœurs des gens. Il n'est parvenu à les gérer ni avec les soldats syriens ni avec les Iraquiens. Or, s'il avait cherché auprès d'eux ce qu'avait cherché Ziyād, tu n'aurais pas été surpris de le voir venir se réfugier auprès de toi.

Nous avons déjà évoqué ce *ḥabar* dans le portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ par al-Balāḍurī. Relevons simplement, à la décharge du gouverneur d'Iraq, que la comparaison favorable à Ziyād est faite par son propre fils 'Abbād. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est surtout le fait qu'Ibn 'Abd Rabbih l'a rapportée. Or, étant donné le peu de place occupé par les *aḥbār* de Ziyād (9 pages) par rapport à celles d'al-Ḥaḡḡāḡ (43 pages), on a l'impression que sa séquence n'est là que pour servir justement de comparaison, d'autant que l'auteur passe sous silence ses nombreuses exactions.

c. Al-Ḥaḡḡāḡ : l'emblème de la mauvaise politique

La violence peut-elle être le fondement d'une bonne politique ? A suivre al-Balāḍurī et al-Mas'ūdī la réponse serait par la négative. Ibn 'Abd Rabbih semble lui aussi penser la même chose. Le propos où les deux gouverneurs d'Iraq pour les Umayyades voulaient imiter 'Umar b. al-Ḥāṭṭab est là pour l'affirmer. La lecture que Ziyād mais encore plus al-Ḥaḡḡāḡ font de la devise du premier calife de l'islam pour la gestion des affaires de la communauté musulmane – « la fermeté sans violence, la souplesse sans faiblesse » – est une lecture tronquée. Comme nous l'avons déjà dit, non seulement ils n'en retiennent que le terme de fermeté, mais ils en font un synonyme de violence. En outre, la souplesse a totalement disparu de leurs actes.

¹¹⁵⁵ Nous avons évoqué plus haut ce propos dans le portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ par al-Balāḍurī.

¹¹⁵⁶ 'Iqd, vol. 5, p. 272.

¹¹⁵⁷ Sic. Il s'agit de 'Abd al-Malik, selon l'édition de Dār Ihyā' al-ṭurāt al-'arabī (Beyrouth, 1999, vol. 5, p. 9) ou d'al-Walīd, selon la version d'al-Balāḍurī (*Ansāb al-ašrāf*, vol. 8, p. 3262).

Que ce soit dans la séquence qui lui est consacrée ou dans le reste du *'Iqd*, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît comme un gouverneur tyrannique. A aucun moment il ne nous est donné à lire une autre facette de son personnage, comme ce fut le cas par exemple chez al-Balāḡurī. Nous ne reviendrons pas ici sur le nombre de morts ou de prisonniers innocents rappelé à plusieurs reprises dans le livre. Nous nous arrêterons sur une anecdote qui nous semble résumer à la perfection l'image que l'auteur veut donner de lui :

العربي قال: دخل جامع المحاربي على الحجاج وكان جامع شيخا صالحا، خطيبا لبيبا، جريئا على السلطان، وهو الذي قال للحجاج إذ بنى مدينة واسط: بنيتها في غير بلدك. وتورثها غير ولدك-، فجعل الحجاج يشكو سوء طاعة أهل العراق، وقبح مذهبهم. فقال جامع: أما إنه لو أحبوك لأطاعوك، على أنهم ما شنؤك لنسبك ولا لبلدك، ولا لذات نفسك. فدع عنك ما يبعدهم منك إلى ما يقربهم إليك. والتمس العافية ممن دونك تعطها ممن فوقك. وليكن إيقاعك بعد وعيدك، ووعيدك بعد وعدك. قال الحجاج: ما أرى أن أرد بني اللكيسة إلى طاعتي إلا بالسيف. قال: أيها الأمير، إن السيف إذا لاقى السيف ذهب الخيار. قال الحجاج: الخيار يومئذ لله. قال: أجل، ولكنك لا تدري لمن يجعله الله. فغضب وقال: يا هناه، إنك من محارب! فقال جامع: وَلِلْحَرْبِ سُمِّيْنَا وَكُنَّا مُحَارِبًا إِذَا مَا الْقَنَا أَمْسَى مِنَ الطَّعْنِ أَحْمَرًا فقال الحجاج: والله لقد هممت بأن أخلع لسانك، فأضرب به وجهك. قال جامع: إن صدقتك أغضبتنا، وإن غششتناك أغضبتنا الله. فغضب الأمير أهون علينا من غضب الله. قال: أجل، وسكن. وشغل الحجاج ببعض الأمر، فانسل جامع. فمرّ بين الصفوف من أهل الشام، حتى جاوزها إلى صفوف العراق. فأبصر ككببة، فيها جماعة من بكر العراق، وقيس العراق. وتميم العراق، وأزد العراق. فلما رأوه اشرأبوا إليه، وقالوا له: ما عندك، دفع الله عنك؟ قال: ويحكم! عمّوه بالخلع كما يعمكم بالعداوة. ودعوا التعادي ما عاداكم. فإذا ظفرتم تراجعتم وتعاديتم. أيها التميمي، هو أعدي لك من الأزد. أيها القيسي، هو أعدي لك من التغلبي. وهل ظفر بمن ناوأه منكم إلا بمن بقي معه منكم. وهرب جامع من فوره ذلك إلى الشام، واستجار بزفر بن الحارث فأجاره.¹¹⁵⁸

Al-'Utbī a dit : Ḡāmi' al-Muḥāribī était un *ṣayḥ* pieux, un orateur perspicace et audacieux face au sultan. C'est lui qui dit al-Ḥaḡḡāḡ lorsqu'il construisit la ville de Wāsiṭ : Tu l'as édiflée dans un pays autre que le tien, ce sont d'autres que tes fils qui en hériteront. Un jour, il fut introduit auprès d'al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci commença à se plaindre de la désobéissance et du mauvais comportement des Iraquiens. Alors Ḡāmi' lui dit : En fait, s'ils t'avaient aimé, ils t'auraient obéi, sachant qu'ils ne t'ont détesté ni pour ton ascendance, ni pour le pays de tes origines, ni pour ce que tu es toi-même. Débarrasse-toi de ce qui les éloigne de toi pour ce qui les rapprochera de toi. Agis avec clémence

¹¹⁵⁸ *'Iqd*, vol. 4, p. 202-203. Une deuxième version légèrement différente est rapportée, *'Iqd*, vol. 2, p. 53.

envers ceux qui te sont inférieurs, et tu l'auras de ceux qui te sont supérieurs. Que ton châtement tombe après tes menaces, et que tes menaces viennent après tes promesses ! Al-Ḥağğāğ lui rétorqua : Je ne vois rien d'autre que l'épée pour amener ces fils de mères abjectes à se soumettre à moi. – Ô, gouverneur, lui dit Ğāmi', si l'épée croise l'épée, alors il n'y a plus aucun choix. – Le choix appartiendra ce jour-là à Dieu. – En effet, mais tu ne sais pas en faveur de qui Dieu tranchera-t-Il. Al-Ḥağğāğ s'emporta et dit : Eh bien !, c'est que tu es de Muḥārib. – C'est de la guerre que nous avons tiré notre nom et nous sommes des guerriers, // lorsque l'épée à force de coups devient rouge. – Par Dieu, je suis sur le point de t'arracher la langue pour t'en frapper le visage ! – Si nous te disons la vérité, nous t'offensons ; si nous te mentons, nous offensons Dieu. Or offenser le gouverneur est moins important pour nous que d'offenser Dieu. – En effet, répondit al-Ḥağğāğ, qui retrouva son calme. Puis il fut occupé par quelque affaire. Ğāmi' en profita pour se faufiler. Il passa parmi les rangs des soldats syriens, les dépassa vers ceux des Iraquiens ? Il remarqua un attroupement composé de gens [issus des branches] iraqiennes des tribus de Bakr, de Qays, de Tamīm et de Azd. Le voyant, ils se pressèrent vers lui et lui demandèrent : Quoi de neuf ?, que Dieu te protège. – Malheureux, leur dit-il, rejetez tous son autorité, comme il vous voue tous sa haine. Oubliez vos haines [tribales], tant qu'il vous vouera sa haine. Vous pourrez y revenir, quand vous aurez triomphé de lui. Toi, le Tamīmite, al-Ḥağğāğ est plus ton ennemi que l'Azdite. Et toi le Qaysite, il t'est plus ennemi que le Taglibite. Aurait-il écrasé ceux d'entre vous qui l'ont défié, sans ceux d'entre vous qui sont restés à ses côtés ? Puis Ğāmi' prit aussitôt la fuite en direction de la Syrie, où il demanda la protection de Zufar b. al-Ḥāriṭ qui la lui accorda.

Nous avons ici la confrontation entre l'homme du pouvoir tyrannique qu'est al-Ḥağğāğ et un sage, Ğāmi' al-Muḥāribī¹¹⁵⁹, décrit comme éloquent, mais surtout audacieux, qui ose dire sa vérité au détenteur du pouvoir. Pour appuyer ses dires, le narrateur nous donne un exemple de cette audace, avant de rapporter les entrefaites de l'anecdote. L'échange entre les deux personnages est en fait l'occasion d'exposer deux manières de faire la politique qui sont diamétralement opposées : celle d'al-Ḥağğāğ, qui se résume à la violence physique et verbale, et celle d'al-Muḥāribī, qui pourrait être lue comme une variation sur la devise de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab.

Auparavant, al-Muḥāribī tente d'expliquer les raisons qui poussent les Iraquiens à la désobéissance, puis de lui suggérer un remède. C'est parce qu'il n'y pas d'amour entre le

¹¹⁵⁹ Classé par Ibn Sa'd comme un transmetteur de la 3^e *ṭabaqa* des Kūfites, sa notice se réduit à la date de sa mort, survenue en 118 de l'hégire. *Kitāb al-ṭabaqat al-kabīr*, vol. 8, p. 436 et p. 442.

gouverneur et ses administrés, estime-t-il, que ces derniers se rebellent contre lui. Contrairement aux soldats syriens qu'il traite avec une grande bienveillance, qu'il ne se prive pas de leur exprimer, les Iraquiens sont considérés par al-Ḥaḡḡāḡ comme de véritables ennemis, qu'il cherche à tout moment à écraser. Ses nombreux discours où il déverse sur eux son courroux et ses menaces sont là pour l'attester. D'où la présence des deux groupes dans la deuxième partie du *ḥabar*, où l'on notera que les Syriens sont placés plus près d'al-Ḥaḡḡāḡ que les Iraquiens, signe qu'ils sont plus dignes de sa confiance. Après avoir quitté le gouverneur, et avant d'atteindre ses derniers, al-Muḥāribī doit fendre les rangées des premiers. La deuxième recension ajoute cette incise très évocatrice : *wa-kāna al-Ḥaḡḡāḡ lā yaḥliṭuhum* « al-Ḥaḡḡāḡ ne les mélangeaient pas ».

Poursuivant sa méditation-médiation, al-Muḥāribī anticipe les éventuelles préventions d'al-Ḥaḡḡāḡ. Par la même occasion, il envisage d'autres raisons possibles de la détestation que lui voueraient ses administrés – généalogie, origine tribale, caractère physique –, qu'il semble balayer, en recourant à la concessive – *'ala annahum* –, mais qu'il ne fait que confirmer. Et il arrive à la seule conclusion qui lui paraît la plus logique : c'est dans sa politique tyrannique qu'al-Ḥaḡḡāḡ doit trouver l'explication ; les Iraquiens n'ont rien à se reprocher. C'est que, contrairement à 'Umar b. al-Ḥāṭṭab, dont il voulait s'inspirer, voire même Ziyād, il n'y a pas gradation dans ses châtiments. Al-Muḥāribī évoque trois stades : promesse, menace, punition. Sauf que les deux premiers n'existent pas pour al-Ḥaḡḡāḡ. C'est parce qu'il détient le pouvoir sur ses administrés qu'il peut se permettre d'agir avec eux de la sorte. Pour le ramener à plus de modération – de raison ! –, al-Muḥāribī lui fait comprendre que tout comme sa modération peut être profitable aux Iraquiens, il peut lui aussi espérer être traité de la même manière par celui qui détient le pouvoir sur lui.

Mais al-Ḥaḡḡāḡ ne comprend qu'un seul langage : celui de la violence, de l'épée, par laquelle il veut mater la population. Al-Muḥāribī, pour sa part, tentant encore de maintenir un discours de raison, explique que, si l'épée est le seul langage possible, alors il n'y a plus possibilité de dialogue, plus de choix. C'est à ce moment que le dialogue entre les deux hommes bascule. Alors qu'il ne s'agissait au début que des affaires des hommes, al-Ḥaḡḡāḡ fait intervenir Dieu. Peut-être parce qu'il n'a pas saisi l'allusion de l'assertion d'al-Ḥaḡḡāḡ – « Le choix appartiendra ce jour-là à Dieu » –, qui devrait être comprise comme étant c'est moi qui détiens le choix, al-Muḥāribī se convertit de médiateur en adversaire. Il fait dès lors partie des ennemis d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Il faut s'arrêter ici pour relever une différence fondamentale entre les discours des deux hommes. En effet, alors qu'al-Muḥāribī donne à la quasi-totalité de ses phrases une forme argumentative, en recourant à la conditionnelle – *law, iltamis...tu 'tahā, idā, in...wa-in* –, al-Ḥaḡḡāḡ n'utilise que la forme assertive. Sur les cinq phrases qu'il prononce, deux commencent par un serment – *wa-llāhi* – et une troisième évoque le choix entre les mains de Dieu. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'al-Muḥāribī suggère l'éventualité que le choix, étant entre les mains de Dieu, peut ne

pas être en faveur d'al-Ḥaḡḡāḡ, ce qui met ce dernier hors de lui. C'est al-Ḥaḡḡāḡ qui désigne dès lors son interlocuteur en tant qu'ennemi, en jouant sur l'appartenance tribale de celui-ci : *muḥārib* « guerrier ». Obligé de prendre position et, par la même occasion, de perdre sa neutralité de médiateur, al-Muḥāribī délaissera lui aussi les phrases argumentatives, pour verser dans l'assertif du vers poétique.

La deuxième partie du *ḥabar* est en fait une illustration de la position défendue par al-Muḥāribī. Puisque nul dialogue, nulle souplesse, ne sont possibles, le seul langage qui vaille est donc celui de l'épée, car c'est celui que comprend al-Ḥaḡḡāḡ. Al-Muḥāribī ne s'arrête pas auprès des soldats syriens. Ceux-ci étant par définition acquis à la cause d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'ailleurs, eux non plus ne s'intéressent pas à lui. Par contre, dès qu'il atteint les rangs des soldats irakiens, ces derniers accourent vers lui. Al-Muḥāribī laisse entrevoir une lecture fort intéressante sur la tyrannie en tant que système. Elle profite, d'une part, des dissensions parmi les adversaires et, de l'autre, de la collaboration passive ou active de certains d'entre eux. Sans cela, elle ne serait pas couronnée de succès.

Pour al-Muḥāribī, il y avait plus important que les conflits tribaux. L'ennemi à abattre en priorité est maintenant al-Ḥaḡḡāḡ, parce qu'il n'y a nul espoir à ce qu'il modère sa haine contre les Irakiens, et ce quelle que soit leur appartenance. N'a-t-il pas lui-même failli faire les frais de sa colère, n'était la divine Providence qui a détourné al-Ḥaḡḡāḡ de son projet ? D'où l'invocation divine lancée par les soldats quand ils s'adressent à al-Muḥāribī. On aurait dit qu'ils avaient deviné ce qui s'était passé lors de l'échange avec al-Ḥaḡḡāḡ. Ne faut-il pas y voir justement qu'étant donné la nature tyrannique d'al-Ḥaḡḡāḡ, ils savaient d'avance quelle en serait l'issue.

Une dernière remarque, pour finir. Ce *ḥabar*, comme plusieurs autres, est rapporté deux fois par Ibn 'Abd Rabbih : l'une, en tant qu'exemple de *ḥuṭba* parmi les plus célèbres chez les Arabes, donc pour ses qualités rhétoriques¹¹⁶⁰ ; l'autre, en tant que réponse perspicace donnée face à un homme de pouvoir, pour s'éviter son courroux¹¹⁶¹. Or, à proprement parler, il ne s'agit pas là d'un vrai discours, mais d'un échange qui comme nous venons de le voir donne deux conceptions opposées de la politique. Considéré en tant que discours, il a la préférence de l'auteur sur les propos d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il serait alors à lire comme une leçon de morale politique profonde qui rejette la violence comme seul langage possible pour diriger les hommes.

Quant à sa seconde recension, en tant que réponse censée, entre autres, calmer la colère de l'homme du pouvoir et s'attirer ses bonnes grâces – l'auteur parle dans son introduction du chapitre de *tazalluf ilayhim bi-sihr al-kalām*¹¹⁶² –, on voit mal en quoi al-Muḥāribī a pu flatter l'égo d'al-Ḥaḡḡāḡ ou modérer son emportement. Nous pensons que contrairement à ce qu'il avançait au début

¹¹⁶⁰ *Iqd*, vol. 4, pp. 202-203.

¹¹⁶¹ *Iqd*, vol. 2, p. 53.

¹¹⁶² *Iqd*, vol. 2, p. 3.

de son chapitre, Ibn ‘Abd Rabbih voulait louer l’audace d’al-Muḥāribī et, par la même occasion, présenter une autre manière de s’adresser à l’homme du pouvoir. D’où la digression initiale sur le propos d’al-Muḥāribī à al-Ḥaḡḡāḡ sur l’édification de la ville de Wāsiṭ.

7. Conclusions

Comme nous venons de le voir, le portrait d’al-Ḥaḡḡāḡ par Ibn ‘Abd Rabbih présente beaucoup de similitudes avec celui d’a-Mas‘ūdī. Nous avons ainsi un personnage tyrannique, impie. De même que ce dernier qui vivait en Orient, sous le règne des ‘Abbasides célébrait la perfection des ‘Alides, l’auteur andalou, qui vivait, non seulement sous le règne des Umayyades, mais dans leur cour, s’en prenait aussi bien à leurs ancêtres orientaux et à l’un des grands symboles de leur gloire : le fameux gouverneur d’Iraq. Ce qui n’est pas sans poser quelques questions aux tenants d’une histoire officielle, dictée par le pouvoir suprême.

Dans la courte notice qu’il consacre à Ibn ‘Abd Rabbih, Ibn Kaṭīr loue les qualités indéniable de son *‘Iqd al-farīd*, avant d’ajouter :

ويدل كثير من كلامه على تشيع فيه، وميل إلى الحط على بني أمية. وهذا عجيب منه، لأنه أحد مواليهم،
وكان الأولى به أن يكون ممن يواليهم لا ممن يعاديهم¹¹⁶³.

Beaucoup de ses propos montrent ses affinités pro-chiite et sa tendance à dénigrer les Umayyades. Ce qui est étonnant, car il est l’un de leurs clients. Il aurait mieux fait de les encenser, plutôt que de leur vouer son inimitié.

Comme on le voit, Ibn Kaṭīr pose lui aussi cette question, mais nous pensons que son étonnement fait surtout allusion au « manque de loyauté » de la part d’Ibn ‘Abd Rabbih envers ses protecteurs umayyades. Ce qui est important ici, c’est l’existence même de cette version « alternative » de l’histoire qui remet en cause la thèse d’une histoire canonique.

¹¹⁶³ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 15, p. 120-121.

Al-Ḥağğāğ dans « Al-Bayān wa-l-tabyīn »

Dans ce chapitre, nous essayerons de voir comment al-Ḥağğāğ est dépeint dans l'une des premières œuvres d'*adab* : « Al-Bayān wa-l-tabyīn » d'al-Ġāḥiẓ (160-255 H). Contrairement à ce que son titre le laisserait supposer, nous ne sommes pas ici en présence d'un traité méthodique sur l'un des domaines de la *Balāġa* – ce que feront des auteurs plus tardifs, comme 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī ou Abū Hilāl al-'Askarī qui ont en fait un domaine de savoir indépendant, fondé sur un certain nombre de critères bien précis. Nous y trouverons, toutefois, les germes dispersés de ce qui sera plus tard une partie de la théorie littéraire plus systématique¹¹⁶⁴.

Considéré par Charles Pellat comme faisant partie de la catégorie d'ouvrages où l'auteur n'intervient que dans la mesure où il sélectionne, présente et commente les documents¹¹⁶⁵, *al-Bayān wa-l-tabyīn* ne débute pas par une préface, qui en préciserait véritablement les lignes directrices, bien qu'il fasse mention dans ses premiers paragraphes de la séduction de la parole – *fitnat al-qawl* –, de l'affectation – *takalluf* –, de l'impuissance à parler – *ḥaṣr* et '*ayy*¹¹⁶⁶.

Ce que vise al-Ġāḥiẓ c'est plutôt l'éloquence, la clarté, l'efficacité du propos. Ses jugements sont empiriques, fondés sur une multiplicité d'exemples tirés des anecdotes qui constituent la majeure partie de son ouvrage, et dont la classification en chapitres n'obéit pas toujours à un thème unique, l'auteur y recourt, comme à son habitude à l'art de la digression, qui est l'une des caractéristiques de son écriture.

C'est donc dans ce cadre de l'éloquence, de la réponse définitive ou du propos mémorable que s'inscrivent les nombreux *aḥbār* relatifs à al-Ḥağğāğ disséminés dans l'ensemble du livre que l'on peut ranger comme suite :

- propos produits par al-Ḥağğāğ lui-même : discours, courriers, et autres échanges oraux, etc. ;
- ses réactions à des réponses éloquentes, face à des amis ou à des ennemis ;
- des commentaires sur son éloquence.

Un bon nombre des anecdotes rapportées ici se trouvent dans d'autres anthologies littéraires. Nous en avons déjà évoqué certains, lors de l'étude du portrait d'al-Ḥağğāğ par al-Balāḍurī. C'est

1164 _____
Geert Jan van Gelder, *Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, Brill, Leyde, 1982, p. 2.

¹¹⁶⁵ Charles Pellat : "Al-Djāḥiẓ", *EF*, vol. II, pp. 385a-387b.

¹¹⁶⁶ Al-Ġāḥiẓ, *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, édition 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1998, vol. 1, p. 3.

pourquoi nous nous limiterons à les signaler et, le cas échéant, en précisons l'utilisation qu'en fait l'auteur. Le trait marquant ici est que, dans l'ensemble, al-Ġāhiz ne s'intéresse à al-Ḥaġġāġ que sous l'angle de la parole – *al-qawl*, non celui de l'action – *al-'amal*.

1. La grande éloquence d'al-Ḥaġġāġ

Pour mettre en valeur la grande éloquence d'al-Ḥaġġāġ, Al-Ġāhiz en donne de nombreux exemples. Il y a d'abord ses discours, dont il cite de larges extraits¹¹⁶⁷. Celui de son entrée à al-Kūfa est reproduit entièrement, mais sans explications lexicographiques, comme chez al-Ṭabarī on d'autres auteurs¹¹⁶⁸. Il y a aussi un prêche à valeur testamentaire sur la crainte de l'au-delà, que l'auteur attribue à Ziyād b. Abīh, puis ajoute :

وقد روي هذا الكلام عن الحجاج، وزيد أحق به¹¹⁶⁹.

On rapporte ces propos comme étant ceux d'al-Ḥaġġāġ, mais Ziyād en est plus digne.

Puis des propos de sagesse, formulés tels des aphorismes, que nous avons déjà rencontrés chez al-Balāḍurī¹¹⁷⁰. Mentionnons-en un seul, que l'auteur considère plutôt comme appartenant à al-Ḥasan al-Baṣrī :

قالوا: وكان الحجاج يقول إذا خطب: إنا والله ما خلقنا للفناء، وإنما خلقنا للبقاء. وإنما ننقل من دار إلى دار. وهذا من كلام الحسن¹¹⁷¹.

On raconte qu'al-Ḥaġġāġ disait, lorsqu'il discourait : Par Dieu, nous n'avons pas été créés pour être anéanti, mais pour rester éternels ; c'est que nous sommes transportés d'une demeure à une autre. C'est là l'un des propos d'al-Ḥasan.

La remarque d'al-Ġāhiz sous-entend-elle que les gens se trompaient en attribuant ce propos à al-Ḥaġġāġ ? Que celui-ci aurait les qualités de ceux prononcés par al-Ḥasan al-Baṣrī ? Ou encore, qu'il s'agirait d'un plagiat de la part de ce dernier ? Nous ne pouvons apporter de réponse satisfaisante à ce sujet, bien que nous penchions pour la première hypothèse, une erreur du public, comme pour le prêche signalé plus haut. Toutefois, nous noterons que la remarque d'al-Ġāhiz aurait tendance à amoindrir les qualités oratoires d'al-Ḥaġġāġ, et apporte par là-même une note ironique à son sujet.

¹¹⁶⁷ Pour son discours, lorsqu'il voulut partir en pèlerinage, vol. 1, p. 387 ; pour un extrait de son premier discours d'al-Kūfa, vol. 1, pp. 393-394 ; trois autres discours adressés aux Iraquiens, vol 2, pp. 137-140.

¹¹⁶⁸ *Bayān*, vol. 2, pp. 307-310.

¹¹⁶⁹ *Bayān*, vol. 1, p. 388.

¹¹⁷⁰ *Bayān*, vol. 1, p. 262, pp. 386-387 et p. 387 ; vol. 2, p. 173, et p. 179 ; vol. 3, p. 167.

¹¹⁷¹ *Bayān*, vol. 3, p. 167.

Enfin, l'auteur mentionne également quatre lettres d'al-Ḥaḡḡāḡ : l'une menaçant des tribus de coupeurs de route¹¹⁷², une autre tout aussi menaçante au chef des Azraqites, Qaṭarī b. al-Fuḡā'a¹¹⁷³. Les deux lettres restantes n'ont rien de politique : la première à l'un de ses lieutenants-gouverneurs à Fāris lui demandant de lui envoyer du miel local¹¹⁷⁴ ; la deuxième est adressée à 'Abd al-Malik, l'informant de la pluie tombée en grande quantité¹¹⁷⁵. Ces courriers sont bien entendu présentés comme étant des exemples de la grande éloquence d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui ne se limitent pas uniquement au domaine politique, mais englobent d'autres domaines de la vie quotidienne : le miel ou la pluie.

En outre, la supériorité d'al-Ḥaḡḡāḡ en matière de *faṣāḥa* est soulignée par les jugements de personnes que l'on pourrait considérer comme autorisées, et qui ont d'autant plus de valeur qu'ils sont émis par ses adversaires. Ainsi, le savant shiite al-Ġārūd b. Abī Sabra qui, à la suite de son interrogatoire par al-Ḥaḡḡāḡ, a déclaré à son sujet :

ما ظننت أن بالعراق مثل هذا¹¹⁷⁶.

Je n'aurai jamais pensé qu'il y avait en Iraq des gens comme celui-là.

Nous avons également le jugement du philologue Abū 'Amr b. Al-'Alā' qui, comme nous l'avons vu plus haut, s'était caché loin d'al-Ḥaḡḡāḡ, pour une question de vocalisation d'un mot du Coran – *farḡa*, *furḡa* –, et qui, selon les savants d'al-Baṣra, aurait déclaré :

لم أر قرويين أفصح من الحسن والحجاج. وكان – زعموا – لا يبرؤهما من اللحن¹¹⁷⁷.

Je n'ai jamais vu de citadins plus éloquents qu'al-Ḥasan [al-Baṣrī] et al-Ḥaḡḡāḡ. Bien que, selon certains, il ne les ait pas dispensés de barbarismes.

Quant à al-Ḥasan al-Baṣrī, l'un de ses opposants les plus acharnés, voilà ce qu'en rapporte une anecdote :

قال أبو عبد الله الثقي، عن عمه: سمعت الحسن يقول: لقد وقدتني كلمة سمعتها من الحجاج. قلت: وإن كلام الحجاج ليقتك؟ قال: نعم، سمعته على هذه الأعواد يقول: إن امرأ ذهبت ساعة من عمره في غير ما خلق له لحري أن تطول عليها حسرتة¹¹⁷⁸.

Abū 'Abdullāh al-Ṭaqafī a rapporté que son oncle a dit : J'ai entendu al-Ḥasan [al-Baṣrī] déclarer : J'ai été touché par un propos que j'ai entendu [de la bouche] d'al-Ḥaḡḡāḡ. Je lui ai alors demandé : C'est que les propos d'al-Ḥaḡḡāḡ te touchent ? – Eh oui, me répondit-il. Je l'ai entendu dire sur ces planches : « Un homme qui a perdu une heure

¹¹⁷² *Bayān*, vol. 1, pp. 397-398.

¹¹⁷³ *Bayān*, vol. 2, p. 310.

¹¹⁷⁴ *Bayān*, vol. 2, p. 103.

¹¹⁷⁵ *Bayān*, vol. 4, pp. 99-100.

¹¹⁷⁶ *Bayān*, vol. 1, p. 330.

¹¹⁷⁷ *Bayān*, vol. 1, p. 163.

¹¹⁷⁸ *Bayān*, vol. 2, pp. 193-194.

de sa vie autrement que dans ce pourquoi il a été créé doit en concevoir de longs regrets. »

Ces trois courtes anecdotes, très favorables à al-Ḥaḡḡāḡ, soulignent non seulement la beauté de ses propos, mais également leur profondeur spirituelle, au point qu'al-Ḥasan al-Baṣrī est obligé d'en reconnaître les qualités. Voici un autre *ḥabar*, qui fait intervenir cette fois-ci le calife 'Abd al-Malik en personne :

وقال عبد الملك لخالد بن سلمة المخزومي: من أخطب الناس؟ قال: أنا. قال: ثم من؟ قال: سيد جذام، يعني روح بن زنباع. قال: ثم من؟ قال: أخيفش ثقيف، يعني الحجاج. قال: ثم من؟ قال: أمير المؤمنين. قال: ويحك، جعلتني رابع أربعة. قال: نعم، هو ما سمعت¹¹⁷⁹.

'Abd al-Malik demanda à Ḥālid b. Salama al-Maḥzumī : Qui est l'homme le plus éloquent entre tous ? – Moi, lui répondit Ḥālid. – Ensuite ? – Le seigneur de Ġudām. C'est-à-dire Rawḥ b. Zinbā'. – Ensuite ? – L'homme aux yeux larmoyants de Ṭaqīf. C'est-à-dire al-Ḥaḡḡāḡ. – Ensuite ? – Le commandeur des croyants. – Malheureux, tu m'as mis en dernier parmi les quatre. – Eh oui, c'est comme tu l'as entendu.

Notons d'abord la construction entièrement dialoguée du *ḥabar*, qui s'inscrit dans son l'aspect topique de la tendance des savants anciens à classer les poètes ou les prosateurs sans généralement apporter d'arguments qui justifient leur choix. Le dialogue se déroule entre deux personnages considérés par les critiques anciens comme des grands *ḥuṭabā'* : le calife 'Abd al-Malik b. Marwān¹¹⁸⁰ et le *muḥaddiṭ* d'al-Kūfa, Ḥālid b. Salama, qui fut un défenseur zélé des Umayyades et qui fut assassiné en 132, peu avant la prise de pouvoir définitive par les 'Abbasides¹¹⁸¹. Alors qu'on se serait attendu, à ce qu'il déclare au calife qu'il était le meilleur orateur d'entre tous, par flagornerie ou au moins par peur d'une punition, le savant ne se prive pas de s'attribuer lui-même la première place en matière de *ḥaṭāba*, tout en plaçant 'Abd al-Malik en dernier. Ce qui serait une indication sur son aplomb, son courage, mais aussi sur la mansuétude de ce dernier, en dépit de sa stature de grand savant en matière de religion et de critique poétique.

Le ton badin de la remarque du calife appelle une réponse tout aussi badine de la part de son interlocuteur. Le comique de la situation se précise, si l'on sait que Ḥālid b. Salama al-Maḥzumī était surnommé al-Fa'fā', c'est-à-dire le Bègue, précision que ne donne pas al-Ġāḥiḡ, dans son livre, bien qu'il l'appelle ailleurs *Dū al-ṣafa* « l'homme à la grosse lèvre », Ou peut-être s'agit-il de bec-de-lièvre, étant donné qu'*al-fa'fā'* est aussi celui qui a des difficultés à prononcer la

¹¹⁷⁹ *Bayān*, vol. 1, pp. 346.

¹¹⁸⁰ Al-Ġāḥiḡ rapporte plusieurs de ses discours, ainsi qu'il souligne sa haine du *lahn*.

¹¹⁸¹ Ibn 'Asākir, *Tārīḡ madinat Dimašq*, vol. 16, pp. 89-94.

lettre fā'. En outre, selon une anecdote rapportée par Ibn 'Asākir, al-Manṣūr lui aurait coupé *la langue* avant de le faire exécuter¹¹⁸².

Relevons la présence dans cette classification de Rawḥ b. Zinbā', considéré également par al-Ġāḥiẓ comme l'un des grands orateurs arabes¹¹⁸³. Al-Ḥaġġāġ, par contre, y est mentionné à la troisième place.

Terminons cette série de jugements sur l'art oratoire d'al-Ḥaġġāġ par une anecdote quelque peu ambiguë, que nous faisons suivre de celle placée par al-Ġāḥiẓ aussitôt après :

وقال مالك بن دينار: ربما سمعت الحجاج يخطب ويذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنه صادق، لبيانه وحسن تخلصه بالحجج.
وقسم الحجاج مالا، فأعطى منه مالك بن دينار، فقبل. وأراد أن يدفع منه إلى حبيب أبي محمد، فأبى أن يقبل منه شيئاً. ثم مر حبيب بمالك، وإذا هو يقسم ذلك المال. فقال له مالك: أبا محمد، لهذا قبلناه. فقال له حبيب: دعني مما هناك. أسألك بالله: الحجاج اليوم أحب إليك، أم قبل اليوم؟ قال: بل اليوم. فقال حبيب: فلا خير في شيء حبب إليك الحجاج¹¹⁸⁴.

Mālik b. Dīnār a dit : Il m'arrivait d'entendre al-Ḥaġġāġ énoncer un discours, où il rappelait ce que lui avaient fait les Iraquiens, et ce qu'il leur avait fait. J'en arrivais à croire qu'ils avaient été injustes envers lui et qu'il avait été sincère, en raison de son éloquence et de son art consommé de recourir à l'argumentation.

On raconte qu'al-Ḥaġġāġ distribua de l'argent, et en donna à Mālik b. Dīnār, qui l'accepta et voulut en offrir une partie à Ḥabīb Abū Muḥammad. Ce dernier refusa d'en prendre. Plus tard, Ḥabīb rencontra Mālik qui distribuait cet argent, et qui lui dit : Ô Abū Muḥammad, c'est pour cela que nous l'avons accepté. – Foin de tout cela, lui rétorqua Ḥabīb. Je te demande par Dieu : Aimes-tu al-Ḥaġġāġ aujourd'hui plus qu'auparavant ? – Non, plutôt aujourd'hui. Alors Ḥabīb lui dit : Il n'y a nul bien dans une chose qui te rende aimable al-Ḥaġġāġ.

Mālik b. Dīnār était-il vraiment convaincu par l'art de l'éloquence d'al-Ḥaġġāġ ? Ou était-il conscient que celui-là recourait à cette « magie verbale licite », pour reprendre un propos de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz¹¹⁸⁵, pour tromper son monde ? Si le verbe *ṣana'a* – faire, traiter – reste quelque peu vague ici, quant à sa connotation positive ou négative, une deuxième version de ce même *ḥabar* en donne une signification plus précise :

¹¹⁸² Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dīmašq*, vol. 16, pp. 90.

¹¹⁸³ *Bayān*, vol. 1, p. 358.

¹¹⁸⁴ *Bayān*, vol. 1, p. 394.

¹¹⁸⁵ *Bayān*, vol. 1, p. 350.

قال أبو عبيدة: حدثني أبو عبد الله الفزاري، عن مالك بن دينار، قال: ما رأيت أحدا أبين من الحجاج. إن كان ليرقى المنبر، فيذكر إحسانه إلى أهل العراق، وصفحه عنهم، وإساءتهم إليه، حتى أقول في نفسي: إني لأحسبه صادقا، واني لأظنهم ظالمين له¹¹⁸⁶.

Abū 'Ubayda a dit : Abū 'Abdullāh al-Fazārī m'a rapporté que Mālik b. Dīnār a dit : Je n'ai jamais vu quelqu'un d'aussi éloquent qu'al-Ḥağğāğ. Il montait sur la chaire et rappelait ses bienfaits aux Iraquiens, sa clémence envers eux et leurs offenses à son égard, au point que je me disais : Je pense qu'il est sincère et qu'ils ont été injustes envers lui.

Si cette deuxième version est plus précise quant au traitement réservé par al-Ḥağğāğ aux Iraquiens et à celui qu'ils lui réservèrent, elle reste également problématique. A notre connaissance, il n'y a pas un seul discours d'al-Ḥağğāğ, où seraient mentionnés ses bienfaits aux Iraquiens. Traités par lui à de nombreuses reprises d'*ahl al-šiqāq wa-l-nifāq* « hommes de sédition et d'hypocrisie », jamais ceux-ci ne trouvent grâce à ses yeux. Contrairement aux Syriens, qu'il considérait avec beaucoup de bienveillance, parce qu'ils savaient écouter et obéir. Par ailleurs, en dehors de son utilisation syllogistique du Coran, indiscutable en tant que Parole divine, ses discours, à l'instar de celui de son entrée d'al-Kūfa, ne contenaient aucun élément argumentatif. Nous avons vu, en effet, qu'il s'appuyait surtout sur un lexique bédouin et guerrier choisi avec minutie, dont l'objectif n'était pas de convaincre mais de semer la terreur et de prouver sa toute-puissance.

Le jugement de Mālik b. Dīnār, qui était l'élève d'al-Ḥasan al-Baṣrī, est clair pourtant : c'est l'art de l'éloquence d'al-Ḥağğāğ et son recours subtil à l'argument qui l'amenaient à croire à son innocence et à la culpabilité des Iraquiens. Il le considère même dans la deuxième version comme l'homme le plus éloquent, en utilisant le superlatif *abyan*. Ce qui a pour résultat de le dédouaner de toute responsabilité dans les différents conflits qui l'ont opposé à ses administrés. Il n'y aurait donc rien d'ambigu dans le jugement de Mālik b. Dīnār.

En contrepartie, al-Ġāhiz ne semble pas ici aussi convaincu que lui, puisqu'il cite ce *ḥabar*, après avoir rapporté un discours d'al-Ḥağğāğ, tout entier fait de menaces et d'insultes envers les Iraquiens et où justement il n'y a nul argument. D'autre part, le *ḥabar* suivant nous amène à penser que ledit jugement était biaisé, en raison de la récompense que Mālik avait reçue de la part d'al-Ḥağğāğ. Par contre, Ḥabīb b. Muḥammad ne veut pas avoir affaire à al-Ḥağğāğ, ni de près ni de loin, puisqu'il refuse le don que lui fait Malik : il veut garder son opinion intacte, *non corrompue*.

D'où la deuxième scène où les deux hommes se rencontrent fortuitement : Mālik essaie dès le début de se dédouaner, comme s'il se sentait coupable, en présentant comme argument son geste de redistribuer l'argent reçu, comme signe de générosité de sa part, certainement envers les nécessiteux. C'est pourquoi il déclare à Ḥabīb : C'est pour cela que nous l'avons accepté –

¹¹⁸⁶ *Bayān*, vol. 2, pp. 268-269.

qabilnāh. Est-ce d'argent, ou est-ce plutôt d'al-Ḥaḡḡāḡ qu'il parle ? Ḥabīb ne se laisse pas duper par une raison pareille. Pour reprendre l'image de la corruption, nous pourrions dire que le vers était déjà dans le fruit : parce que Mālīk reconnaît lui-même qu'il aimait plus al-Ḥaḡḡāḡ aujourd'hui que les jours passés, c'est-à-dire, après avoir reçu sa récompense.

En mettant en parallèle les deux anecdotes, nous pourrions conclure dans un premier temps que, contrairement à Mālīk b. Dīnār, qui se laisse séduire – financièrement ? – par la rhétorique d'al-Ḥaḡḡāḡ, au point de lui inventer des discours bienveillants envers les Iraquiens où celui-ci aurait usé d'argumentation, Ḥabīb, lui, garde toute sa clairvoyance critique et ne se laisse pas séduire par l'argument financier – puisque c'en est un – de Mālīk b. Dīnār. Mais la déclaration de Ḥabīb est également tendancieuse : il a un a priori négatif envers le gouverneur d'Iraq, comme il le déclare dans la dernière phrase de l'anecdote.

Ainsi, al-Ġāḥiẓ, tout en critiquant l'attitude courtoise de Mālīk b. Dīnār, indigne d'un savant comme lui, il ne ménage pas Ḥabīb b. Muḥammad non plus, qui semble lui aussi aveuglé par ses préjugés sur al-Ḥaḡḡāḡ. Cette anecdote nous semble en fait résumer, d'une certaine manière le point de vue de l'auteur lui-même, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de cette section. Tout en mettant en valeur les qualités oratoires exceptionnelles d'al-Ḥaḡḡāḡ, al-Ġāḥiẓ ne ferme pas les yeux, pour autant, sur sa violence.

2. Autres qualités d'al-Ḥaḡḡāḡ

Al-Ġāḥiẓ ne se limite pas à souligner l'excellence de l'éloquence d'al-Ḥaḡḡāḡ. D'autres traits le caractérisant sont également loués. L'auteur les rapporte dans la mesure où ces éloges s'inscrivent dans le cadre de la thématique générale de son ouvrage : c'est-à-dire quand ils ont été exprimés de belle manière. Les anecdotes qui les contiennent ont déjà été rencontrées chez al-Balāḍurī : c'est le cas de la recommandation de 'Abd al-Malik, sur son lit de mort, à son fils al-Walīd de prendre soin d'al-Ḥaḡḡāḡ¹¹⁸⁷, de Ziyād b. 'Amr al-'Atakī, qui loue son dévouement total face à 'Abd al-Malik¹¹⁸⁸. Mais certaines sont présentées d'une manière telle qu'elles nous renvoient à l'attitude ambiguë d'al-Ġāḥiẓ que nous venons de signaler. C'est le cas, entre autres, de ces deux propos d'al-Walīd placés l'un à la suite de l'autre :

1 - وخطب الوليد بن عبد الملك، فقال: إن أمير المؤمنين كان يقول: إن الحجاج جلدة ما بين عيني. ألا وإنه جلدة وجهي كله.

¹¹⁸⁷ *Bayān*, vol. 3, p. 225.

¹¹⁸⁸ *Bayān*, vol. 2, p. 84.

2- وخطب الوليد أيضا، فذكر استعماله يزيد بن أبي مسلم بعد الحجاج، فقال: كنت كمن سقط منه درهم فأصاب ديناراً¹¹⁸⁹.

1- Al-Walīd b. ‘Abd al-Malik prononça un discours où il dit : Le commandeur des croyants [‘Abd al-Malik] disait : Al-Ḥaġġāġ est la peau d’entre mes yeux. Pour moi il est la peau de tout mon visage.

2- Al-Walīd prononça un autre discours où , évoquant sa désignation de Yazīd b. Abī Muslim à la place d’al-Ḥaġġāġ, il dit : J’étais comme celui qui a perdu un dirham, mais qui vient de trouver un dīnār.

Dans le premier *ḥabar*, que nous avons déjà rencontré, al-Walīd fait grand cas d’al-Ḥaġġāġ. Il le place à un niveau bien plus élevé que celui où le plaçait son père. Si ‘Abd al-Malik considérait al-Ḥaġġāġ comme aussi précieux que la peau entre ses deux yeux, pour al-Walīd, il est la peau de son visage tout entier. On peut bien sûr voir dans cette image le rôle important joué par le gouverneur d’Iraq auprès de ces deux califes et, donc, leur reconnaissance pour les services qu’il leur a rendus. Métaphoriquement, on peut dire aussi qu’il les a presque occultés – surtout al-Walīd –, en les déchargeant de la responsabilité de toute la politique suivie pendant leurs règnes successifs.

Or que nous dit le second *ḥabar* ? Qu’une fois al-Ḥaġġāġ décédé et remplacé par son secrétaire Yazīd b. Abī Muslim, et pour rester dans la métaphore monétaire proposée par le texte, le calife considère qu’il n’a rien perdu au change. Puisqu’ayant perdu un dirham, il y a gagné bien plus : il a trouvé un dīnār. De son côté, le nouveau gouverneur en place, ayant été promu, lui aussi s’est vu remplacé son dirham par un dīnār.

Si, dans le premier propos d’al-Walīd nous voyons tout le respect qu’il vouait à al-Ḥaġġāġ, dans le second nous réalisons qu’il ne le considérait plus que comme de peu de valeur. Tant qu’il était vivant et qu’il servait avec dévouement, al-Ḥaġġāġ était précieux pour al-Walīd. Mais aussitôt qu’il est mort, il est vite oublié par celui qui l’a remplacé.

Ce deuxième propos est rappelé à un autre endroit du livre, avec un commentaire personnel incisif d’al-Ġāhiz sur al-Walīd :

3- وقال ليزيد ابن أبي مسلم: قال أبي للحجاج: إنما أنت جلدة ما بين عيني. قال الوليد: يا يزيد، وأنا أقول: أنت جلدة وجهي كله.

ومع هذا إنه صعد المنبر، فقال: علي بن أبي طالب أبيض بن لبص، صُيب عليه شؤبوب عذاب. فقال أعرابي كان تحت المنبر: ما يقول أميركم هذا؟

¹¹⁸⁹ Bayān, vol. 1, p. 292.

وفي قوله لِيَصَّ بن لِيَصَّ أعجوبتان: إحداهما رميه علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه لص،
والأخرى أنه بلغ من جهله ما لم يجهله أحد أنه ضم اللام في لص¹¹⁹⁰.

3- [Al-Walid] dit à Yazīd b. Abī Muslim : Mon père disait à al-Ḥaḡḡāḡ : Tu es la peau d'entre mes yeux. Et moi, ô Yazīd, je te dis : Tu es la peau de mon visage tout entier.

Pourtant, il monta en chaire et dit : 'Alī b. Abī Ṭālib était un *vaaleur* fils de *vaaleur*, une trombe de souffrances s'est déversée sur lui. Un Bédouin installé au pied de la chaire commenta : Que dit là votre prince ? Or, dans ce propos d'al-Walīd, il y a deux choses étonnantes : l'une est qu'il traite 'Alī b. Abī Ṭālib – que Dieu soit satisfait de lui – de voleur ; l'autre est qu'il montre une ignorance jamais atteinte par personne, en vocalisant le *lām* de voleur par une *ḍamma*.

Comme le montre très clairement ce dernier *ḥabar*, ce sont les questions du bien dire qui préoccupent al-Ġāḥiẓ. Précisons que, contrairement à son père 'Abd al-Malik, al-Walīd était connu pour son ignorance totale des règles de la grammaire arabe : il utilisait de nombreux barbarismes. Ibn Abī al-Ḥadīd qui rapporte la deuxième partie de ce troisième *ḥabar*, le termine en disant : *wakāna laḥḥāna*¹¹⁹¹. Al-Balāḍurī, lui aussi, donne plusieurs comptes-rendus sur les barbarismes d'al-Walīd, au grand désespoir de son père, qui considérait ce défaut pire que « les marques de la petite vérole sur un beau visage »¹¹⁹².

Pourquoi donc al-Ġāḥiẓ relie-t-il ensemble deux anecdotes, pour n'en faire plus qu'une ? Pourquoi passe-t-il de la comparaison des deux gouverneurs par al-Walīd, à son insulte mal formulée de 'Alī b. Abī Ṭālib. On pourrait bien entendu mettre ce procédé sur le compte de la célèbre digression ḡāḥiẓienne. Puisqu'il fait suivre ce *ḥabar* de plusieurs autres exemples des erreurs grammaticales d'al-Walīd. Toutefois, nous pensons que le connecteur qu'il place entre les deux propos appellerait une remarque supplémentaire. Il nous semble que leur juxtaposition pourrait également signifier qu'al-Walīd répète des propos sans les comprendre. D'où les deux énormités proférées par lui dans la deuxième partie de l'anecdote, qui appellent la remarque peu amène d'al-Ġāḥiẓ.

D'autres anecdotes par ailleurs louent en particulier l'intelligence d'al-Ḥaḡḡāḡ¹¹⁹³ ou son esprit de déduction¹¹⁹⁴. On les avait déjà rencontrées chez al-Balāḍurī. Sauf qu'al-Ġāḥiẓ, par l'agencement de ses comptes-rendus, recourt parfois à la même démarche que précédemment. En voici un exemple.

¹¹⁹⁰ *Bayān*, vol. 2, p. 204.

¹¹⁹¹ Ibn Abī al-Ḥadīd, *Šarḥ Nahḡ al-Balāḡa*, vol. 4, p. 58.

¹¹⁹² Al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*, vol. 7, pp. 2974-2975.

¹¹⁹³ *Bayān*, vol. 1, pp. 99-100 ; le même *ḥabar*, vol. 1, p. 275.

¹¹⁹⁴ *Bayān*, vol. 3, p. 210 et p. 224.

وذكر صالح بن سليمان، عن عتبة بن عمر بن عبد الرحمن بن الحارث، قال: ما رأيت عقول الناس إلا قريبا بعضها من بعض، إلا ما كان من عقل الحجاج بن يوسف وإياس بن معاوية، فإن عقولهما كانت ترجح على عقول الناس كثيرا¹¹⁹⁵.

Şāliḥ b. Sulaymān a rapporté que ‘Utba b. ‘Umar b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārīṭ a dit : J’ai toujours trouvé que les gens avaient des intelligences proches les unes des autres, sauf pour ce qui était d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf et de Iyās b. Mu‘āwiya, dont l’intelligence dépassait de loin ceux des autres.

ومن النسابين العلماء، عتبة بن عمرو بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام. وكان من ذوي الرأي والدهاء. وكان ذا منزلة من الحجاج بن يوسف¹¹⁹⁶.

Parmi les savants généalogistes il y a : ‘Utba b. ‘Umar b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārīṭ b. Hišām. C’était un homme aux opinions profondes et un stratège. Il avait une place [privilegiée] auprès d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf.

Peut-on de nouveau attribuer l’opinion positive de ‘Utba à sa position privilégiée auprès d’al-Ḥaġġāġ ? C’est possible. Toutefois les deux anecdotes sont ici très éloignées l’une de l’autre.

3. Les réponses définitives

Nous avons traduit ainsi une catégorie de propos que les auteurs médiévaux dénommaient *al-aġwiba al-muskita*. C’est d’ailleurs ainsi que s’intitule une anthologie littéraire qui regroupe des centaines de réponses brèves, définitives, dont la beauté stylistique ou la profondeur morale leurs donnent valeur de sentences ou de proverbes¹¹⁹⁷. On y retrouve également nombre d’anecdotes citées par al-Ġāḥiẓ, entre autres, celles dont al-Ḥaġġāġ est le protagoniste.

Elles peuvent intervenir dans le cadre d’un interrogatoire avec des opposants, en particulier des Kharijites. Mais alors que, chez d’autres auteurs, le *ḥabar* concerné se poursuit avec la mise à mort de la personne interrogée, al-Ġāḥiẓ, lui, intéressé par la beauté ou la profondeur du propos, s’arrête le plus souvent à la réponse définitive de ladite personne¹¹⁹⁸. En voici un exemple :

¹¹⁹⁵ *Bayān*, vol. 1, pp. 99-100. Pour une version légèrement différente, voir *Bayān*, vol. 1, p. 275.

¹¹⁹⁶ *Bayān*, vol. 1, p. 319.

¹¹⁹⁷ Ibn Abī ‘Awn, *Al-Aġwiba al-muskita*, édition May Aḥmad Yuūsuf, Dār ‘Ayn Li-l-dirāsāt wa-l-bḥūṭ al-insāniyya wa-l-iġtimā’iyya, Le Caire, 1996. L’anthologie contient 1394 propos.

¹¹⁹⁸ Pour la réponse d’al-Ġaḍbān b. al-Qaba‘tarā, voir *Bayān*, vol., 1 pp. 376-377 ; pour un Kharijite qui défie al-Ḥaġġāġ, vol. 2, p. 148-149 ; pour un anonyme critiquant la longueur de la *ḥuṭba* d’al-Ḥaġġāġ, vol. 2, p. 298 ; pour une Kharijite qui défie al-Ḥaġġāġ, *Bayān*, vol. 2, p. 316 ; pour un Bédouin qui critique le frère d’al-Ḥaġġāġ, en présence de ce dernier, vol. 3, p. 156.

وقال الحجاج لامرأة من الخوارج: والله لأعدنكم عدا، ولأحصدنكم حصدا. فقالت: أنت تحصد، والله يزرع. فانظر أين قدرة المخلوق من قدرة الخالق¹¹⁹⁹.

Al-Ḥaḡḡāḡ dit à une Kharijite : Par Dieu, je vous compterai jusqu'au dernier et vous passerai tous par la lame de l'épée, comme si je procédais à la récolte. La femme lui répondit : Toi, tu récoltes, mais Dieu sème. Médite donc sur ce qu'il en est du pouvoir de la créature par rapport au pouvoir du Créateur.

On peut imaginer que la femme kharijite a été passée par l'épée après une telle réponse. Mais, on le voit bien, ce qui intéresse l'auteur c'est justement le caractère définitif de ladite réponse. Ibn 'Abd Rabbih, en dépit du portrait peu amène qu'il dresse d'al-Ḥaḡḡāḡ s'arrête lui aussi à la réponse de la femme, qu'il classe dans le chapitre intitulé : « Kitāb al-muḡannaba fi al-aḡwiba »¹²⁰⁰. Bien entendu, la déclaration d'al-Ḥaḡḡāḡ se voulait une démonstration de sa toute-puissance, mais en comparant son pouvoir à celui de Dieu, la femme lui montre que ses tentatives d'imiter Dieu resteront vaines. Face à un tel propos définitif, al-Ḥaḡḡāḡ ne peut logiquement que garder le silence.

Al-Ġāḥiẓ nous rapporte toutefois trois autres anecdotes avec la réaction d'al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci peut s'avérer sensible à la réponse de la personne interrogée et la gracier, comme avec ce groupe de prisonniers :

وضرب الحجاج أعناق أسرى. فلما قدموا إليه رجلا، ليضرب عنقه، قال: والله لئن كنا أسأنا في الذنب، فما أحسنت في العفو. فقال الحجاج: أف لهذه الجيف! أما كان فيها أحد يحسن مثل هذا وأمسك عن القتل؟¹²⁰¹

Al-Ḥaḡḡāḡ ordonna de décapiter des prisonniers. Lorsqu'on lui en présenta un qui devait subir la sentence et qui lui dit : Par Dieu, si nous avons été malfaisants par nos péchés, tu n'as pas été bienveillant en pardonnant, al-Ḥaḡḡāḡ déclara : Quel dommage pour ces cadavres ! N'y en avait-il pas un qui aurait pu énoncer des paroles aussi belles ? Et il cessa de les tuer.

Al-Ḥaḡḡāḡ a bien entendu ordonné de tuer des prisonniers. Notons qu'il est présenté comme étant celui qui les a décapités, tout comme il allait décapiter celui qui sera finalement gracié. Mais, de nouveau, ce qui intéresse al-Ġāḥiẓ, c'est la réaction du gouverneur une fois qu'il a entendu la déclaration du prisonnier. La beauté du propos de celui-ci – construit entièrement sur des antithèses *asā'a / aḡsana, ḡanb / 'afw* – est aussitôt relevée par al-Ḥaḡḡāḡ, qui suspend le châtement et énonce son regret pour les hommes décapités auparavant. Il aurait souhaité que l'un d'eux ait prononcé la phrase salvatrice bien avant, ainsi ils auraient tous été épargnés.

¹¹⁹⁹ Bayān, vol. 2, p. 316.

¹²⁰⁰ Ibn 'Abd Rabbih, *Al-Iqd al-farīd*, vol. 4, p. 110.

¹²⁰¹ Bayān, vol. 1, p. 259.

Dans l'exemple suivant, al-Ḥaḡḡāḡ demeure intraitable, en dépit de la beauté de la déclaration d'Ayyūb b. al-Qirriyya :

ومن الخطباء أيوب بن القرية، وهو الذي، لما دخل على الحجاج، قال له: ما أعددت لهذا الموقف؟ قال: ثلاثة حروف، كأنهن ركب وقوف، دنيا وآخرة ومعروف. ثم قال له في بعض ما يقول: أقلني عثرتي، وأسغني ربي. فإنه لا بد للجواد من كبوة، وللسيف من نبوة، وللحليم من هفوة. قال: كلا، والله حتى أوردك جهنم. ألسن القائل برستاقاباد: تغدوا الجدي قبل أن يتعاشاكم؟¹²⁰²

Parmi les *ḥutabā'*, il y avait Ayyūb b. al-Qirriyya. C'est lui qui, ayant été présenté devant al-Ḥaḡḡāḡ, celui-ci l'interrogea ainsi : Qu'est ce que tu a préparé pour cette situation ? – Trois mots, telles des montures à l'arrêt, répondit Ibn al-Qirriyya : l'ici-bas, l'au-delà, et la bienveillance. Puis il ajouta : Passe-moi mon faux pas et épargne ma vie, car il n'y a pas de cheval qui ne trébuche, ni d'épée qui ne rate sa cible, ni d'homme magnanime qui ne fasse une erreur. – Par Dieu, non, lui répondit al-Ḥaḡḡāḡ, jusqu'à ce que je te fasse rejoindre le feu de la géhenne ! N'est ce pas toi qui as dit à Rustaqābād : Faites du bouc votre déjeuner, avant qu'il ne fasse de vous son dîner ?

Ici Ibn al-Qirriyya n'aura pas eu la chance du prisonnier de l'anecdote précédente, en dépit de la beauté de son apologie, toute construite en prose rimée et où il reconnaît pleinement sa faute. Rappelons ici qu'il avait pris part à la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ contre al-Ḥaḡḡāḡ. Al-Ġāḥiẓ, toujours intéressé par l'éloquence, ne dit rien du contexte de l'échange entre les deux hommes. Or, selon al-Ṭabarī et al-Balāḍurī, Ibn al-Qirriyya aurait été forcé par le chef de la révolte de rédiger des lettres contre al-Ḥaḡḡāḡ. D'où la colère irrépressible de celui-ci. D'ailleurs, selon al-Balāḍurī, une fois qu'il l'a fait exécuter, al-Ḥaḡḡāḡ exprimera des regrets pour avoir pris cette décision précipitamment.

Quant au troisième exemple, il s'agit de sa célèbre anecdote avec le Bédouin à qui il propose de rompre le jeûne pour partager son repas. Le Bédouin refuse, en rétorquant à chaque fois, par une sentence qui montre sa foi profonde et sa supériorité morale. Mis en échec, al-Ḥaḡḡāḡ ne peut que déclarer : « Par Dieu, je n'ai jamais vu un jour comme celui-là, Faites-le sortir. »¹²⁰³

Bien que l'issue de chacun de ces trois exemples soit différente, nous pourrions dire qu'al-Ḥaḡḡāḡ y apparaît comme un critique littéraire qui sait apprécier la beauté des propos de ces contradicteurs¹²⁰⁴.

¹²⁰² *Bayān*, vol. 1, p. 350.

¹²⁰³ *Bayān*, vol. 4, p. 98-99.

¹²⁰⁴ Voir, également sur le même thème, son point de vue sur al-Ḥasan al-Baṣrī, en tant que *ḥaṭīb*, *Bayān*, vol. 1, p. 398 et vol. 2, p. 286 ; ou sur la *faṣāḥa* de Yaḥyā b. Ya'mar, vol. 1, p. 377-378.

Al-Ġāḥiẓ cite, par ailleurs, une autre série d'*aḥbār*, qui ne présentent pas de situation conflictuelle. Al-Ḥaġġāġ en est le protagoniste dans la mesure où il est le récepteur d'un propos d'une grande beauté littéraire. Quatre cas nous le montrent interrogeant des Bédouins sur la pluie¹²⁰⁵ ou sur l'agriculture¹²⁰⁶. Ceux-ci lui répondent avec des mots dont l'archaïsme imagé souligne leur connaissance innée de la langue arabe. Il y a également une anecdote avec un marchand de bestiaux originaire de Ḥurāsān, dont l'objectif est de souligner la corruption de la langue arabe suite à son contact avec les non-arabes¹²⁰⁷.

4. La violence d'al-Ḥaġġāġ

Al-Ġāḥiẓ donne aussi des anecdotes, où al-Ḥaġġāġ est critiqué directement, non pas sur son éloquence, mais surtout sur ses actions. De nouveau, l'auteur choisit des commentaires dont la valeur réside dans leur brièveté. Ce sont le plus souvent des phrases construites comme des aphorismes que l'on retrouve dans nombre d'anthologies d'*adab*, et dont certaines ont déjà été citées, entre autres, par al-Balāḍurī, telle celle d'al-Muhallab sur le manque de discernement d'al-Ḥaġġāġ¹²⁰⁸, celle sur sa volonté d'imiter Ziyād b. Abīh qui imitait à son tour 'Umar b. al-Ḥāṭṭab, attribuée ici à al-Ḥasan al-Baṣrī¹²⁰⁹, dont al-Ġāḥiẓ cite également le propos sur la contradiction entre le dire et le faire :

قال: وكان الحسن إذا ذكر الحجاج قال: يتلو كتاب الله على لحم وجدام، ويعظ عظة الأزارقة، ويبطش بطش الجبارين¹²¹⁰.

Evoquant al-Ḥaġġāġ, al-Ḥasan disait : Il lisait le Livre de Dieu à la manière des tribus de Laḥm et Ġuḍām, prêchait à la manière des Azraqites, mais quand il sévissait, c'est à la manière des oppresseurs.

Mais c'est surtout la violence d'al-Ḥaġġāġ qui est reprise dans une série de courtes anecdotes :

قال: والمثل السائر والصواب المستعمل: لا تكن حلوا فتزدد، ولا مرا فتلفظ.
وقال عمر بن الخطاب، رضي الله تعالى عنه: إن هذا الأمر لا يصلحه إلا لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف.

وكان الحجاج يجاوز العنف إلى الخرق.

¹²⁰⁵ *Bayān*, vol. 2, p. 162 (deux anecdotes) ; et vol. 2, pp 164-165.

¹²⁰⁶ *Bayān*, vol. 2, p. 146.

¹²⁰⁷ *Bayān*, vol. 1, pp. 161-162.

¹²⁰⁸ *Bayān*, vol. 1, p. 253.

¹²⁰⁹ *Bayān*, vol. 2, p. 66.

¹²¹⁰ *Bayān*, vol. 3, p. 164.

وكان كما وصف نفسه، قال: أنا حديد حقد، وذو قسوة حسود.

وذكره آخر، فقال: كان شرا من صبي¹²¹¹.

Le proverbe fameux et d'usage dit : Ne sois pas doux sinon tu seras avalé, ni amer sinon tu seras craché.

'Umar b. al-Ḥāṭṭab – Dieu soit satisfait de lui – a dit : Cette affaire [gouverner] ne peut être juste qu'avec souplesse mais sans faiblesse, avec fermeté sans violence.

Al-Ḥaḡḡāḡ, lui, dépassait la violence à la folie. Il était tel qu'il se décrivait. Il avait dit : Je suis violent [comme une lame], rancunier, cruel et jaloux.

Un autre l'avait évoqué en disant : Il était plus méchant qu'un enfant.

Cette série de quatre anecdotes est très caractéristique de la composition du livre d'al-Ġāḥiḡ. D'un côté, par le choix des propos, qu'il décrit lui-même comme des proverbes, qui frappent par leur brièveté ; de l'autre, par son usage de la digression, qui le conduit du premier proverbe à 'Umar b. al-Ḥāṭṭab – dont la fermeté était louée, parce qu'elle était accompagnée de souplesse et d'équité –, puis à al-Ḥaḡḡāḡ, qui ne retient du conseil du deuxième calife de l'islam que la seconde partie. Or la violence qui était exclue par 'Umar, est non seulement adjointe à celle-ci, mais elle est poussée jusqu'à la folie dans la troisième. Le témoignage d'al-Ḥaḡḡāḡ en apporte confirmation, puisque lui-même se reconnaît comme étant aussi violent et rapide qu'une lame – *ḥadīd*. Sa folie est encore poussée à son extrême, dans la quatrième, puisque sa méchanceté dépassait celle des enfants, c'est-à-dire, sans la moindre conscience pour ses actes.

Plus loin, al-Ġāḥiḡ rapportant une autre anecdote tout aussi lapidaire intervient directement pour faire de la violence d'al-Ḥaḡḡāḡ un étalon :

ويقولون: ما أشبه الليلة بالبارحة. كأنهم قالوا: ما أشبه زمان يوسف بن عمر بزمان الحجاج¹²¹².

Les gens disent également : Comme cette nuit ressemble à la précédente. Comme s'ils [voulent] dire : Comme l'époque de Yūsuf b. 'Umar est semblable à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ.

On le voit bien ici : al-Ḥaḡḡāḡ est devenu l'unité de mesure. C'est en fait de la violence d'al-Ḥaḡḡāḡ qu'il s'agit, bien qu'elle ne soit pas directement évoquée ici. Elle est devenue l'unité de mesure à l'aune de laquelle on compare tout comportement tyrannique, en l'occurrence ici celui de Yūsuf b. 'Umar, parent ṭaqafite d'al-Ḥaḡḡāḡ et gouverneur d'Iraq pour les califes umayyade Hišām b. 'Abd al-Malik et al-Walīd b. Yazīd, dont al-Balāḡurī donne un portrait des plus sombres également¹²¹³.

¹²¹¹ *Bayān*, vol. 3, p. 255.

¹²¹² *Bayān*, vol. 3, p. 294.

¹²¹³ *Al-Balāḡurī, Ansāb al-ašraf*, vol. 9, pp. 3710-3740 et vol. 13, pp. 5802-5805.

Voir également sa *ḥuṭba* adressée aux Iraquiens dans des termes très proches de ceux d'al-Ḥaḡḡāḡ, dans *Ġamharat ḥuṭab al-'Arab*, édition Aḥmad Zakī Ṣafwat, Šarikat maktabat wa-maṭba'at Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, vol. 2, p. 309.

Le plus étonnant ici est qu'al-Ġāḥiẓ place son commentaire comme une comparaison pour signifier la ressemblance entre les jours qui se suivent. L'anecdote intervient, dans une séquence sur le *tašbīḥ* « comparaison », dans le sens large. Rien en effet ne laisse deviner l'évocation d'al-Ḥaġġāġ ou de Yūsuf b. 'Umar, à moins que ce ne soit par effet de digression. Car l'anecdote précédant celle-ci dit :

وقال زياد: والله للكوفة أشبه بالبصرة من بكر بن وائل بتميم¹²¹⁴.

Ziyād [b.Abīh] a dit : Par Dieu al-Kūfa ressemble plus à al-Baṣra que [la tribu de] Bakr b. Wā'il ressemble à celle de Tamīm.

Les deux cités iraqiennes sont si ressemblantes, que ne le sont les deux tribus. On ne saura ici de quelle ressemblance il s'agit. Est-ce pour leur propension à la sédition ? C'est possible, d'autant que les deux tribus avaient elles aussi une réputation de violence et d'insoumission. Est-ce donc l'évocation de Ziyād b. Abīh qui a appelé chez al-Ġāḥiẓ celle d'al-Ḥaġġāġ ? Ou est-ce celle des deux cités, dont les trois hommes – Ziyād, al-Ḥaġġāġ et Yūsuf b. 'Umar plu tard – furent les gouverneurs.

Dans une longue section, intitulée *Kitāb al-'aṣā*, « l'épître du bâton », qui ouvre le troisième tome de son livre, al-Ġāḥiẓ mentionne également plusieurs autres anecdotes qui renvoient indirectement à la violence d'al-Ḥaġġāġ, à travers certaines citations tirées de son discours d'entrée à al-Kūfa et des menaces qu'il avait adressées au compagnon du Prophète Anas b. Mālik¹²¹⁵, dont nous avons longuement parlé plus haut. Mais contrairement à al-Balāḍurī, al-Ġāḥiẓ s'attarde plus sur l'éloquence d'al-Ḥaġġāġ que sur sa violence, même si cette dernière n'est pas totalement absente :

وقال الحجاج والله لأعصبنكم عصب السلمة، ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل. وذلك لان الاشجار تعصب أغصانها، ثم تخبط بالعصي، لسقوط الورق وهشيم العيدان¹²¹⁶.

Al-Ḥaġġāġ a dit : Par Dieu, je vous serrerai comme on serre les branches du *salam* et vous frapperai comme on frappe les chameaux égarés hors du troupeau. C'est que les arbres, on en serre les branches, puis on les frappe avec des bâtons pour faire tomber les feuilles et les brindilles.

On le voit bien ici : al-Ġāḥiẓ ne choisit du discours d'entrée d'al-Ḥaġġāġ dans al-Kūfa que ce court extrait qui, bien entendu, exprime toute sa violence. Mais ce qui l'y intéresse, c'est surtout l'image très expressive, dont il cherche à rattacher les métaphores à leur signification originelle dans la sociologie bédouine.

¹²¹⁴ *Bayān*, vol. 3, p. 294.

¹²¹⁵ *Bayān*, vol. 3, p. 60.

¹²¹⁶ *Bayān*, vol. 3, p. 45.

Mais peut être que l'anecdote la plus évocatrice dans cet ensemble est celle qui rappelle par sa construction les fables morales d'Ibn al-Muqaffa' :

وفيما يضرب بالأمثال من العصي، قالوا: قال جميل بن بصبهري، حين شكا إليه الدهاقين شر الحجاج، قال: أخبروني أين مولده؟ قالوا: الحجاز. قال: ضعيف معجب. قال: فمنشؤه؟ قالوا: الشام. قال: ذلك شر. ثم قال: ما أحسن حالكم، إن لم تبتلوا معه بكاتب منكم، يعني من أهل بابل. فابتلوا بزاذان فروخ الأعور. ثم ضرب لهم مثلا، فقال: إن فأسا ليس فيها عود ألقيت بين الشجر. فقال بعض الشجر لبعض: ما ألقيت هذه ها هنا لخير. قال: فقالت شجرة عادية: إن لم يدخل في است هذه عود منكن، فلا تخفنها¹²¹⁷.

Parmi les récits exemplaires qu'on donne à propos des bâtons, on raconte que : Lorsque les dihqān se plaignirent des mauvais traitements d'al-Ḥaḡḡāḡ à Ğamīl b. Baṣbaharī, celui-ci leur demanda : Dites-moi où il est né ? – Au Ḥiḡāz, lui répondirent-ils. – C'est un homme faible et un prétentieux, commenta-t-il. Et où a-t-il grandi ? – En Syrie. – Ça c'est une calamité. Puis il ajouta : Comme votre situation serait bonne, si vous n'étiez pas éprouvés par un secrétaire parmi les vôtres. C'est-à-dire originaire de Bābil. Ils eurent en effet à subir Zādān Farrūḡ le Borgne. Puis il leur raconta cette moralité :

Une pioche sans manche fut jetée parmi les arbres. Certains d'entre eux dirent aux autres : Celle-ci n'a pas été jetée ici pour quelque chose de bon. Un arbre séculaire leur répondit : Si aucun manche [issu de vos branches] n'entre dans son trou, alors vous n'avez rien à craindre.

Cette anecdote à la composition parfaite en deux parties, où la fable annonce la réalité est une belle réflexion sur la violence, non plus comme initiative individuelle, mais en tant que système, d'autant plus douloureux qu'il s'appuie sur des collaborateurs parmi ceux-là mêmes qui le subissent.

Ĝamīl est le sage auprès de qui les dihqān se plaignent des agissements d'al-Ḥaḡḡāḡ. Il joue dans la réalité le rôle de l'arbre séculaire de la fable, qualifié de 'ādī, c'est-à-dire, ayant vécu dans les temps immémoriaux du peuple de 'Ād, mais qui est aussi une épithète du lion, signe de sa majesté. Tout comme Ĝamīl, l'arbre énonce une moralité d'une grande profondeur à ses compagnons, dont ils devaient tirer la leçon pour leur vie future. De même les dihqān jouent celui des arbres plus jeunes, inquiets de la présence de la pioche. Nous pouvons parler ici d'une mise en abyme, qui tout entière joue sur l'antithèse et sur la binarité.

Mais que dit la fable ? Face aux arbres préoccupés par la pioche, qui menace leur existence, l'arbre ancien, le sage qui a fait l'expérience de la vie et en a éprouvé les dangers, tente de calmer

¹²¹⁷ Bayān, vol. 3, p. 36.

ses semblables, en leur rappelant que la pioche était sans manche, autrement dit, sans bras, et que, sans l'aide de l'un d'entre eux, elle serait sans effet. C'est dans la collaboration/trahison de l'un des arbres que réside le danger pour l'ensemble des autres.

Mais alors que la fable s'arrête avant que cette collaboration hypothétique n'ait intervenu, dans la réalité, le danger se réalisera par l'intermédiaire de Zādān Farruḥ. Tout comme les autres dihqān, il est originaire de la région de Bābil. C'est à cause de lui et de ses semblables que le système tyrannique d'al-Ḥaḡḡāḡ a pu s'imposer. Il sera chargé par al-Ḥaḡḡāḡ du dīwān al-*harāḡ*, c'est-à-dire, de la collecte de l'impôt parmi les siens. Sauf que ce que ne dit pas l'anecdote d'al-Ġāḥiḡ, c'est qu'il avait déjà occupé cette fonction auprès de Ziyād b. Abīh, quand ce dernier fut nommé gouverneur d'Iraq. C'est ce que rapporte al-Balāḡurī dans *Futūḥ al-buldān*¹²¹⁸. Il mourra lors de la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ. Si cette information n'avait pas été escamotée, le présage de Ġamīl n'aurait pas revêtu la moindre symbolique.

D'ailleurs, le surnom que lui donne ici l'anecdote ne se retrouve ni chez al-Balāḡurī ni chez al-Ṭabarī. Pourquoi l'appelle-t-elle donc le Borgne ? Bien entendu, nous avons là une antithèse du nom du sage que les dihqān viennent consulter : Ġamīl « le Beau ». En outre, la racine de ce mot – 'A-W-R – renvoie uniquement à des significations négatives. Déjà un homme borgne est un portemalheur, c'est un lâche, un faible qui prend la fuite dès le moindre danger, contrairement au lion, personnifié par la noblesse de l'arbre ancestral. C'est Zādān qui dévoilera la '*awra* des siens, c'est-à-dire, tout défaut dont on craint qu'il soit dévoilé. C'est lui, en fin, qui littéralement servira de manche pour « rentrer dans l'anus » de la pioche personnifiée par al-Ḥaḡḡāḡ. Puisqu'il connaît les habitudes, les secrets, les faiblesses des siens, le traître, le collaborateur, étant originaire du même endroit que les autres administrés, apporte une aide inestimable à celui qui veut les subjuguier.

La moralité à tirer de l'anecdote et de la fable qui en est la reproduction quasi à l'identique dans le monde végétal est la suivante : sans le soutien apporté par l'un des leurs, les gens n'auraient pas eu à craindre outre mesure la tyrannie d'al-Ḥaḡḡāḡ, ni d'aucun autre régime oppresseur. C'est par leur collaboration passive ou active que les gens contribuent d'eux-mêmes à leur propre asservissement¹²¹⁹.

5. Sur la généalogie d'al-Ḥaḡḡāḡ

Al-Ġāḥiḡ consacre dans son livre plus des quatre-vingt-dix anecdotes, toutes centrées sur l'art du dire chez al-Ḥaḡḡāḡ. Dans l'ensemble, ses interventions directes s'y révèlent minimales : il y a quelques commentaires personnels indirects, à travers un agencement subtil de plusieurs *ahbār*. Il y'en a toutefois un où il déploie son art dialectique habituel pour mettre à bas l'opinion de ceux qui

¹²¹⁸ Al-Balāḡurī, *Futūḥ al-buldān*, édition 'Abdullāh Anīs al-Ṭabbā', Mu'assasat al-ma'ārif, 1987, pp. 421-422.

¹²¹⁹ N'est-ce pas là une image proche de celle que développera La Boétie, plusieurs siècles plus tard, dans son *Discours de la servitude volontaire* ?

prétendaient qu'il y avait eu des rescapés parmi le peuple de Ṭamūd, auquel al-Ḥaḡḡāḡ était rattaché par nombre de ses adversaires.

وقد ذكرت العرب هذه الأمم البائدة، والقرون السالفة. ول بعضهم بقايا قليلة، وهم أشلاء في العرب متفرقون مغمورون، مثل جرهم وجاسم ووبار، وعملاق. [...] فأما ثمود، فقد خبر الله عز وجل عنهم، فقال: وَتَمُوداً فَمَا أَبْقَى¹²²⁰. وقال: فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ¹²²¹. فأنا أعجب من مسلم يصدق بالقرآن، يزعم أن قبائل العرب من بقايا ثمود.

وكان أبو عبيدة يتأول قوله: وَتَمُوداً فَمَا أَبْقَى، أن ذلك إنما وقع على الأكثر، وعلى الجمهور الأكبر. وهذا التأويل أخرجه من أبي عبيدة سوء الرأي في القوم. وليس له أن يجيء إلى خبر عام مرسل غير مقيد، وخبر مطلق غير مستثنى منه، فيجعله خاصا كالمستثنى منه. وأي شيء بقي لطاعن أو متأول بعد قوله: فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ؟ فكيف يقول ذلك، إذا كنا نحن قد نرى منهم في كل حي باقية. معاذ الله من ذلك. ورووا أن الحجاج قال على المنبر يوماً: تزعمون أننا من بقايا ثمود، وقد قال الله عز وجل: وَتَمُوداً فَمَا أَبْقَى.¹²²²

Les Arabes évoquent ces peuples disparus, ces communautés anciennes, dont certains ont encore quelques restes ; ce sont des restes disséminés, ignorés parmi les Arabes, tels Ḡurhum, Ḡāsīm, Wabār, ou 'Imlāq [...]. Quant à Ṭamūd, Dieu – glorifié soit-Il – en a informé, en disant : « Les Ṭamūd – Il n'en a rien laissé », puis en disant : « En aperçois-tu le moindre vestige ? ». Je m'étonne alors qu'un musulman qui croit au Coran puisse prétendre que certaines tribus arabes soient constituées des restes de Ṭamūd.

Abū 'Ubayda interprétait le propos divin « Les Ṭamūd – Il n'en a rien laissé », comme s'appliquant à la plus grande quantité, à la majorité d'entre eux.

Ce qui a amené Abū 'Ubayda à adopter cette interprétation c'est le peu d'estime où il tenait ces gens-là. Il n'est pas justifié de traiter un énoncé général, absolu, non restrictif, qui ne souffre pas d'exception et d'en faire un énoncé dont on peut excepter des éléments. Que reste-t-il donc à quiconque voudrait réfuter ou interpréter [ce propos], après que Dieu a dit : « En aperçois-tu le moindre vestige ? » ? Comment aurait-Il dit cela, si nous pouvions, nous, en voir des restes dans chaque tribu ?

On raconte qu'al-Ḥaḡḡāḡ a dit un jour du haut de la chaire : Vous prétendez que nous sommes les restes de Ṭamūd, alors que Dieu, glorifié soit-Il a dit : « Les Ṭamūd – Il n'en a rien laissé » !

¹²²⁰ Coran LIII, 51. L'éditeur précise que le terme « Ṭamūd » se lit aussi bien avec que sans *tanwīn*.

¹²²¹ Coran LXIX, 8.

¹²²² *Bayān*, vol. 1, pp. 187-188.

Pou situer ce *ḥabar*, précisons qu'il intervient dans une longue digression sur Luqmān b. 'Ād et son fils Luqaym, né d'une relation incestueuse entre le père et sa sœur. Ce qui amène l'auteur à évoquer la tradition du Prophète déconseillant les mariages consanguins qui risquent d'entraîner une descendance débile, puis à rappeler la haine des Arabes pour la descendance féminine. Conscient de s'être éloigné du thème central de son livre qui est *al-bayān wa-l-tabayīn*, al-Ĝāḥiẓ s'en justifie par le fait que cela constituerait une stimulation – *tanṣīṭan* – du lecteur¹²²³. Puis il revient à Luqaym b. Luqmān et évoque par la même occasion les peuples anciens, dont Tamūd, sujet de notre *ḥabar*, et ne retourne au thème de l'éloquence que quatre pages plus loin.

Nous avons voulu, par cette introduction, insister sur le caractère exceptionnel de notre anecdote : elle est la seule qui ne relève pas dans un premier temps du thème de l'éloquence – parce qu'elle est suivie par un propos d'al-Ḥaġġāġ. Ce qu'elle nous offre en particulier, c'est justement la pleine intervention de l'auteur.

Signalons dès le départ que l'objectif principal d'al-Ĝāḥiẓ n'est pas de défendre la généalogie d'al-Ḥaġġāġ : Cette défense apparaît comme une incidence de son débat véhément contre ceux qui prétendent qu'il existe encore des restes de certains peuples anciens, en l'occurrence celui de Tamūd et, surtout de réfuter les méthodes du philologue Abū 'Ubayda.

Il commence par donner deux versets coraniques évoquant ce peuple qui montrent clairement qu'il n'en reste rien : d'une part par la négation – *fa-mā abqā* « Il n'en a rien laissé » – d'autre part par l'interrogation rhétorique – *fa-hal tarā ?* « En vois-tu ? » Al-Ĝāḥiẓ s'adresse au musulman, à celui qui croit au Coran, et s'étonne que celui-ci puisse réfuter une telle information, pourtant claire, selon lui.

Dans la deuxième partie du *ḥabar* c'est le savant Abū 'Ubayda [Ma'mar b. al-Muṭannā] qui est directement ciblé. Al-Ĝāḥiẓ recourt à un argument linguistique pour battre en brèche la thèse du philologue et *grammairien*, selon laquelle l'énoncé donné par le Coran ne concerne pas le peuple Tamūd dans sa totalité, mais viserait la majorité d'entre eux. Ce qui laisserait la possibilité ouverte à une faible minorité rescapée. Al-Ĝāḥiẓ s'étonne ensuite que le grammairien introduise une exception là où il n'y en a pas, alors que la négation *fa-mā abqā* ne souffrirait, selon lui, aucune exception.

Mais peut-être faut-il rappeler les positions šu'ūbites d'Abū 'Ubayda, que l'on soupçonne ici dans l'allusion qu'y fait al-Ĝāḥiẓ de manière assez détournée, en parlant du « peu d'estime où [Abū 'Ubayda] tenait ces gens-là », c'est-à-dire les Arabes, sans oublier ses affinités avec les Kharijites, rappelée ailleurs par al-Ĝāḥiẓ lui-même.

Pour réfuter l'analyse grammaticale de son adversaire, l'auteur recourt lui aussi à des arguments grammaticaux, mâtinés de logique, dont la formulation, est quelque peu difficile à

¹²²³ *Bayān*, vol. 1, p. 186.

rendre, en raison de l'utilisation du lexique du hadith qui s'applique souvent aux *ahkām – mursal, muqayyad* –, et de la multiplication des couples d'adjectifs. A supposer l'éventualité de l'existence des restes du peuple de Ṭamūd, le verset : « En vois-tu des vestiges ? », dans sa forme rhétorique – *istifhām inkārī* – ne laisse aucune possibilité d'interprétation ou de réfutation. Sinon, nous dit l'auteur, cela voudrait dire que le propos divin serait faux – *ma'ād al-Lāh* –, ce qui est impossible.

L'argument d'al-Ġāhiz est difficile, voire impossible, à rejeter. La ruse qu'il utilise pour détruire la thèse de son adversaire oblige celui qui intervient dans leur débat à prendre position pour lui, puisque l'auteur fait intervenir Dieu en quasi partie dans le débat. Dans les quatre citations coraniques présentes dans le texte d'al-Ġāhiz, la formule d'usage glorifiant Dieu n'est citée qu'une seule et unique fois, lors de la première citation. Dans les trois autres, Dieu est présenté sans aucune formule de déférence : « Abū 'Ubayda interprétait Son propos... » ; « Que reste-t-il... après Son propos ? » L'absence en arabe de la majuscule qui aurait permis de faire distinction, rend l'effet d'autant plus notable. Mais c'est surtout la dernière ligne du *ḥabar* qui est la plus étonnante, où Dieu est de nouveau évoqué, sans la moindre formule de glorification : « Comment aurait-Il dit cela ? »

Même si on suit al-Ġāhiz ici quant à son argumentation grammaticale, on ne peut que relever le recours qu'il fait de Dieu, où il nous place face à un dilemme : soit on accepte son argument, soit on fait mentir le propos divin. Ce qui, convenons-en, serait mal venu, voire impensable de la part d'un musulman « qui croit au Coran ». Et l'on notera, en fin, la dernière phrase, dont l'effet définitif, voire comique, ne peut passer inaperçu : *ma'ād al-Lāh*, « Dieu nous en préserve », qui force le lecteur réticent à s'aligner sur sa thèse.

Al-Ġāhiz termine par la courte anecdote sur al-Ḥaġġāġ qui, lui, aussi recourt à une argumentation proche de la sienne, en particulier l'utilisation de l'interrogation rhétorique. Si le propos d'al-Ḥaġġāġ peut nous renseigner sur la persistance du débat sur l'existence des restes de Ṭamūd, nous devons surtout le lire comme une preuve supplémentaire en faveur de la thèse défendue par l'auteur et, donc, de l'intelligence et de la perspicacité d'al-Ḥaġġāġ avec lequel il partage un même modèle d'argumentation.

Al-Ḥaġġāġ était souvent attaqué sur sa généalogie : son rattachement au peuple de Ṭamūd avait pour objectif de souligner sa tyrannie, son incroyance et sa défiance envers Dieu. Cette attaque comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, a souvent été le fait des Kharijites, dont Abū 'Ubayda partageait les opinions, à propos duquel al-Ġāhiz précise ailleurs : « Il n'y avait pas sur terre un Kharijite ou un homme de la *ġamā'a* qui soit aussi excellent que lui dans les différentes sciences »¹²²⁴. Ainsi, la réfutation de la thèse du philologue se convertit finalement en une défense indirecte de la généalogie d'al-Ḥaġġāġ.

¹²²⁴ *Bayān*, vol. 1, p. 347.

6. Conclusion

Traité sous l'angle de l'éloquence, al-Ḥağğāğ est dépeint non seulement comme un maître dans l'art du dire, mais certaines de ses autres qualités – intelligence, art du gouvernement, généalogie – sont également rehaussées par les louanges de ses alliés, mais aussi de ses ennemis. Enfin, comme nous venons de le voir, sa généalogie est aussi défendue par l'auteur. Le portrait ainsi obtenu paraît bien plus nuancé que celui que nous avons vu chez Ibn 'Abd Rabbih.

Ceci étant, il ne faut pas oublier que toutes les anecdotes convoquées par al-Ġāḥiz sont passées par le moule de la littérature. Tout en effet est vu à travers du prisme de l'éloquence, du bien dire. Autrement dit, ce n'est pas le personnage d'al-Ḥağğāğ qui l'intéresse en premier lieu, mais tous les comptes-rendus dont la valeur rhétorique est indéniable, selon l'auteur.

L'autre point important que nous avons vu réside dans les interventions directes – en particulier dans son débat avec Abū 'Ubayda – ou indirect, par l'agencement des anecdotes qu'il rapporte, dont nous avons pu mettre en évidence le caractère ironique.

Al-Ḥağğāğ dans « Kitāb al-miḥan »

Notre intérêt pour ce livre, qui n'est pas à proprement parler une anthologie d'*adab*, mais que l'on pourrait ranger parmi les traités de martyrologie, réside justement dans le thème qui y est traité de manière exclusive : celui des *miḥan* « les épreuves » subies par les savants et les notables de la communauté musulmane, et ce, depuis le califat de 'Umar b. al-Ḥāṭṭab jusqu'à l'époque de son auteur Abū al-'Arab, Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Tamīmī (251-233 H)¹²²⁵. Après une présentation succincte de l'ouvrage, nous nous intéresserons à l'image d'al-Ḥağğāğ, en insistant ensuite sur le cas de Sa'īd b. Ğubayr.

1. Présentation du livre

Kitāb al-miḥan se compose de cinq parties, dont la première est introduite par un prologue où sont rapportées plusieurs traditions prophétiques, valorisant les épreuves que Dieu fait subir à ses créatures pour tester le degré de leur foi. L'auteur le conclut en disant :

وأنا ذاك بعد هذا، من ابتلي بأن فُتِنْتِي أو حُدْبِيسٍ أو ضِيضُ رِيبٍ أو تُتْهُهُدِدٌ في صدر هذه الأمة وخيارهم. أبدأ في ذلك بمن قتل من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى عصرنا هذا، بالرواية عن أهل العلم الذين سمعت منهم، وبالله أستعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل¹²²⁶.

Après cela [le prologue], j'évoquerai ceux qui ont subi des épreuves en ayant été exécutés, emprisonnés, frappés ou menacés, depuis les débuts de cette communauté et les meilleurs d'entre ses membres. Je commencerai par ceux qui ont été tués parmi les compagnons [du Prophète], les successeurs, et ceux qui leur ont succédé, jusqu'à notre époque, en rapportant les [propos] des savants que j'ai écoutés. Je demande, pour ce, l'aide de Dieu, Lui seul nous suffit, Il est le meilleur garant.

¹²²⁵ Dorénavant al-Tamīmī.

¹²²⁶ Abū al-'Arab al-Tamīmī, *Kitāb al-miḥan*, éditon Yaḥyā Wahīb al-Ġabbūrī, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth, 2006, p. 62.

Pour ce faire, l'auteur consacre des notices plus ou moins détaillées aux victimes des épreuves (de quatorze pages pour le meurtre de 'Uṭmān b. 'Affān à trois lignes pour celui de 'Umayr b. Hāni' al-'Ansī). La quasi totalité des *ahbār* qui les composent sont rapportés avec leur *isnād*.

Si tout au long de l'ouvrage, le thème de la *miḥna*, sous toutes ses formes, est respecté, on ne peut pas en dire autant pour ce qui est de l'ordre chronologique. Pour ne citer qu'un exemple : les notices des victimes d'al-Ḥaḡḡāḡ sont disséminées tout au long du livre, de la page 88 à la page 358.

D'autre part, bien que l'auteur n'exclut aucune dynastie, aucun courant politique de la responsabilité des épreuves, ce sont surtout la période umayyade – avec al-Ḥaḡḡāḡ en tête – et l'« inquisition » 'abbasside autour de la création du Coran. Parmi les califes de la deuxième dynastie de l'islam, le calife al-Manṣūr est le plus présent par le nombre de ses victimes. En partant de cet événement, l'auteur consacre également quelques notices à ce qui s'est passé à la même époque en Ifrīqiyya. Quant à la période contemporaine à l'auteur, moins d'une dizaine de pages lui sont dédiées.

Notons également que la quatrième partie de l'ouvrage est introduite à son tour par une série de propos glorifiant de nouveau l'épreuve comme signe d'amour de Dieu pour Ses adorateurs. Cette fois-ci, aux traditions prophétiques, sont ajoutés des propos de Masrūq al-Aḡda', de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, de Kirdaws al-Ṭa'labī ou de 'Abdullāh b. Zayd. La patience des hommes et leur capacité à endurer les épreuves, signes de la fermeté de leur foi, sont mises en valeur par le verset coranique :

إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ.¹²²⁷

Mais ce n'est qu'aux patients que sera soldé leur salaire au-delà de tout compte.

L'auteur conclut cette seconde introduction, en précisant de nouveau son objectif, dans des termes semblables à ceux du prologue, en y adjoignant un élément très important :

ليكون ذلك عزاء لمن ابتلى بمثل ما ابتلى به الصالحون من صدر هذه الأمة.¹²²⁸

... afin que cela serve de consolation à ceux qui ont subi des épreuves identiques à celles subies par les hommes pieux des débuts de cette communauté.

Insistons-y dès à présent : ce qui motive l'auteur, ce sont les récits exemplaires des hommes pieux, des savants, des notables face aux épreuves. Leur conduite face à la mort, à la torture, à l'humiliation, à la peur, doit servir d'enseignement pour les contemporaines d'al-Tamīmī, ou à tout le moins, ces derniers y trouveraient-ils une consolation : en lisant leurs histoires, ils verraient que leur souffrance n'était rien comparée à celle de leurs prédécesseurs, qui bravant la peur, osèrent défier leurs tortionnaires et maintenir intact leur pacte avec Dieu qui leur a promis la meilleure des rétributions dans l'au-delà¹²²⁹. Ceux qui leur faisaient subir ces épreuves n'intéressent al-Tamīmī que dans la

¹²²⁷ Coran, XXXIX, 10.

¹²²⁸ *Kitāb al-miḥan*, p. 241.

¹²²⁹ L'éditeur, Yahyā al-Ġabbūrī, ne cesse tout au long de ses préfaces aux différentes éditions de faire le parallèle entre sa situation personnelle et celle d'un monde arabe contemporain, d'une part et celle de la période racontée par l'auteur.

mesure où , servant d'instrument divin pour tester la solidité de la foi des hommes pieux, ils lui permettent de rehausser le portrait de ces victimes, en faisant des mini-hagiographies, où les éléments mythiques – miracles, visions, présages, etc. –, sont souvent conviés. Ce qui donne une tonalité dramatique à l'ensemble de l'ouvrage. De temps à autre, l'auteur rapporte aussi les insultes violentes des narrateurs contre les auteurs de ces tortures, comme lors de la *miḥna* d'Aḥmad b. Ḥanbal, rapportée dans un long récit par un témoin qui y a assisté, Abū 'Imrān Mūsā b. al-Ḥasan al-Baḡdādī :

...فرضيه [الجلاد] سوطين، شق منهما خصره، وسالت أمعاءه. فأمر به، فأخرج من الحديد، وشد بثوب تام. وصاح الناس والعامّة. وخرج الجلادون، فقالوا: مات أحمد. وذكروا للعامّة أنهم أخرجوا من رجله الحديد، وهو على وجهه. ثم خرج أبو اسحاق، عدو الله، من القصر، وابن أبي دواد الزنديق في موكب عظيم. فحالت العامّة بين أبي اسحاق وبين الجسر، حتى خاف على نفسه، وأسمعوه ما يكدره. وقالوا له: قتلتم أحمد. فقال لهم: هذا أحمد في الحياة¹²³⁰.

L'un des bourreaux lui [Ibn Ḥanbal] assena deux coups de fouet qui lui fendirent les deux côtés de l'abdomen et firent sortir ses intestins. Le calife ordonna qu'on le débarrasse de ses fers ; on lui appliqua un bandage sur tout le corps. Les gens, la populace poussèrent des cris. Les bourreaux sortirent et leur dirent : Aḥmad est mort ! Ils déclarèrent à la populace qu'on lui avait enlevé les fers de ses pieds, alors qu'il était face contre terre. Plus tard, l'ennemi de Dieu, Abū Ishāq [al-Mu'taṣim] accompagné de [son juge] Abū Duwād le *zindīq* quitta le palais dans un cortège imposant. La populace lui interdit l'accès au pont, au point qu'il eut peur pour sa vie ; on lui lança des propos insultants et lui dirent : Vous avez tué Aḥmad ! – Voici Aḥmad en vie, répondit-il.

Ailleurs, l'auteur se départit totalement de sa neutralité apparente et profère lui-même des insultes comparables, lorsqu'il évoque Ḥālīd al-Qasrī :

ذكر حبس فقهاء مكة لما حبسهم خالد القسري، لعنه الله لعنا كثيرا¹²³¹.

De l'emprisonnement des fuqahā' de la Mekke par Ḥālīd al-Qasrī, que Dieu le maudisse énormément

ou le prince aḡlabide d'Ifrīqiyya et ce qu'il fit subir aux notables :

قال أبو العرب: ... وضربهم الفاسق إبراهيم بن أحمد [...], وبعث إبراهيم بن أحمد، لا رحمه الله، في طلب محمد بن قمود، فكان على قضاء قابس، فعزله وسجنه...¹²³²

¹²³⁰ *Kitāb al-miḥan*, p. 341.

¹²³¹ *Kitāb al-miḥan*, p. 280.

¹²³² *Kitāb al-miḥan*, pp. 360-361.

Abū al-‘Arab dit : ... Le scélérat Ibrāhīm b. Aḥmad les fouetta [...]. Puis Ibrāhīm b. Aḥmad, que Dieu ne lui accorde pas Sa miséricorde, fit ramener Muḥammad b. Qammūd, qui était juge de Qābis, le destitua et l’emprisonna...

2. Lignes directrices du portrait d’al-Ḥaḡḡāḡ

On l’aura compris, al-Tamīmī se place donc du côté des victimes, bien qu’il ne prenne la parole en son nom propre qu’à de rares occasions. Mais c’est le choix qu’il fait dans l’agencement de ses *aḥbār*, leur réorganisation en longs récits composites, et l’addition d’éléments mythiques qui montrent le plus clairement son parti-pris.

Al-Ḥaḡḡāḡ, comme nous le disions, est le personnage le plus présent de l’ouvrage, à travers 42 notices (102 *aḥbār*), renvoyant bien entendu à ses victimes. Nous y retrouvons de nombreux exemples déjà rencontrés chez al-Balāḍurī de mises à mort, d’emprisonnements, de crucifixions, de tortures, de coups, de menaces, d’expulsions, d’application du sceau de plomb, de personnes cachées et de maisons brûlées. Et tout comme al-Balāḍurī, l’auteur répète certaines informations à différents endroits, comme pour le cas de l’acète Ibrāhīm al-Taymī, injustement emprisonné et qui décède en prison¹²³³, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā qui a été violemment fouetté par lui¹²³⁴, ou al-Ḥasan al-Baṣrī qui s’est longtemps caché de lui¹²³⁵.

Nous trouvons dans le livre un autre élément mis également en évidence dans *Ansāb al-Aṣrāf*, que nous avons nommé la poétique de la liste qui, en plus de la répétition, par son effet d’accumulation, donne la sensation écrasante d’une tyrannie « sans limites ». Cet effet est amplifié également par l’ajout des noms de personnes mortes lors des batailles entre la rébellion iraquienne et al-Ḥaḡḡāḡ.

Ainsi la notice intitulée :

ذكر من قتله الحجاج ممن خرج مع ابن الأشعث

« De ceux qui furent tués par al-Ḥaḡḡāḡ, parmi ceux qui ont rejoint la rébellion d’Ibn al-Aṣ‘at » se compose de quatre *aḥbār* brefs, dont voici le premier :

قال: وحدثني محمد بن أسامة، قال: حدثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدثنا أبو عبيد، عن حجاج، عن أبي معشر: أن ابن الأشعث لما انهزم، تحصن ناس من أصحابه في قلعة بأرض فارس، منهم: الفضل بن عبد الرحمن بن عياش، وعمرو بن موسى التميمي، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، في ناس من قريش. فأتي بهم الحجاج يومئذ، وهم اثنا عشر رجلا من وجوه الناس، عامتهم من قريش. فكتب الحجاج إلى عبد

¹²³³ *Kitāb al-miḥan*, pp. 212-214 et p. 229, p. 274.

¹²³⁴ *Kitāb al-miḥan*, pp. 257-258 et p. 356.

¹²³⁵ *Kitāb al-miḥan*, p. 162 et pp. 327-328.

الملك بن مروان يخبره بخبرهم. فكتب إليه عبد الملك يأمره بضرب أعناقهم. قال: فأبرزهم. فأمر بضرب رقابهم. وإنما كانوا نزلوا بالأمان¹²³⁶.

Muḥammad b. Usāma m'a raconté, que 'Alī b. 'Abd al-'Azīz lui a raconté, que Abū 'Ubayd lui a raconté, d'après Ḥaḡḡāḡ, d'après Abū Ma'sar que : Lorsqu'Ibn al-Aš'aṭ fut défait, certains de ses compagnons se réfugièrent dans une forteresse de Fāris, parmi lesquels : al-Faḍl b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Ayyāš, 'Amr b. Mūsā al-Tamīmī, Muḥammad b. Sa'd b. Abī Waqqāš, parmi d'autres hommes de Qurayš. On les amena à al-Ḥaḡḡāḡ, alors qu'ils étaient douze hommes de la noblesse de Qurayš en majorité. Il écrivit à 'Abd al-Malik pour l'en informer. Celui-ci lui ordonna dans sa réponse de les décapiter. Al-Ḥaḡḡāḡ les fit amener et ordonna qu'on leur tranche le cou, alors qu'ils s'étaient livrés après avoir reçu l'aman¹²³⁷.

Qu'il s'agisse du titre de la présente notice (ou des anecdotes qui la composent) ou encore de celle qui la suit (intitulée « De ceux qui furent tués lors de la bataille d'al-Ġamāḡim, parmi les savants, comme Ibn Abī Laylā et d'autres »), rien n'indique les causes de la révolte, ni l'attitude ambiguë d'Ibn al-Aš'aṭ. La seule information dont le lecteur dispose, ce sont les noms de ceux qui ont été tués par al-Ḥaḡḡāḡ. De plus, le corps du *ḥabar* nous dit que ce sont en majorité des notables qurayšites qui avaient reçu l'aman.

Notons l'utilisation par le narrateur du verbe *tahaṣṣana* qui signifie aussi bien se barricader qu'obtenir l'immunité. C'est la garantie donnée par al-Ḥaḡḡāḡ de leur garder la vie sauve qui leur fait perdre justement leur immunité. En outre, le narrateur commence par donner les noms de trois notables parmi un groupe de Qurayšites, mais ne donne pas les noms des autres et se limite à dire dans la phrase suivante qu'ils étaient douze, en majorité Qurayšites – répétition redondante de leur appartenance, pour souligner leur proximité avec le calife. Chez al-Ṭabarī ou al-Balāḍurī, il n'est fait nulle part mention de cette lettre d'al-Ḥaḡḡāḡ informant le calife de leur arrestation. Cela signifierait-il, qu'étant donné le rang des captifs, le gouverneur ne voulait pas se risquer à prendre une initiative qu'il pourrait regretter ? Toujours est-il que la responsabilité de leur mise à mort est imputée ici au calife, non à son gouverneur. Il n'en reste pas moins que c'est ce dernier qui leur avait accordé l'aman et a trahi sa parole. Car, si al-Ḥaḡḡāḡ leur avait accordé l'aman, pourquoi devait-il en référer à son maître, pour décider de leur sort ? Si, d'autre part, il lui a écrit pour l'informer de leur arrestation, il est fort probable qu'il l'ait informé également de l'aman qu'il leur avait accordé. Dans ce cas, la trahison de la parole donnée s'appliquerait du même coup au calife et aux Umayyades en général.

¹²³⁶ *Kitāb al-miḥan*, pp. 176-177.

¹²³⁷ *Kitāb al-miḥan*, pp. 176-177.

Quant à l'effet de nombre, bien que relativement « réduit », induit l'ampleur du châtement, d'autant qu'il est suivi par trois autres anecdotes, rapportant d'autres exécutions. Nous retrouvant le même effet dans la notice suivante, composés de dix brèves anecdotes donnant les noms de quelques-uns des savants morts de façon individuelle ou en groupe, lors de la bataille d'al-Ġamāġim. L'auteur commence par les exemples individuels – Ibn Abī Laylā, Abū al-Baḥtarī, 'Abdullāh b. Šaddād, etc. –, puis, dans la septième anecdote, il dit :

وأخبرني عبد الله بن الزبير، قال: حدثني محمد، قال: حدثني الحميدي، عن سفيان، عن العلاء بن عبد الكريم، قال: رأني طلحة بن مصرف، وأنا أضحك، قال: فبكي، وقال: هذا لم يشهد الجماجم. قال: والجماجم وقعة كانت بين الحجاج بن يوسف وبين القراء الذين خرجوا عليه. وكانوا خمس مائة، فقتلوا رحمهم الله. ومنهم سعيد بن جبير، والشعبي مثلهم¹²³⁸.

'Abdullāh b. al-Zubayr m'a informé que Muḥammad lui a rapporté qu'al-Ḥumaydī lui a rapporté, d'après Sufyān, qu'al-'Alā' b. 'Abd al-Karīm a dit : Ṭalḥa b. Muṣarrif, me voyant en train de rire, se mit à pleurer et dis : Celui-là n'a pas vécu al-Ġamāġim. Or al-Ġamāġim fut une bataille entre al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf et les *qurrā'* qui se rebellèrent contre lui. Ils étaient cinq cents, ils furent tués, Dieu les ait en Sa miséricorde. Parmi eux, il y avait Sa'īd b. Ġubayr ; al-Ša'bī était comme eux.

La première partie du *ḥabar* a déjà été rencontrée chez al-Balāḍurī. Elle souligne par le jeu antithétique rire/pleurer l'ampleur de l'hécatombe. Mais c'est la deuxième partie qui nous intéressera ici : il s'agit en apparence d'une simple information donnée au lecteur qui ne connaîtrait pas la bataille d'al-Ġamāġim. Vraisemblablement, c'est al-Tamīmī qui parle ici, par le *qāl^a* : wa-l-Ġamāġim ... le verbe *qāl^a* sépare la première partie du *ḥabar* de la seconde, à moins qu'il ne s'agisse d'un *ḥabar* complètement isolé, que l'éditeur a placé dans la continuité du paragraphe, d'autant qu'il est suivi par un autre où nous lisons : « Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm a dit : ... »¹²³⁹, où il précise le sort qui fut celui de Sa'īd b. Ġubayr , d'al-Ša'bī, et d'autres déjà évoqués...

Revenons à l'information sur la bataille : elle est présentée comme opposant al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf et les savants iraqiens. L'auteur précise qu'ils étaient au nombre de cinq cents qui furent tués, puis il appelle sur eux la Miséricorde divine. Clairement ici, par cette indication il se place de leur côté, mais le nombre qu'il donne apporte amplement crédit à la déclaration du savant Ṭalḥa b. Muṣarrif quant à l'ampleur de l'hécatombe. Si le chiffre est exact, c'en est une à tous les points de vue, en effet. Quelle communauté pourrait se priver des lumières de cinq cents de ses savants. Pour augmenter cet effet dramatique, l'auteur ne mentionne nullement tous les autres – *māwālī*,

¹²³⁸ *Kitāb al-miḥan*, pp. 178-179.

¹²³⁹ *Kitāb al-miḥan*, p. 179.

nouveaux convertis et soldats arabes – qui prirent part à la bataille : celle-ci oppose al-Ḥaḡḡāḡ – implicitement, pas l’armée califale que l’on imagine imposante – et les seuls cinq cents *qurrā’*... qui furent tués. Les deux noms propres donnés à la fin de l’information paraissent problématiques pour l’auteur : puisque le sort de Sa‘īd b. Ġubayr, tué plus de dix ans après la bataille, ne fut pas celui d’al-Ša‘bī qui eut la vie sauve grâce à sa virtuosité rhétorique face à al-Ḥaḡḡāḡ. C’est peut-être pour cette raison que l’auteur a ajouté le *mitluhum* qui n’a ici aucune utilité que celle de le différencier d’eux.

Le neuvième *ḥabar* amplifiera encore cet effet :

وذكر بعض الرواة أن الحجاج أسر من أصحاب ابن الأشعث ثلاثة آلاف ونيفا، فقتلوا جميعا، إلا عدة يسيرة.¹²⁴⁰

Certains narrateurs racontent qu’al-Ḥaḡḡāḡ arrêta plus de trois mille compagnons d’Ibn al-Aš‘at. Ils furent tous tués, sauf une poignée d’entre eux.

Bien entendu, l’auteur ne parle plus ici de *qurrā’* uniquement, mais de compagnons d’Ibn al-Aš‘at. On ne sait pas quelles étaient leurs qualités. L’information importante ici est qu’ils ne furent pas tués lors de la bataille, mais bien après qu’ils furent faits prisonniers. Nous relèverons de nouveau l’effet dramatique induit par le nombre de trois mille, amplifié par un exceptif incorrect, en raison de l’utilisation du complément d’état *ḡamī’an* « tous », car : soit ils furent tous tués, soit il y a eu exception.

Nous n’insisterons pas plus, au risque de nous répéter, sur la proximité à ce niveau de la démarche d’al-Tamīmī avec celle d’al-Balāḡurī. Mais, avant d’analyser des cas particuliers, pour mettre en évidence le travail littéraire de l’auteur, nous voudrions nous arrêter sur quelques informations données par lui, mais que nous n’avons trouvées dans aucune des sources que nous avons consultées. Nous les citerons dans l’ordre de leur apparition dans le livre : la première raconte l’apparition d’al-Ḥaḡḡāḡ aux côtés de ‘Abd al-Malik et la guerre contre Ibn al-Zubayr ; la seconde rapporte la mort de ‘Umayr b. Ḍābi’ al-Burḡumī ; la troisième celle de l’application des sceaux de plomb à un certain nombre de personnages.

3. Mise à mort de ‘Umayr b. Ḍābi’ al-Burḡumī

Cet incident qui intervient dans les récits d’al-Ṭabarī, d’al-Balāḡurī et de bien d’autres historiens aussitôt après la célèbre *ḥuṭba* d’al-Ḥaḡḡāḡ d’al-Kūfa a été analysé par nous plus haut, pour que nous y revenions. Chez al-Tamīmī, il est énoncé en passant dans la notice sur l’assassinat du calife ‘Uṭmān b. ‘Affān¹²⁴¹, avant qu’il lui consacre une notice séparée :

¹²⁴⁰ *Kitāb al-miḥan*, p. 179.

¹²⁴¹ *Kitāb al-miḥan*, p. 88.

1242 ذكر سبب قتل ابن ضابئ البرجمي

قال أبو العرب: أخبرني عبد الله بن الوليد، قال: حدثني أبو إبراهيم، عن أبيه، قال: لما ألقى السلاح أهل العراق، وألقوا بأيديهم مستسلمين لأمر الحجاج بن يوسف، بعد أن نادى فيهم: من ألقى السلاح وألقى بيده فهو آمن، التفت ابن ضابئ التميمي إلى ابنه، فقال: يا بني، أتاكم أمير ذكر، أقصد إليه لأوطئ لك عنده. فدخل على الحجاج مع ابنه. فقال: أصلح الله الأمير، إني كنت آتي من قبلك من الأمراء، فأوسعهم بحديثي، ويجدون عندي ما لا يجدونه عند غيري. وإني قد أودى أمري، وكبرت سني، ورق عظمي عن روية إتيانك وأنسك، إلا أن ابني هذا قد خرجته وعلمته وأنهيت إليه كل ما عندي، ولك فيه أنيس. فأمر أذنك أن يسهل حجابيه، واصفح عن إساءتي. قال له الحجاج: قد عفوت عن إساءتك وقبلت منك ابنك. علي بالآذن! يعني الحاجب. فقال له: اعرف الشاب، وأدخله علي متى جاء. فشكره ابن ضابئ، وولى مع ابنه منصوراً. قال عنبسة بن سعيد بن العاص: هذا ابن ضابئ التميمي، المعين على قتل عثمان بن عفان يوم الدار. فقال الحجاج: ردوه! فردوه. فقال له: أنت ابن ضابئ؟ قال: نعم. قال: أنت القاتل يوم عثمان:

هَمَمْتُ وَلَمْ أَفْعَلْ وَكِدْتُ وَلَيْتَنِي تَرَكْتُ عَلَى عُثْمَانَ نَبِيَّ حَلَالُهُ

قال: نُقُولَ والله علي ما لم أقل. قال: والله لألحقنك به، اضربوا عنقه! فضربوا عنقه. وصلبه، وعفا عن ابنه¹²⁴³.

De la cause de l'exécution d'Ibn Ḍābi' al-Tamīmī

Abū al-'Arab [al-Tamīmī] a dit : 'Abdullāh b. al-Walīd m'a informé qu'Abū Ibrāhīm lui a raconté que son père a dit : Lorsque les Iraquiens jetèrent les armes et 'Abd iquèrent aux ordres d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, après qu'il eut fait appeler : Tout homme qui a jeté les armes et présenté sa soumission a l'aman, Ibn Ḍābi' al-Tamīmī se tourna vers son fils et lui dit : Fiston, un gouverneur mâle est venu ! Je vais aller le voir, pour te préparer le terrain auprès de lui. Il alla avec son fils chez al-Ḥaḡḡāḡ et lui dit : Dieu préserve le gouverneur, je venais voir les gouverneurs qui t'ont précédé, je leur racontais des choses qu'ils ne trouvaient chez nul autre que moi. Or mon état s'est dégradé, mon âge est avancé, mes os sont si fragiles pour venir te voir et te tenir compagnie. Mais voici mon fils que j'ai formé et éduqué et à qui j'ai communiqué tout mon savoir. Tu trouveras en lui un compagnon agréable. Ordonne donc à ton garde de faciliter son accès auprès de toi et pardonne ma faute. Al-Ḥaḡḡāḡ lui répondit : J'ai pardonné ta faute et accepte ton fils [à ta place]. Appelez-moi le garde ! – c'est-à-dire le chambellan – et il lui dit : Souviens-toi bien de ce jeune homme et autorise-le à entrer auprès de moi quand il veut. Ibn Ḍābi' le remercia et allait partir avec son fils, quand 'Anbasa b.

¹²⁴² *Kitāb al-miḥan*, p. 226.

¹²⁴³ *Kitāb al-miḥan*, pp. 226-227.

Sa'īd b. al-ʿĀṣ dit : c'est là Ibn Ḍābi' al-Tamīmī qui a aidé à l'assassinat de 'Uṭmān b. 'Affān, au jour d'al-Dār ! Al-Ḥaḡḡāḡ s'écria alors : Ramenez-le ! Une fois ramené, il lui dit : Tu es Ibn Ḍābi' ? – En effet, lui répondit ce dernier. – C'est toi qui a dit lors de l'assassinat de 'Uṭmān :

J'ai failli, mais n'ai rien fait, j'étais sur le point de Que n'ai-je // laissé les femmes de 'Uṭmān le pleurer.

– On m'a imputé, par Dieu, ce que je n'ai pas dit.

–Par Dieu, je te ferai rejoindre à lui. Tranchez-lui le cou.

On lui trancha le coup, on le crucifia. Puis al-Ḥaḡḡāḡ pardonna à son fils.

C'est là l'une des rares anecdotes, où l'on peut déceler une note d'humour de la part du narrateur. Et pour cause, la mise à mort d'Ibn Ḍābi' al-Burḡumī ne peut être considérée comme l'épreuve d'un homme pieux, puisqu'il a participé à l'assassinat du troisième calife de l'islam. L'auteur donne en effet quelques autres exemples de châtements que l'on pourrait qualifier de justifiés, dans la mesure où ceux qui les ont subis ont commis des fautes¹²⁴⁴.

D'une certaine manière, al-Ḥaḡḡāḡ ne fait ici que réparer une injustice qui n'a que trop duré : venger le terrible assassinat de 'Uṭmān auquel l'auteur consacre un récit dramatique, le plus long de son ouvrage (14 pages, contre douze pour celui de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, et huit pour celui de 'Alī b. Abī Ṭālib). Il s'agit bien entendu de l'unique *ḥabar* où l'action d'al-Ḥaḡḡāḡ peut être considérée comme positive.

La contextualisation du *ḥabar* est pour le moins problématique. Aucune source ne signale, pour commencer, que les Iraquiens s'étaient rebellés contre al-Ḥaḡḡāḡ lors de son entrée à al-Kūfa, ni qu'il ait prononcé un quelconque aman à ceux qui 'Abd iqueraient à ses ordres. En outre, la rencontre entre al-Ḥaḡḡāḡ et Ibn Ḍābi' a lieu, selon toutes les sources aussi bien historiques que littéraires, dans le cadre de la mobilisation des soldats d'al-Kūfa et leur renvoi auprès d'al-Muhallab qui, ayant été informé de la fermeté du nouveau gouverneur, a déclaré : « Aujourd'hui, un gouverneur mâle est arrivé ! ». C'est ce propos qui est mis ici dans la bouche d'Ibn Ḍābi', quand il s'adresse à son fils.

Un autre point qui pose problème est l'échange entre al-Ḥaḡḡāḡ et Ibn Ḍābi'. Chez al-Ṭabarī, al-Balāḍurī et bien d'autres historiens, Ibn Ḍābi' s'y excuse de ne pouvoir retourner à son poste dans l'armée, en raison de son âge avancé et propose en échange d'envoyer son fils à sa place, ce que commence par accepter al-Ḥaḡḡāḡ, avant qu'il soit mis au courant de son ancien crime et qu'il

¹²⁴⁴ Voir *Kitāb al-miḥan*, pp. 253-254, le cas de 'Amr b. Al-ʿĀṣ et de son fils Muḥammad punis par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ; p. 308, les Compagnons emprisonnés par 'Umar, non pas qu'il les accusait de quoi que ce soit, mais parce qu'il avait peur pour eux de se tromper dans leur transmission des traditions du Prophète, « il les enferma chez lui, à Médine, non en prison », précise l'auteur ; ou encore p. 310, l'emprisonnement d'Abū Sufyān, par 'Umar aussi, avec la bénédiction de son fils Mu'āwiya.

ordonne sa mise à mort. Ici, Ibn Ḍābi' apparaît plus entreprenant, voulant assurer l'avenir de son fils, en lui trouvant une place de compagnon du gouverneur, comme lui-même l'était auprès de ses prédécesseurs. Sa témérité aura été mauvaise conseillère pour lui, car, avant de penser à l'avenir de son fils, il aurait dû penser au sien. Plutôt que de rester discret, il s'est lui-même exposé au danger. Or qui l'a dénoncé auprès d'al-Ḥaġġāġ ? C'est le prince umayyade 'Anbasa b. Sa'īd b. al-'Āṣ qui était l'intime de ce dernier. On pourrait soupçonner qu'il l'a fait par peur de la concurrence.

Une autre erreur factuelle concerne l'attribution par al-Ḥaġġāġ à 'Umayr du vers de son père Ḍābi' qui voulut assassiner 'Uṭmān et que celui-ci mit en prison où il décéda en l'an 30 de l'hégire. Or, plutôt que de mettre les choses au clair et de préciser que c'est son père qui l'avait déclamé, le fils proteste mollement, comme pour laisser planer l'ambiguïté sur son autorité. Autre information problématique : la crucifixion d'Ibn Ḍābi' qu'aucun auteur ne signale là non plus. On peut aisément imaginer que certains l'auraient transmise pour souligner la violence d'al-Ḥaġġāġ.

Dernière information problématique, en fin : elle concerne le fils d'Ibn Ḍābi'. Bien qu'il n'intervienne pas activement dans le récit d'al-Tamīmī, il y est très présent : d'une part, par l'entretien qu'il a eu avec son père, où celui-ci lui déclarait vouloir lui assurer une bonne place auprès d'al-Ḥaġġāġ ; de l'autre, il nous est dit que ce dernier a pardonné au fils – *wa-'afā 'an ibnih* – Qu'est ce qu'il lui a pardonné ? D'être le fils de son père et du péché filial de la participation à l'assassinat de 'Uṭmān ? Peut être. Toujours est-il qu'al-Ḥaġġāġ semble prêt à fermer les yeux sur un tort – virtuel – contre sa personne, mais pas sur le meurtre du calife. Plutôt que d'être l'instrument divin servant à éprouver Ses adorateurs, al-Ḥaġġāġ apparaît ici comme un redresseur de torts.

4. Le marquage au plomb

Terminons par ce châtement, dont l'effet distinctif a pour conséquence d'humilier ceux qui le subissent. La notice qu'y consacre al-Tamīmī, si elle pose quelques problèmes sur les victimes, est utile en ce qu'elle nous décrit parfaitement en quoi consiste le marquage. Les anecdotes qui composent la notice sont brèves. La première évoque l'emprisonnement du savant Ibn Sīrīn qui n'a rien à voir avec al-Ḥaġġāġ, mais est liée à une dette contractée auprès d'une femme. Quant aux autres anecdotes, elles donnent les noms de ceux qui ont subi cette humiliation : les compagnons du Prophète, Ġābir b. 'Abdullāh, Sahl b. Sa'd et Anas b. Mālik – et les deux savants – Ibn Sīrīn et al-Ḥasan al-Baṣrī. Nous présentons ci-dessous deux d'entre elles :

وحدثني محمد بن بسطام، قال: حدثنا عفان بن ربيعة، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون، قال: حدثنا أبو عمرو يحيى بن زيد بن علاله، قال: حدثني من رأى في يد أنس بن مالك خيطا فيه رصاص. قلت: ما هذا؟ قال: أمر الحجاج بن يوسف أن نختم أيدي الناس.

وحدثني ابن بسطام، عن إبراهيم بن مرزوق، قال: حدثنا أبو عاصم، عن عروة بن ثابت أن عليا قال: سمعت أبا زيد يقول: يوشك أن يجيء الخاتم. ولم ندر ما الخاتم، حتى ختم الحجاج الناس بعده¹²⁴⁵.

Muḥammad b. Bisṭām m'a raconté, d'après 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz b. al-Māghāšūn, d'après 'Amr b. Yaḥyā b. Zayd b. 'Ulāla qui a dit : j'ai été informé par quelqu'un qui a vu au poignet d'Anas b. Mālik un fil avec du plomb et qui lui a demandé : qu'est-ce que c'est ? Anas a répondu : al-Ḥaḡḡāḡ a ordonné qu'on marque les bras des gens.

Ibn Bisṭām m'a raconté, d'après Ibrāhīm b. Marzūq qui a dit : Abū 'Āšim m'a rapporté, d'après 'Urwa b. Ṭābit que 'Alī a dit : J'ai entendu Zayd dire : Bientôt viendra le marquage au sceau. Or nous ne savions pas ce qu'était le sceau, avant qu'al-Ḥaḡḡāḡ ne commence à [s'en servir] pour marquer les gens après lui.

Commençons par une information fort utile qui n'a rien de littéraire, sur ce qu'était le marquage au plomb : al-Ṭabarī, tout comme al-Balāḡurī, l'avait signalé sans préciser en quoi il consistait. Et c'est ce que nous donne l'anecdote ici : il s'agit d'un fil avec du plomb que la personne devait garder visible au bras ou au cou. Si nous avons déjà vu certains compagnons du Prophète porter ce sceau, lors du gouvernement d'al-Ḥaḡḡāḡ au Ḥiḡāz, le cas des deux savants iraqiens est plus problématique. Plus, al-Balāḡurī signale dans un *ḥabar* qu'Ibn Sīrīn à qui on avait conseillé de cacher son bras, pour qu'on ne le confonde pas avec ceux qui étaient marqués, persiste par solidarité à garder les bras dénudés. Quant à al-Ḥasan al-Baṣrī, nulle part chez al-Balāḡurī il n'est fait mention d'un quelconque marquage au plomb.

La deuxième anecdote est bien plus problématique par sa chaîne d'*isnād*, dont nous soupçons qu'elle a été placée dans un ordre qui n'est pas le bon. Il ne s'agit là de notre part que d'une supposition. Malheureusement une partie des transmetteurs ne sont présentés que par un simple prénom très courant 'Ali et Zayd. Notre hypothèse est qu'il y a eu inversion entre les deux – de la part du copiste ou de l'éditeur¹²⁴⁶ –, et qu'on devrait plutôt lire : « Zayd a dit : J'ai entendu 'Ali dire ». En ce cas, il s'agirait de 'Alī b. Abī Ṭālib, dont plusieurs *aḥbār*, mettant en avant ses *manāqib*, rapportent des propos prophétisant l'arrivée au pouvoir d'al-Ḥaḡḡāḡ. Ce que confirmerait le *matn* du *ḥabar*. Celui qui le rapporte et qui serait un Zayd, selon notre hypothèse, tout en

¹²⁴⁵ *Kitāb al-miḥan*, p. 334.

¹²⁴⁶ Bien que l'éditeur déclare dans la préface de la deuxième édition de l'ouvrage qu'il a corrigé les fautes d'orthographe, il en reste une quantité non négligeable.

soulignant le côté inédit du *hātām* – un nom qui désignerait un objet non encore existant, mais que par les actions innovatrices d'al-Ḥağğāğ il deviendra réalité –, met en valeur le statut spirituel de celui qui l'avait énoncé. Or rien ne laisse supposer qu'al-Ḥağğāğ ait été le premier à l'avoir utilisé, on s'en serait servi avant lui pour distinguer les protégés – *ahl al-dimma*¹²⁴⁷. Notons, enfin, l'effet amplificateur du mot *al-nās* « les gens », mentionné aussi bien dans la première que dans la seconde anecdote. On ne saura pas de quels gens il s'agit en particulier : des rebelles ? des coupables ? mais de quel crime ? Le fait qu'Anas en fasse partie laisserait entendre que celui qui l'a ordonné serait une personne injuste, visant à humilier des savants de son époque, d'autant qu'il confirme ainsi la prophétie de 'Alī.

5. Deux mises à mort emblématiques

Al-Tamīmī rapporte de nombreuses exécutions de savants et d'ascètes ordonnées par al-Ḥağğāğ que nous avons déjà rencontrées chez al-Balāḍurī. Nous nous arrêterons ici sur deux cas, dont les récits diffèrent grandement d'un auteur à l'autre – celui de 'Abdullāh b. 'Umar et celui de Sa'īd b. Ğubayr pour mettre en évidence le travail de l'auteur.

a. L'empoisonnement de 'Abdullāh b. 'Umar

La stature de 'Abdullāh, fils du deuxième calife de l'islam, 'Umar b. al-Ḥāṭṭab, compagnon du Prophète, savant et ascète – est très connue pour que nous nous y attardions ici¹²⁴⁸. Ce qui nous intéressera c'est le récit de sa mort donné par al-Tamīmī.

Sa notice dans *Kitāb al-Miḥān* se compose de deux *aḥbār* : le premier occupe près de trois pages et demi, suivi d'un autre de six lignes. Ce dernier se trouve presque mot pour mot chez al-Balāḍurī. Par contre, le premier est clairement un *ḥabar* composite qui, outre qu'il reprend et réagence un certain nombre d'anecdotes bien plus courtes et connues, ajoute des informations que nous n'avons pu trouver dans nos sources.

قال أبو العرب: أخبرني الله بن الوليد، قال: حدثني أبو إبراهيم عن أبيه: أن الحجاج بن يوسف، لما قتل ابن الزبير، أمر بخشبة، فصلبه عليها. فلما صلب، أقبلت أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق إلى الخشبة، فعانقتها وجلست تبكي، وتقول: واغوثاه! يا لله! ما أعظم ما نزل بنا بعدك يا محمد! يا رسول الله، لو تدرك ما نزل بعدك بأصهارك، وأرحامك، وأبناء المهاجرين، لرأيت عظيما. اللهم فبلغ عنا نبيك صلى الله عليه

¹²⁴⁷ Chase F. Robinson, "Neck-Sealing in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 48, n° 3 (2005), pp.401-441.

¹²⁴⁸ Sur sa biographie, voir entre autres *Ansāb al-ašraf*, al-Balāḍurī, vol. 10, pp. 446-455 ; *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* d'Ibn Sa'd, vol. 4, pp. 133-175 ; ou encore *Tārīḥ Dimašq* d'Ibn 'Asākir, vol. 31, pp. 79-204.

وسلم في عظيم ما نزل بنا. فأخبروا بمقاتلتها عبد الله بن عمر، فبكى حتى كادت نفسه تفيض. ثم قال لابنه سالم: قدني إليها. وكان قد كبرت سنه، وكان يرعش من الكبر وكان قد عمر. فقاده ابنه سالم إليها. فلما أشرف على الخشبة، نظر إليه مصلوبا، فقال ابن عمر: قد كنت نهيتك عن مثل هذا يا أبا خبيب، يا أخي، فلم تنته، مع ما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه. فقلت: يا رسول الله، كيف يذل نفسه؟ قال: لا يعرض نفسه لمن لا يقوى عليه. فذلك ذل نفسه. وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ليقتلني أمير جائر على طاعة الله، أحب إلي من أن أموت مجاهدا في سبيل الله.

فأتى شقي من أشقياء هذه الأمة، فبلغ ذلك إلى الحجاج بن يوسف. فبلغ منه قول ابن عمر كل مبلغ. وقال: أخرجوا لي! فركب إلى خشبة ابن الزبير، فأصاب أمه عندها، وعبد الله بن عمر، وابنه سالم. فقال الحجاج: يا أسماء، إن ابنك جبل من جبال العرب، وإنه سابقني إلى أمر، وإنه سبقني إليه، فوضعتني في مكان مثله. ولو نال الذي نلت، لكنت أنا مكانه. فهذا أجل من البكاء، وليس مثله يبكي عليه. وأما ما بلغني عن ذكرك ما حل بآل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصهاره وأرحامه، فنعوذ بالله من ذلك، إلا من سما إلى ما سما إليه ابنك. فلا بد لنا من أن نقارعه، فإما لنا وإما علينا. فلا نأسف على أمر فعله الله بنا، فإنه يحكم في خلقه بما يشاء. فقال لها ابن عمر: قومي واقبلي منه. فقامت ولم تكلمه. وانصرف ابن عمر إلى منزله. فدعا الحجاج برجاله، فقال لهم: إن ابن عمر قال عند خشبة ابن الزبير: ليقتلني أمير جائر على طاعة الله خير من أن أموت بالسيف مجاهدا في سبيل الله. فقد كشف لنا ما هو عليه، وهو ابن خليفة وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأخاف إن خرجنا عنه أن يستحل منا ما استحل ابن الزبير وعلماء العراق. قالوا: فما ترى؟ قال: نقتله، قالوا: أيها الأمير، اجعل لقتله سببا تحتج به على الناس. قال: انتوني به. فأتوه به.

فأتى ابن عمر ومعه ابنه سالم فسلم، فقال له الحجاج: اجلس يا شيخ. فجلس. ثم قال الحجاج: انتوني برجل من السجن! فأتوه به. ثم قال: هاتوا السيف! فأتوه به، ثم قال: يا سالم بن عبد الله بن عمر، خذ هذا السيف، فاضرب عنق هذا! وإنما أراد الحجاج أن يقول ابن عمر لابنه: لا تفعل، فيقول: أنا إمام أمرت بأمر وتنتهي أنت عنه! ثم يقول: خذوه! فعرف ابن عمر ما أراد، فأمسك. فأخذ سالم السيف، فهزه، ثم تقدم إلى الرجل الأسير، فقال له: مد عنقك، فمد الرجل، فقال له سالم: يا رجل، أرنيت بعد إحصان؟ قال الرجل: لا، ما فعلت. قال له: فرجعت عن الإسلام؟ قال الرجل: لا ما فعلت. قال له سالم: أقتلت نفسا بغير نفس؟ قال الرجل: لا، ما فعلت. قال سالم: يا حجاج، سمعت أبي وهو يسمع ما أقول، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل لامرئ مؤمن يقتل إلا عن ثلاث خصال، يزني بعد إحصان، أو يرتد عن الإسلام، أو يقتل نفسا مؤمنة بغير نفس. فليس في هذا الرجل شيء من هذا، فلم تقتله؟ قال الحجاج:

اضرب عنقه كما أقول لك! فقال سالم للرجل: مد عنقك. فمد الرجل عنقه. فقال له سالم: يا أخي، أصليت الغداة ركعتي الفجر؟ قال الرجل: نعم قد صليت. قال سالم: يا حجاج، سمعت أبي وهو يسمع ما أقول، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ، من صلى ركعتي الفجر كان في ذمة الله وذمة رسوله حتى تتوارى بالحجاب. يا حجاج، كيف تقتل رجلاً وهو في ذمة الله؟ قال الحجاج: يا سالم، ضع السيف من يدك! فدعا رجلاً شقياً من أشقياء هذه الأمة، فقال له: اضرب عنق هذا! فاضرب عنقه، فقتله. فقال الحجاج لسالم: اسحبه حتى تخرجه. فأخذ سالم برجل القتيل يجره وهو يقول: يا أخي، سحبك أهون علي من قتلك. وأنا شاهد لك غدا يوم القيامة أنك مظلوم. فقام عبد الله بن عمر وهو يحمد الله، حتى خرج فنادى: يا معشر المسلمين، ائتوني بسالم ابني. فأتوه به، فقال له ابن عمر: يا سالم، ادن مني حتى أقبلك يا بني. إنما سميتك سالماً لتسلم. فاسلم من الدنيا يا بني تغتم. ثم قال: يا بني، قدني. فقاده إلى داره. فقال الحجاج: هذا أعظم مما كان منا، إنما عمدنا إلى جيل الإسلام وحاجب محمد، ومن عرضت عليه الخلافة فلم يقبلها، ومن حج أربعين حجة، ومن سمته قريش حمامة البيت، وقدره في العرب ما قد علمتم، وحب الأوس والخزرج لأبيه. فلست أرى له بعد ما حضر عندي من أمر هذا القتيل أن أدعه بعدي في هذه البلاد. فقيل له: أيها الأمير، اقتله قتلة تبرئ نفسك منه عند العامة، لكي لا يشتمل علينا فيه الفتنة. فبعث الحجاج إلى غلام له يوم الجمعة. وكان ابن عمر يهجر إلى الجمعة في وقت الضحى. فأمر الحجاج غلامه أن يركب فرساً جاماً. وأمره أن يطحنه بالفرس ويقتله. فركب الغلام الفرس، فنظر إلى ابن عمر، وهو سائر يوم الجمعة، فحمل عليه بالفرس، حتى إذا بلغ إليه صدمه، فقلبه ورضه رضا. فبادر الناس إليه، وقالوا: يا غلام أهلكنا المسلمين في علمهم، فطلبك الله به. وأقام الحجاج ينتظر موته، فأبطأ ذلك عليه. فلما رأى ذلك عمد إلى زج فمسه سما ناقعاً، وجعله في عصا، ودفعه إلى بعض رجاله، وقال له: امض إلى ابن عمر، فأقره سلامي، وقل له: يقول لك الأمير: ما فعلت في عنقك؟ واحذر أن تمس بهذا الزج شيئاً حتى تدخل إليه. فقد تركت برأسه ناراً، فإذا سلمت عليه وبلغت كلامي، فضع السن على ظهر قدمه، واتكى عليه حتى يدخل. فإن قال لك: أهلكتني، فقل له: ما علمت أن رجلك ههنا. فدخل عليه الرسول فأقره سلامه، وجعل الزج على ظهر قدمه، حتى دخل في رجله، فجرحه جرحاً قبيحاً. فقال له ابن عمر: يا رجل، الله خف الله، فقد والله أهلكتني. فقال الرجل: ما علمت، أبقاك الله، أن رجلك ههنا. ثم خرج عنه، فاشتعل جسد ابن عمر سما، فأقام ثلاثة أيام فمات رحمه الله¹²⁴⁹.

Abū al-‘Arab a dit : ‘Abdullāh b. al-Walīd m’a informé qu’Abū Ibrāhīm lui a rapporté d’après son père que : Lorsqu’il tua Ibn al-Zubayr, al-Ḥaġġāġ ordonna de dresser un gibet et il le crucifia dessus. La mère d’Ibn al-Zubayr, Asmā’ bint Abū Bakr al-Ṣiddīq alla jusqu’au gibet, l’embrassa et se mit à pleurer et à se lamenter : Au secours, mon Dieu !

¹²⁴⁹ Kitāb al-miḥan, pp. 182-184.

Quelles épreuves se sont abattues sur nous, après ton départ, ô Muḥammad ! Ô messager de Dieu, si tu savais ce qui est arrivé à tes beaux-parents, à tes parents et aux fils des Emigrés, tu verrais des calamités ! Seigneur, informe ton Prophète, sur Lui la prière et la paix de Dieu, des malheurs qui nous furent infligés. On rapporta ses propos à ‘Abdullāh b. ‘Umar, qui pleura au point que son âme fut sur le point de déborder, puis il dit à son fils Sālim : Conduis-moi auprès d’elle. Il était d’un âge très avancé, si vieux qu’il en tremblait. Son fils Sālim le conduisit jusqu’au gibet. Quand il vit le corps crucifié d’Ibn al-Zubayr, il dit : Que de fois je t’avais déconseillé cela, ô Abū Ḥubayb, ô mon frère, mais tu t’es entêté ! Or j’ai entendu le messager de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, dire : « Le croyant ne doit s’humilier de lui-même ! Je lui ai demandé : Ô messager de Dieu, comment peut-il s’humilier de lui-même ? – Il ne doit pas s’exposer à plus fort que lui, me répondit-il. Ainsi s’humilie-t-il de lui-même. Et j’ai entendu le messager de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, dire : « Il m’est préférable d’être exécuté par un chef tyran, alors que je suis soumis à Dieu, que de mourir en combattant sur la voie de Dieu. »

Un scélérat parmi les scélé rats de cette communauté rapporta ses propos à al-Ḥaḡḡāḡ, qui en fut extrêmement offensé et dit : Préparez-moi une monture ! Puis il alla jusqu’au gibet d’Ibn al-Zubayr. Il y trouva la mère de celui-ci, ainsi que ‘Abdullāh b. ‘Umar et son fils Sālim. Il dit : Ô Asmā’, ton fils était une montagne parmi les montagnes des Arabes. Il m’a défié pour une affaire, et il m’y a devancé. S’il avait obtenu ce que j’ai obtenu, j’aurais été à sa place. C’est là chose plus grave que les pleurs. Et l’on ne pleure pas quelqu’un comme lui. Quant à ce qui m’est parvenu de ce que tu as dit sur ce qui est arrivé aux parents, aux beaux-parents et aux proches de Muḥammad, le messager de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, Dieu nous en préserve ! Sauf pour celui qui chercherait ce que ton fils a cherché. Nous devons alors le combattre, l’issue en est alors soit pour nous soit pour lui. Nous ne regretterons pas une chose que Dieu nous a faite. Il juge Ses créatures comme Il veut. Ibn ‘Umar dit alors à Asmā’ : Lève-toi et accepte ses excuses ! Elle se leva, mais ne lui répondit pas. Ibn ‘Umar retourna chez lui.

Al-Ḥaḡḡāḡ convoqua ses hommes et leur déclara : Ibn ‘Umar a dit près du gibet : « Il m’est préférable d’être exécuté par un chef tyran, alors que je suis soumis à Dieu, que de mourir en combattant sur la voie de Dieu. » Il nous a donc dévoilé ce qu’il est, lui le fils d’un calife et le compagnon du messager de Dieu, sur Lui la prière et la paix de

Dieu. Si nous le laissons tranquille, je crains qu'il se permette ce que se sont permis Ibn al-Zubayr et les savants d'Iraq. – Que faire ?, lui demandèrent ses hommes. – Nous devons le tuer, répondit-il. – Ô gouverneur, trouve-lui un prétexte pour le tuer, qui serve d'argument devant les gens. – Amenez-le-moi !, ordonna-t-il. On le fit venir.

Ibn 'Umar se présenta avec son fils Sālim, et salua. – Prends place, ô šayḥ, lui dit al-Ḥağğāğ. Il s'assit. Puis al-Ḥağğāğ dit : Amenez-moi un prisonnier ! On le lui amena. Il ajouta : Apportez l'épée ! On l'apporta. Puis il dit : Ô Sālim, fils de 'Abdullāh b. 'Umar, prends cette épée, et tranche le cou de celui-là ! En fait il voulait qu'Ibn 'Umar dise à son fils : « N'en fais rien ! », pour qu'il puisse lui rétorquer : « Je suis un imam, j'ai donné un ordre, et voilà que tu en empêches l'exécution ! » et donner l'ordre qu'on l'arrête. Mais, Ibn 'Umar ayant deviné ce qu'il voulait, n'en fit rien. Sālim prit l'épée, la souleva, s'approcha du prisonnier et lui dit : Tends le cou. L'homme s'exécuta. Sālim lui demanda : As-tu forniqué, après t'être marié ? – Non, jamais, répondit l'homme. – As-tu renié l'islam ? – Non, jamais. – As-tu tué quelqu'un sans justification ? – Non, jamais. Alors Sālim se tourna vers al-Ḥağğāğ et lui dit : Ô Ḥağğāğ !, j'ai entendu mon père qui entend ce que je dis, [rapporter] que le Messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, a dit : « Il n'est permis de tuer un croyant que pour trois raisons : s'il fornique après avoir protégé sa vertu par le mariage ; s'il renie l'islam, ou tue une âme croyante sans raison. » Or cet homme n'a rien commis de cela. Pourquoi le tuer alors ? – Tranche-lui le cou comme je te l'ai dit !, lui rétorqua al-Ḥağğāğ. Sālim s'adressa alors à l'homme : Tends le cou ! L'homme s'exécuta. Sālim lui demanda : Ô frère, as-tu effectué ce matin les deux *rak'a* de la prière du matin ? – Oui, j'ai prié, répondit l'homme. Sālim s'adressa à al-Ḥağğāğ : Ô Ḥağğāğ !, j'ai entendu mon père qui entend ce que je dis, [rapporter] que le Messenger de Dieu, sur Lui la prière et la paix de Dieu, a dit : « Celui qui a exécuté les deux *rak'a* de l'aube est sous la protection de Dieu et la protection de son Prophète, jusqu'à ce que le soleil se couche. » Comment veux-tu, ô Ḥağğāğ, tuer un homme qui est sous la protection de Dieu ? – Hé Sālim, pose cette épée ! lui ordonna al-Ḥağğāğ, qui appela un scélérat parmi les scélérats de cette communauté et lui dit : Tranche le cou de celui-là ! Ce que fit l'homme. Puis il dit de nouveau à Sālim : Traîne-le dehors ! Sālim prit un pied de l'homme mort et se mit à le tirer en disant : Ô mon frère, il m'est moins pénible de te traîner que de te tuer. Je témoignerai au Jour du jugement que tu as été tué injustement.

Ibn 'Umar se leva, en Louant Dieu, et sortit, puis il s'écria : Ô musulmans ! Amenez-moi mon fils Sālim ! Puis il dit à celui-ci : Approche-toi fiston pour que je t'embrasse. Je t'ai nommé Sālim « le Rescapé », pour que tu sois sauvé. Alors sauve ton âme de ce bas monde, et tu recueilleras la récompense suprême. Puis il ajouta : Ramène-moi, fiston. Sālim le ramena chez lui.

Al-Ḥağğāğ dit [à ses hommes] : La situation est bien plus grave qu'auparavant. C'est que nous nous sommes attaqués à la Montagne de l'islam, au chambellan de Muḥammad, à celui qui a refusé le califat quand on le lui a proposé, qui fit quarante fois le pèlerinage, que les gens de Qurayš surnomment la Colombe de l'Enceinte, celui dont la stature parmi les Arabes est celle que vous connaissez, et dont le père était si aimé par al-Aws et al-Ḥazrağ ! Après qu'il a assisté à l'affaire de l'homme qu'on vient d'exécuter, je ne pense pas pouvoir le laisser après moi en cette terre. – Ô gouverneur, lui-dit-on, tue-le d'une manière qui te présente en innocent devant la population, et qu'il ne nous provoque pas de révolte. Al-Ḥağğāğ convoqua un de ses serviteurs, le vendredi – jour où Ibn 'Umar partait très tôt à la mosquée – et lui ordonna de chevaucher un cheval sans harnachement, de fouler et tuer Ibn 'Umar. Le serviteur monta sur son cheval et, voyant Ibn 'Umar cheminer ce vendredi, marcha sur lui avec son cheval. Quand il l'atteignit, il le bouscula violemment, le renversa et lui brisa les os. Les gens accoururent et s'écrièrent : Hé bonhomme ! Tu as anéanti la Science des musulmans. Dieu t'en demandera des comptes ! Al-Ḥağğāğ attendit la nouvelle de sa mort. Mais elle se fit attendre.

Quand il vit [que la tentative avait échoué], il prit un fer de lance acéré, l'imprégna de poison mortel, le planta dans un bâton, qu'il donna à l'un de ses hommes, en lui disant : Va voir Ibn 'Umar, transmets-lui mes salutations, et dis-lui : « Le gouverneur te demande : Comment te sens-tu dans ta maladie ? » Ne touche avec cette pointe aucun objet, avant que tu sois en face de lui. J'ai mis du feu dans son sommet. Lorsque tu le salueras et lui transmettras mon message, pose-lui la pointe sur son talon et appuie dessus jusqu'à ce qu'elle y pénètre. S'il te dit : « Tu m'as anéanti ! », réponds-lui : « Je ne savais pas que ton pied se trouvait là. » Le messenger alla voir Ibn 'Umar, lui transmis les salutations d'al-Ḥağğāğ et lui planta la pointe dans son talon, jusqu'à ce qu'elle y pénètre, lui causant une blessure fatale. Ibn 'Umar dit : Eh homme, crains Dieu, Par Dieu tu m'as anéanti ! – Dieu te préserve, je ne savais pas que ton pied était là. Puis

l'homme quitta Ibn 'Umar, dont le corps fut embrasé par le poison. Il demeura ainsi trois jours, puis mourut, Dieu l'ait en Sa miséricorde.

Les nombreuses notices biographiques d'Ibn 'Umar s'accordent sur le fait qu'il est mort des suites d'une blessure au pied, causée par le fer d'une lance appartenant à l'un des hommes d'al-Ḥaḡḡāḡ, mais ne disent pas qu'un tel acte fut commandité par lui. Ibn Sa'd ou Ibn 'Asākir ne mentionnent rien d'approchant. Quant à al-Balāḍurī, s'il le laisse sous-entendre, il n'y insiste pas beaucoup. C'est donc la première fois où al-Ḥaḡḡāḡ est présenté comme l'instigateur direct du meurtre de 'Abdullāh b. 'Umar. D'ailleurs, après ce long récit, al-Tamīmī rapporte le court propos que voici :

حدثني عبد الرحمن بن محمد الكناني، قال: حدثنا صاحب ابن محمد الخراساني، قال: حدثنا أبو بكر الأثرمي، قال: قيل لأحمد بن حنبل: حديث ابن عمر حين أصابه الزج ممن سمعته؟ قال: سمعته من المحاربي، عن محمد بن سوقة، عن سعيد بن جبير، قال: أصاب ابن عمر الزج، فدخل عليه الحجاج يعود. فقال ابن عمر: أنت قتلتني. حملت السلاح في حرم الله. قال: قلت لأحمد بن محمد بن سوقة: سمعته من سعيد بن جبير؟ قال: نعم¹²⁵⁰.

'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Kinānī m'a raconté que le compagnon d'Ibn Muḥammad al-Ḥurāsānī lui a raconté qu'Abū Bakr al-Aṭramī lui a raconté qu'on interrogea Aḥmad b. Ḥanbal sur l'histoire d'Ibn 'Umar quand il fut atteint par la pointe [de la lance] de qui il l'avait entendue, et il répondit : je l'ai entendue d'al-Muḥāribī, d'après Muḥammad b. Sūqa, d'après Sa'īd b. Ğubayr qui a dit : La pointe blessa Ibn 'Umar. Al-Ḥaḡḡāḡ vint lui rendre visite. Ibn 'Umar lui dit : c'est toi qui m'as tué, tu as porté des armes dans l'enceinte sacrée de Dieu. Aḥmad b. Ḥanbal ajouta : J'ai demandé à Aḥmad [sic] b. Muḥammad b. Sūqa. Tu as entendu [cela de la bouche] de Sa'īd b. Ğubayr ? Il m'a répondu : oui.

Cette anecdote, on la retrouve dans de nombreuses sources, en particulier chez Ibn Sa'd et al-Balāḍurī qui en donne plusieurs variantes. Al-Ḥaḡḡāḡ y est accusé indirectement par Ibn 'Umar d'avoir causé sa blessure, parce qu'il a violé la sacralité des Lieux saints, en autorisant ses hommes à y circuler avec des armes. Placé par al-Tamīmī juste après le long récit des deux tentatives d'assassinats, puis de l'empoisonnement instigué par al-Ḥaḡḡāḡ, ce *ḥabar* a clairement pour fonction de confirmer la véridicité de ce qui a été raconté auparavant. En s'appuyant sur deux autorités qu'on ne devrait pas mettre en doute : Aḥmad b. Ḥanbal et Sa'īd b. Ğubayr.

Toutefois, la dernière phrase qui tend à nous prouver que le narrateur, voulant s'assurer de la probité du transmetteur, lui demandant s'il a vraiment entendu le propos de la bouche de Sa'īd b.

¹²⁵⁰ *Kitāb al-miḥan*, p. 184.

Ğubayr, pose quelques problèmes. On ne saurait s'il faut les imputer au copiste ou à l'éditeur. On y lit en effet : *qult li-Aḥmad b. Muḥammad b. Sūqa* « J'ai dit à Aḥmad b. Muḥammad b. Sūqa : [...] ». De quel Aḥmad s'agit-il, alors que quelques lignes auparavant nous n'avions pas ce prénom ? Renverrait-il à Ibn Ḥanbal ? Celui-ci a entendu le propos directement d'al-Muḥāribī. Pourrions-nous parler ici d'un acte manqué, d'autant que cette même anecdote est donnée ici dans une version tronquée par rapport à celles d'Ibn Sa'd ou d'al-Balāḍurī ? On pourrait même dire que, telle qu'elle est formulée, la question posée à Ibn Ḥanbal apparaît comme le prolongement du récit d'avant, non comme une version différente voire contradictoire.

Revenons à notre premier récit, pour y mettre en évidence l'agencement subtil et les allusions multiples quant à ses personnages. Nous ne nous arrêterons pas outre mesure sur la rencontre entre al-Ḥağğāğ et Asmā', la mère d'Ibn al-Zubayr, dont nous pensons avoir longuement parlé auparavant. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'al-Tamīmī place les quatre personnages – al-Ḥağğāğ, Asmā', 'Abdullāh b. 'Umar et son fils Sālim – sur la même scène. Notre récit peut être découpé en six séquences :

1. Ibn 'Umar qui rejoint Asmā' au gibet d'Ibn al-Zubayr et partage ses lamentations, puis attaque al-Ḥağğāğ, en tant que gouverneur oppresseur.
2. Ayant appris par l'un de ses espions les propos tenus par Ibn 'Umar, al-Ḥağğāğ y va à son tour, tente de justifier son exécution d'Ibn al-Zubayr, mais ne fait pas d'allusion aux propos d'Ibn 'Umar.
3. Réuni avec ses hommes, al-Ḥağğāğ leur expose les dangers que représente Ibn 'Umar, et prend la décision de le tuer.
4. Ibn 'Umar et son fils Sālim se présentent devant al-Ḥağğāğ. Celui-ci veut éprouver l'obéissance d'Ibn 'Umar, en ordonnant à Sālim de tuer un homme innocent. D'une part, ayant deviné la ruse d'al-Ḥağğāğ, Ibn 'Umar reste silencieux ; de l'autre, en s'appuyant sur des propos du Prophète, rapportés par son père, Sālim, parvient lui aussi à éviter le piège que lui tend al-Ḥağğāğ. Ainsi, Ibn 'Umar voit se réaliser la symbolique du nom de son fils.
5. Al-Ḥağğāğ se rend compte de la victoire morale remportée par Ibn 'Umar et son fils Sālim et du défi plus grand qu'il lui pose. Après discussion avec ses hommes, il décide de nouveau de le tuer.
6. Al-Ḥağğāğ envoie pour ce faire l'un de ses serviteurs pour l'écraser sur le chemin de la mosquée, un vendredi. La deuxième tentative d'assassinat est de nouveau un échec.
7. Cette fois-ci al-Ḥağğāğ décide tout seul du sort qu'il réserve à Ibn 'Umar. Il empoisonne le fer d'une lance et le donne à son serviteur, lui ordonnant de le planter dans le pied d'Ibn 'Umar, qui en mourra.

D'une certaine manière, nous pourrions dire que l'objectif fixé par al-Tamīmī dans les deux préfaces de son ouvrage est ici partiellement détourné, en se focalisant moins sur l'épreuve d'Ibn 'Umar que sur les agissements d'al-Ḥaḡḡāḡ. Bien entendu, l'auteur exalte les grandes valeurs morales du premier mais, nous semble-t-il, ce n'est que pour mettre en avant la tyrannie et la fourberie du second. C'est l'ombre de celui-ci qui plane sur l'ensemble du récit, du début à la fin.

En décrivant de manière très détaillée la désolation et surtout l'impuissance d'une femme quasi centenaire, Asmā', devant le corps – sans tête – crucifié de son fils, la première séquence a pour fonction de « planter » le décor quant à la situation où se trouvait al-Ḥiḡāz, après la mort d'Ibn al-Zubayr. Les invocations et les larmes d'Asmā' à Dieu et au Prophète sont le signe de son impuissance extrême et de l'injustice que faisait régner al-Ḥaḡḡāḡ. Rappelons que la mère n'avait pas le droit de mettre en terre le cadavre étêté de son fils. Cette impuissance est doublée par celle du seul homme qui aurait pu s'opposer à une telle ignominie. Mais c'est un vieillard (il avait alors quatre-vingt-deux ans), physiquement très diminué, ne pouvant marcher qu'en prenant appui sur son fils. Lui aussi nous dit le narrateur a pleuré presque à en mourir.

Ainsi, avons-nous une femme aveugle et un homme presque invalide, dont la seule résistance possible se limite à l'invocation de deux traditions du Prophète qui, toutefois, résument très bien l'attitude pour le moins ambiguë d'Ibn 'Umar, dans sa réaction face à la tyrannie régnante. Sous couvert de remontrances teintées de sentiments fraternels – « ô mon frère ! ô Abū Ḥubayb ! –, le premier hadith est une critique évidente d'Ibn al-Zubayr qui a cherché à s'emparer du pouvoir, sans en avoir les compétences. En défiant plus fort que lui, il a causé sa propre mort, sa propre humiliation et celle de toute l'élite du Ḥiḡāz. Dans le second hadith, c'est de lui-même qu'il parle. Bien qu'il ne recherche pas le pouvoir mondain, il a le courage de dire au tyran ses vérités. Et c'est justement ce deuxième hadith qui causera sa mort. Il est à souligner que les quatre traditions prophétiques rapportées dans le récit – celles prononcées par Ibn 'Umar, tout comme celles par lesquelles son fils Sālim s'oppose à al-Ḥaḡḡāḡ – appartiennent toutes à un seul et même chapitre dans les recueils de hadith plus tardifs, à savoir celui de la *fitna*¹²⁵¹.

L'opposition entre le savant – la « Science des musulmans », comme le proclame la foule, lors de la deuxième tentative de son assassinat – et l'homme de pouvoir est en fin de compte sourde, silencieuse. En effet, en dehors de l'invitation toute déférente à s'asseoir que fait al-Ḥaḡḡāḡ à Ibn 'Umar, quand il les fait venir son fils et lui, aucun échange direct ne se produit tout au long du récit entre les deux hommes. Les réponses du gouverneur aux déclarations du savant se font par personnes interposées. Ainsi dans la 3^e séquence, il ne relève que la deuxième tradition du Prophète, concernant le pouvoir oppresseur. Bien entendu, pour al-Ḥaḡḡāḡ, c'est lui-même qui était visé.

¹²⁵¹ Voir, par exemple, al-Tirmidī, *Sunan*, vol. 4, chapitre 33 : « Kitāb al-fitan », pp. 160-531. Les quatre traditions rapportées dans le récit portent les n° : 2158, 2164, 2174, 2254.

Dans la 2^e séquence, le narrateur nous dit qu'al-Ḥaḡḡāḡ a été très affecté par le propos d'Ibn 'Umar, certainement parce qu'il y est comparé au gouverneur tyrannique, ce qu'il ne peut admettre. Mais il ne lui répond pas et se limite à justifier son action contre Ibn al-Zubayr. Par contre, l'attitude accommodante d'Ibn 'Umar paraît ici contredire ce qu'il avait énoncé auparavant : considérant la déclaration d'al-Ḥaḡḡāḡ comme une tentative de réconciliation, il appelle Asmā' à accepter ses excuses. Ce qu'elle refusera.

L'un des éléments notables dans le récit est qu'il nous introduit, non seulement dans les secrets des conciliabules d'al-Ḥaḡḡāḡ et ses hommes, mais aussi dans la conscience des deux protagonistes, soit par la description de leurs réactions, soit comme nous y reviendrons, par l'intervention omnisciente du narrateur. Pour le gouverneur, Ibn 'Umar représente un danger, certainement plus moral que physique, étant donné son âge avancé. Les louanges qu'il fait de lui dans son intimité ne laissent d'étonner. Dans les séquences 3 et 5, qui servent à la préparation des deux premières tentatives d'assassinat, al-Ḥaḡḡāḡ dresse d'Ibn 'Umar un portrait des plus élogieux.

D'où la question qu'on ne peut éviter : en quoi ce dernier représentait-il un danger pour le représentant du pouvoir umayyade au Ḥiḡāz ? Car, comme nous le disions, dans les différentes notices consacrées à Ibn 'Umar, les auteurs insistent sur sa neutralité dans l'ensemble des conflits de son époque, au point que cette position pouvait être considérée comme une forme de lâcheté. Ainsi, pour ne prendre comme exemple que le conflit évoqué dans le présent récit, 'Abdullāh b. 'Umar participait à la prière dirigée par al-Ḥaḡḡāḡ, même s'il ne le considérait pas sans reproche¹²⁵². Dans une autre anecdote rapportée par Ibn Ḥamdūn¹²⁵³, Ibn 'Umar venant présenter à al-Ḥaḡḡāḡ son *walā'* pour 'Abd al-Malik, se vit offrir, comble de l'humiliation, le pied du gouverneur. Ce dernier, lui-même, contredisant ses propres déclarations quant au risque personnifié par Ibn 'Umar, reconnaît, dans la cinquième séquence que celui-ci s'était vu offrir le califat mais qu'il l'avait refusé.

Si donc al-Ḥaḡḡāḡ est très affecté par le propos d'Ibn 'Umar, le comparant à un gouverneur tyran, au point d'ourdir contre lui trois attentats, pourquoi ne lui répond-il pas directement lorsqu'il le rencontre en compagnie de Asmā' ? Pourquoi invoque-t-il plus tard, devant ses hommes des risques de sédition ? En dépit de sa colère extrême, al-Ḥaḡḡāḡ apparaît ici comme un homme posé, calculateur, contrairement à l'image à laquelle nous ont habitué les dizaines d'anecdotes, qui le décrivent en homme précipité, manquant de toute diplomatie. Ce calme et cette pondération extrêmement rares chez lui nous laisse supposer que l'auteur en avait besoin pour déployer la fourberie d'al-Ḥaḡḡāḡ. La description extrêmement laudative qu'il fait d'Ibn 'Umar est là aussi pour trancher avec les sentiments de haine profonde qu'il lui vouait et qui le pousseront à

¹²⁵² *Ansāb*, vol. 7, p. 2861. Voir également Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 4, p. 139 et p. 158.

¹²⁵³ Ibn Ḥamdūn, *Al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, édition Iḥsān 'Abbās et Bakr 'Abbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1996, vol. 9, p. 225.

l'assassiner. A aucun moment dans ses propos, nous n'avons en effet une appréciation négative du fils du second calife de l'islam. En fin de compte, nous pourrions dire que la seule raison possible à cette haine qu'il lui voue serait l'autorité morale d'Ibn 'Umar qui lui donne un ascendant sur al-Ḥağğāğ, en dépit du pouvoir qu'il détient.

Al-Ḥağğāğ maquille ses sentiments profonds par des risques de sédition de la part d'Ibn 'Umar, comme il le précise aussi bien dans la 3^e que dans la 5^e séquences. Toutefois, dans la première de ces deux séquences, nous nous retrouvons face à un contre-sens qui accrédite notre hypothèse d'une réécriture dramatisée, visant à satiriser le personnage d'al-Ḥağğāğ. Il s'agit du moment où al-Ḥağğāğ exprime ses craintes vis-à-vis d'Ibn 'Umar et déclare : « Je crains que si nous le laissons tranquille, il se permettrait ce que se sont permis Ibn al-Zubayr et les savants d'Iraq ». Or, à notre connaissance, les savants d'Iraq ne se sont soulevés contre al-Ḥağğāğ et l'autorité umayyade que lors de la révolte d'Ibn al-Aš'at, soit plusieurs années après la mort d'Ibn al-Zubayr et, donc, de la date supposée du déroulement du récit (73 H).

L'éloge qu'al-Ḥağğāğ fait d'Ibn 'Umar dans la 5^e séquence est trop beau, pour qu'on n'y soupçonne pas là encore une reconstruction tardive : nulle note de colère ou de dépit. Ibn 'Umar est un homme parfait, un saint. Le qualificatif de *hamāmat al-Bayt* « La colombe de la mosquée » était en fait donné à 'Abd al-Malik pour sa grande piété, avant qu'il devienne calife¹²⁵⁴.

Quel rôle narratif ces deux séquences jouent-elles dans le récit ? Il nous semble qu'elles ont chacune plusieurs fonctions. La première est justement de souligner l'opposition morale entre les deux protagonistes : l'un prêt à accepter des excuses ; l'autre a la jalousie profondément enracinée. La seconde est qu'elle nous met indirectement en contact avec la conscience d'al-Ḥağğāğ, par l'intermédiaire de ses propres déclarations. La troisième, en fin, est purement narrative : elles jouent le rôle de chevilles narratives permettant de relier deux anecdotes et de créer une continuité temporelle avec les séquences qui les encadrent.

L'opposition entre les deux hommes est mise en évidence avec éclat dans la quatrième séquence, celle de la mise à mort du prisonnier. Puisqu'il ne peut se mesurer moralement à Ibn 'Umar, al-Ḥağğāğ veut lui montrer que, grâce à sa supériorité temporelle, à la puissance qu'il détient, il peut l'atteindre et entacher justement sa supériorité morale en l'éprouvant à travers son propre fils – en fait, son fils préféré, selon de nombreuses anecdotes –, quitte à commettre un assassinat gratuit. C'est ce que nous explique le narrateur, qui se départit de sa neutralité, pour se dévoiler en narrateur omniscient, qui connaît aussi bien l'intention cachée d'al-Ḥağğāğ que le fait qu'Ibn 'Umar avait mis à nu cette intention :

En fait al-Ḥağğāğ *voulait* qu'Ibn 'Umar dise à son fils : « N'en fais rien ! », pour qu'il puisse lui rétorquer : « Je suis un imam, j'ai donné un ordre, et voilà que tu en empêches

¹²⁵⁴ *Ansāb*, vol.7, p. 2927.

l'exécution ! » et donner l'ordre qu'on l'arrête. Mais, Ibn 'Umar ayant deviné ce qu'il voulait, n'en fit rien.

Bien entendu, Ibn 'Umar avait envie de dire à son fils de ne pas tuer un innocent. Mais il se retint de dire quoi que ce soit. Ainsi, il prive al-Ḥaḡḡāḡ du plaisir de déclarer qu'il était *imām* « guide spirituel » de la communauté. Mais, par la même occasion, l'épreuve qui visait principalement Ibn 'Umar, englobe par le même tenant son fils avec lui. Ibn 'Umar assiste en spectateur au duel moral entre son fils et al-Ḥaḡḡāḡ, dont ce dernier, comme il fallait s'y attendre, sort perdant. Marchant sur les pas de son père et de son grand-père, Sālim déploie une grande perspicacité et une rigueur morale presque sans tâche. En s'appuyant exclusivement sur des traditions du Prophète, entendues directement par *son père* de la bouche du Prophète lui-même – ce qu'il rappelle sciemment à deux reprises à al-Ḥaḡḡāḡ, comme pour lui signifier de nouveau leur supériorité morale filiale sur la sienne –, Sālim bat en brèche l'ordre d'al-Ḥaḡḡāḡ qui, de guerre lasse, l'en décharge et le confie à un « scélérat parmi les scélérats de cette communauté ». Celui-ci s'y exécute, sans se poser de question. Voilà donc ce que sont les hommes qui entourent al-Ḥaḡḡāḡ : des scélérats de la communauté musulmane.

Le prisonnier a été sacrifié pour préserver Sālim. La victoire d'Ibn 'Umar est si importante, sa joie est si immense, qu'il en oublie qu'il est un vieillard, qui tremble de vieillesse : il quitte tout seul la séance d'al-Ḥaḡḡāḡ, sans s'appuyer sur son fils Sālim : ce dernier a démontré que, finalement, il n'avait pas besoin d'une épée pour prouver sa supériorité sur lui. 'Abdullāh revenu à la réalité, réalise que finalement il a besoin de son fils pour le conduire de nouveau chez lui. Le fils peut en effet reprendre le flambeau familial : son père l'a nommé Sālim – le Rescapé, le Préservé –, pour qu'il soit justement préservé. Le père peut enfin dire adieu à la vie, puisqu'il a laissé une descendance digne de lui. Al-Ḥaḡḡāḡ, de son côté ne peut qu'avouer sa débâcle : le piège qu'il avait tendu à son ennemi s'est refermé sur lui tout comme il reconnaît – de nouveau devant ses hommes – que la situation n'a fait qu'empirer, la solution doit être également radicale. Il faut cette fois-ci le tuer sans moyen détourné.

Le narrateur d'al-Tamīmī nous rapporte la grande joie d'Ibn 'Umar qu'il exprime avec beaucoup de démonstration lorsque son fils Sālim parvient à se sortir du piège que lui a tendu al-Ḥaḡḡāḡ et qu'il conclut en jouant avec la proximité du nom de celui-ci et de sa préservation en lui conseillant de ne pas donner de valeur à cette vie ici-bas pour pouvoir emporter la grande récompense.

Il faut préciser ici que cette séquence est présentée comme un *ḥabar* indépendant dans la notice qu'Ibn Sa'd consacre à Sālim b. 'Abdullāh b. Umar¹²⁵⁵. Ce dernier se présente seul face à al-Ḥaḡḡāḡ qui lui ordonne de tuer un homme. Sālim parvient à se sortir du piège tendu. Son père ayant

¹²⁵⁵ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, vol. 7, pp. 194-195.

appris la nouvelle déclare : *Mukayyas ! mukayyas !* « Perspicace ! il est perspicace. » Le *ḥabar* suivant nous dit que Sālim était extrêmement aimé par son père, au point que celui-ci répétait le vers suivant :

يَلْمُونَنِي فِي سَالِمٍ وَالْوَمُهِمُ وَجِدَّةُ بَيْنِ الْعَيْنِ وَالْأَنْفِ سَالِمٌ

Ils me reprochent d’aimer Sālim, je leur retourne le reproche // car Sālim est la peau d’entre mes yeux et mon nez.

Restent donc, les deux dernières séquences du récit qui rapportent deux tentatives d’assassinat : la première avortée, la seconde réussie. Dans la première, al-Ḥaḡḡāḡ espionne Ibn ‘Umar : il sait qu’il part très tôt à la prière du vendredi – *yuhaḡḡir* –, ce qui est une allusion de nouveau à plusieurs traditions prophétiques présentant une telle action comme un grand acte de piété¹²⁵⁶.

Ibn ‘Umar est seul cette fois-ci, puisque son fils Sālim ne l’accompagne pas : il est d’autant plus vulnérable et, donc, facilement attaquant. L’ordre d’al-Ḥaḡḡāḡ à son serviteur est d’une grande violence : il doit écraser Ibn ‘Umar avec son cheval et le tuer. Rappelons que, dans la première et la troisième séquence, Ibn ‘Umar se rend à pieds auprès de Asmā’, alors qu’al-Ḥaḡḡāḡ y va à cheval. Le *ḡulām* d’al-Ḥaḡḡāḡ apparaît donc comme le représentant, le double de son maître. Lorsqu’il renverse Ibn ‘Umar et, littéralement, le brise en petits morceaux [*Lisān*] – notons au passage l’utilisation des trois verbes qui montrent la gradation de la violence et se terminent par le complément absolu –, les gens le rendent responsable d’avoir détruit la « science des musulmans » et lui disent que Dieu lui en demandera des comptes. En fait le serviteur n’est qu’un exécutant, celui qui devra rendre des comptes devant Dieu c’est le commanditaire, al-Ḥaḡḡāḡ : ce que le lecteur sait, mais qu’ignore la foule accourue au secours d’Ibn ‘Umar.

Après ce deuxième échec, al-Ḥaḡḡāḡ n’organise plus de conciliabules avec ses hommes. Il agit cette fois-ci en traître. La dernière séquence nous le présente préparant lui-même l’instrument qui entraînera la mort d’Ibn ‘Umar : la pointe d’une lance qu’il imprègne d’un poison mortel et qu’il place au bout d’un bâton, qu’il donne à l’un de ses hommes. Notons la mise en garde d’al-Ḥaḡḡāḡ à celui-ci : il ne veut pas que la pointe entre en contact avec autre chose, avant d’avoir atteint sa victime. Très probablement, parce qu’il a peur que quelqu’un d’autre soit malencontreusement empoisonné et réduise ainsi la dangerosité de la lance ? La fourberie d’al-Ḥaḡḡāḡ apparaît ici en plein jour : c’est la visite même que l’on rend au malade pour avoir des nouvelles de sa santé qui se convertira en action maléfique, entraînant la mort de celui-ci.

Cette fourberie est soulignée par le fait qu’il sait d’avance ce qu’Ibn ‘Umar prononcera, lorsque la pointe lui blessera le pied. D’où la pointe de comique involontaire qui se dégage de la courte scène où, l’homme de main ayant exécuté l’ordre requis, Ibn ‘Umar répète le verbe fatidique

¹²⁵⁶ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār Ibn Kaḡīr, Damas, 2002, p. 175 et p. 224.

ahlaktanī « tu m'as tué ! » A quoi l'homme répond par la phrase enseignée par son maître, en y ajoutant la prière : *abqāk al-Lāh* « Que Dieu te maintienne en vie ». Mais cette expression peut être lue à l'envers : « Que Dieu t'emporte à la demeure du *baqā'* ! » Et même si l'homme n'avait pas visé cette deuxième signification de la prière, c'est elle qui va se réaliser.

Ces deux séquences 7 et 8 mélangent en fait des données de deux anecdotes. Comme nous le disions en ouverture de notre commentaire, aucune source n'impute la responsabilité directe de la mort d'Ibn 'Umar à al-Ḥaḡḡāḡ encore moins de l'avoir sciemment préparée. Par contre, la scène de la pointe de la lance qui blessera Ibn 'Umar est rapportée, mais sans qu'elle soit empoisonnée. De même qu'est rapportée la scène où al-Ḥaḡḡāḡ et non l'un de ses hommes rend visite à Ibn 'Umar, qui l'accuse d'être le responsable de sa mort, en autorisant ses hommes à porter des armes dans les Lieux Saints. C'est, d'ailleurs, ce que dit le court *ḥabar* qui clôt la notice, et qui est rapporté, comme nous l'avons dit, de manière tronquée.

Notons, pour finir qu'au cours de cette notice al-Ḥaḡḡāḡ, après avoir tué et crucifié Ibn al-Zubayr tuera injustement deux hommes : le prisonnier et 'Abdullāh b. 'Umar. Tout au long, il a monté des machinations pour faire tomber ce dernier de l'avoir comparé à un gouverneur tyran ! Et n'est-ce pas en effet dans les habitudes des tyrans que, tout en commettant des actes ignobles, ils veulent qu'on les loue pour l'excellence de leur politique ?

Al-Tamīmī devait en principe consacrer sa notice en premier lieu à la *miḥna* de 'Abdullāh b. 'Umar, qui tout le long est montré comme un homme pieux, perspicace « la science des musulmans », méprisant la vie ici-bas. Mais c'est le portrait d'al-Ḥaḡḡāḡ qui se dégage très nettement : il est dépeint en homme violent, tyrannique, jaloux du prestige de son rival, pour finir dans la grande fourberie. Pour réussir cette opposition radicale entre les deux hommes, al-Tamīmī recompose plusieurs *ahbār* isolés en un récit unique au ton dramatique.

b. La mise à mort de Sa'īd B. Ğubayr

Nous avons déjà parlé du récit de la mise à mort de Sa'īd b. Ğubayr dans la partie historique, et de la manière dont al-Balāḡūrī – et bien d'autres auteurs – la relie directement à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ.

Tout en suivant, en partie, la même démarche, al-Tamīmī radicalise à l'extrême l'opposition entre les deux hommes en donnant à son récit une dimension mythique : Sa'īd b. Ğubayr y est dépeint en *walī* « ami de Dieu », dont la vie est parsemée de miracles. Al-Ḥaḡḡāḡ, en contrepartie est un tyran qui ne craint pas Dieu et qui est puni de la pire des manières ici-bas, avant de l'être dans l'au-delà.

La notice consacrée à Sa'īd b. Ğubayr, qui est la plus longue de tout l'ouvrage (quatorze pages, autant que celle de 'Uṭmān b. 'Affān), se compose de dix neuf *ahbār* allant de trois lignes à près de trois pages. Il va de soi que le sujet principal en est la *miḥna* du savant iraquien. Toutefois, et ce, pour la première fois, l'auteur rapporte sur plus de quatre pages cinq anecdotes : la maladie et la

souffrance subies par al-Ḥaḡḡāḡ aussitôt après la mort de Sa‘īd, qu’il fait suivre de trois autres anecdotes qui ne le concernent pas directement, mais dont l’objectif est de montrer la mécréance du gouverneur. La notice se termine par une autre anecdote sur les souffrances d’al-Ḥaḡḡāḡ.

D’autre part, et contrairement au récit de la mort d’Ibn ‘Umar, l’auteur propose plusieurs versions assez différentes, voire contradictoires sur la mort de Sa‘īd. Nous analyserons ici deux éléments clés de la notice : la mythologisation de Sa‘īd b. Ḡubayr et les conséquences de sa mort sur al-Ḥaḡḡāḡ.

Sa‘īd b. Ḡubayr : une figure mythique

Tout au long de son livre, al-Tamīmī, évoquant les souffrances des savantes et des ascètes, recourt à des légendes hagiographiques, à des rêves prémonitoires, pour conférer à ses personnages des *manāqib* « vertus » et des *karāmāt* « miracles » qui en font des saints parfois même leur statut approche celui des prophètes¹²⁵⁷.

Al-Tamīmī propose plusieurs versions de l’arrestation de Sa‘īd b. Ḡubayr. Les deux premières relativement réalistes, s’accordent avec celles données par al-Ṭabarī et al-Balāḍurī. Dans la première, c’est Ḥālid al-Qasrī qui l’arrête à la Mekke, où il était caché et l’envoie sur ordre de ‘Abd al-Malik à al-Ḥaḡḡāḡ. L’homme chargé de l’accompagner jusqu’à Wāsiṭ est un certain Ibn Wāsiṭ. Arrivé tous deux près de la source où se trouvaient des parents de Sa‘īd, celui-ci lui demande de le libérer de ses fers pour pouvoir aller les voir en lui garantissant qu’il reviendra. Ibn Wāsiṭ nous dit qu’il souhaite que Sa‘īd ne revienne pas et se désole de devoir ramener « le meilleur des hommes auprès du pire d’entre eux »¹²⁵⁸ et prie Dieu pour qu’il ne revienne pas. Mais Sa‘īd tient sa parole : il revient et est ramené auprès d’al-Ḥaḡḡāḡ.

Dans la deuxième version, relativement proche de la première, c’est al-Ḥaḡḡāḡ qui demande qu’on lui envoie Sa‘īd depuis la Mekke. Voici le court dialogue entre Sa‘īd et son accompagnateur :

فلما سار به الرسول ثلاثة أيام، رآه الرسول يصوم النهار ويقوم الليل. فقال له الرسول: والله إنني لأعلم أنني
إنما أذهب بك إلى القتل، فاذهب أي الطريق شئت. فقال سعيد: إنه سيبلغ الحجاج أنك أخذتني. فإن خلقت
عني خفت أن يقتلك. ولكن أذهب إليه...¹²⁵⁹

¹²⁵⁷ Voir, par exemple, *Kitāb al-miḥan*, p. 344-345, Aḥmad b. Ḥanbal visité par un messager du Prophète al-Ḥidr ; p. 327, Dieu aveugle les gardes d’al-Ḥaḡḡāḡ venus arrêter al-Ḥasan al-Baṣrī ; pp. 328-329, Abū Muslim al-Ḥawlānī jeté dans le feu par le roi du Yémen, mais en est miraculeusement sauvé ; p. 301, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Nu‘aym, accusé d’être un faux dévot par un homme en pleine mer, alors qu’il ne sait pas nager, il se jette à l’eau et est rejeté sur le rivage.

¹²⁵⁸ *Kitāb al-miḥan*, p. 187.

¹²⁵⁹ *Kitāb al-miḥan*, p. 190.

Le messager qui le conduisait pendant trois jours, voyant Sa'īd jeûner le jour et prier la nuit, lui dit : Par Dieu, je sais que je te conduis à la mort. Alors prends la route que tu veux. – Al-Ḥaġġāġ saura que tu m'as arrêté, lui répondit Sa'īd. Si tu me libères, je crains pour toi qu'il te tue. J'irai auprès de lui...

La quatrième et dernière version n'évoque pas le cheminement de Sa'īd de la Mekke jusqu'à Wāsiṭ. Elle commence directement par sa comparution devant al-Ḥaġġāġ. C'est en fait, la troisième version qui s'attarde le plus sur son cheminement avec ses accompagnateurs :

قال: وأخبرني عبد الله بن الوليد، قال: حدثني إسماعيل بن نافع، عن حبيب، عن غزوان البجلي، قال: حدثنا أبو مقاتل السمرقندي عن عون: أن الحجاج بن يوسف لما ذكر عنده سعيد بن جبير، أرسل إليه قائدا من أجل أهل الشام، من خاصة أصحابه، يسمى المثلث بن الأحوص الثقفي، معه عشرون رجلا من ثقات أصحابه. فأتوا السدة، فبينما هم يطلبونه، إذا هم براهب في صومعة، فأتوه فسألوه عنه. فقال الراهب: صفوه لي. فوصفوه، فدلهم عليه. فانطلقوا فوجدوه في الموضع الذي وصف لهم الراهب ساجدا، يبكي بأعلى صوته. فدنوا منه، فسلموا عليه. فرفع رأسه، فأتته صلاته، ثم رد عليهم السلام. فقالوا: إنا رسل الحجاج إليك، فأجبه. قال: ولا بد من الإجابة؟ قالوا: لا بد. فحمد الله كثيرا وأثنى عليه، وصلى على نبيه، ثم قام، فمشى معهم، حتى انتهى إلى دير الراهب. فقال الراهب: يا معشر الفرسان، أصبتم صاحبكم؟ قالوا: نعم، يا راهب، أطال الله بقاءك. فقال لهم الراهب: اصعدوا الدير، فإن اللبوة والأسد باديان حول الدير. فأبى سعيد من دخول الدير. قالوا: ما نراك يا سعيد إلا تريد الهرب منا. فقال: لا، ولكن لا أدخل منزل مشرك أبدا. قالوا: فإننا لا ندعك، فإن السباع تقتلك. قال سعيد: لا ضير عليكم، إن معي ربي، سيصرفها عني، ويجعلها حرسا حولي يحرسونني من كل سوء. قالوا: من الأنبياء أنت؟ قال: لا، ولكني عبد من عبيد الله، خاطئ مذنب. قال الراهب: فليعط ما أثق به! قال سعيد: إني أعظم على الله العظيم الذي لا شريك له، لا أبرح من مكاني حتى أصبح إن شاء الله. فرضي بذلك الراهب، وقال لهم: اصعدوا وأوتروا القسي، لئتمنعوا السباع من هذا العبد الصالح. فإنه كره الدخول علي لمكانكم. فلما دخلوا الدير وأوتروا القسي، إذا هم بلبوة قد أقبلت حتى دنت من سعيد بن جبير، فتحاكت به، وتمسحت وريضت قريبا منه. وأقبل الأسد، فصنع مثل ذلك، وريض قريبا منه. فلما رأى الراهب ذلك، نزل إليه، فسأله عن شرائع دينه، وعن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ففسر ذلك له. فأسلم وحسن إسلامه. وأقبل القوم على سعيد بن جبير يعتذرون إليه، ويقبلون يديه ورجليه، ويأخذون من التراب الذي وطئه من الأرض وصلى عليه، ويقولون: يا سعيد، قد حلفنا بالطلاق والعتاق، إن نحن عايناك، لا ندخل إلى الحجاج إلا بشخصك، فمرنا بما شئت، فقال لهم: امضوا لأمركم، فإنه لا بد من أمر الخالق ولا راد لقضائه.

قال: فساروا به، حتى بلغوا واسط. فقال سعيد: يا معشر الإخوة، قد تحرمت بكم وصحبتكم. ولست أشك في أن أجلي قد حضر، وأن مدتي قد انقضت. فدعوني الليلة آخذ أهبة الموت، وأستعد لمنكر ونكير، وأذكر عذاب القبر، وما يحثي علي من تراب. فإذا أصبحتم، فالميعاد بيني وبينكم الموضع الذي تريدون. فقال بعضهم: بل لا نريد أثرا بعد عين. وقال بعضهم: يعطيكم ما أعطى الراهب. ويحكم! أما لكم عبرة بالأسد كيف تحاكت به، وكيف حرسته إلى الصباح؟ وقال بعضهم: هو علي أنا أدفعه إليكم إن شاء الله. فلما نظروا إلى سعيد قد دمعت عيناه، وشعث رأسه، واغير لونه، لم يأكل ولم يشرب ولم يضحك منذ لقوه وصحبوه، قالوا بجماعتهم: يا خير أهل الأرض، ليت أنا لم نتبعك ولم نسرح إليك. الويل لنا ويلا طويلا. كيف ابتلينا بك! فاعذرنا عند خالقك، عند الحشر الأكبر، فإنه القاضي الأكبر، والعدل الذي لا يجور.

قال سعيد: ما أعذرتي لكم وأرضاني بما سبق من علم الله. فلما فرغوا من البكاء والمحادثة والكلام فيما بينهم، قالوا: بالله يا سعيد إلا زودتنا من كلامك. فإننا لا نلقى مثلك أبدا. ففعل ذلك سعيد. فخلوا سبيله. فغسل رأسه ومدرعه وكساءه، وحنط نفسه. فلما اشتد عمود الصبح، جاءهم سعيد، فقرع عليهم الباب. فقالوا: صاحبنا ورب الكعبة! فنزلوا فبكوا معه طويلا. ثم قام المتلمس الثقفي وآخر معه حتى دخلا على الحجاج. فقال: أتيتماني بسعيد بن جبير؟ قالوا: نعم، وعابنا منه العجب، فأصرف وجهه عنهما، وقال: أدخلاه علي! فخرج المتلمس، فقال: أستودعك الله يا سعيد، وأقرأ عليك السلام. قال: فدخلوا به على الحجاج¹²⁶⁰.

'Abdullāh b. al-Walīd m'a informé qu'Isma'īl b. Nāfi', d'après Ḥabīb, d'après Ġazwān al-Baġalī qui a dit : Abū Muqātil al-Samarqandī nous a raconté d'après 'Awn que : Lorsque Sa'īd b. Ġubayr fut évoqué devant lui, al-Ḥaġġāġ dépêcha un lieutenant parmi les meilleurs des Syriens, qui était un de ses amis proches, du nom d'al-Mutalammis b. al-Aḥwas al-Ṭaqafī, à la tête de vingt hommes de confiance. Ils arrivèrent à al-Sudda. Tandis qu'ils le recherchaient, ils tombèrent sur un moine dans son couvent. Ils allèrent vers lui et l'interrogèrent à son sujet. Le moine leur demanda de le décrire, ce qu'ils firent, alors il les guida vers lui. Ils partirent à l'endroit décrit par le moine et le trouvèrent prosterné, en train de pleurer de sa voix la plus haute. Ils s'approchèrent de lui et le saluèrent. Il leva la tête, termina sa prière, avant de les saluer à son tour. – Nous sommes les messagers d'al-Ḥaġġāġ auprès de toi, lui dirent-ils. Tu dois lui répondre. – La réponse est obligatoire ?, leur demanda-t-il. – Oui, obligatoire. Il loua Dieu très fort, Le remercia, pria sur Son Prophète, se leva et les accompagna jusqu'au monastère d'un moine, qui leur dit : Ô cavaliers, vous avez trouvé votre homme ? –

¹²⁶⁰ Kitāb al-miḥan, pp. 192-194.

Oui, moine, répondirent-ils. Que Dieu te donne longue vie. – Entrez dans le monastère, car la lionne et le lion rôdent autour. Sa'īd refusa d'y entrer. – Nous pensons que tu veux prendre la fuite, ô Sa'īd, lui dirent les hommes. – Pas du tout, leur répondit-il, mais je n'entrerai pas dans la maison d'un associationniste. – Nous ne pouvons te laisser [dehors], les lions te tueront. – Ne vous en faites pas ! Dieu est avec moi. Il les détournera de moi, et en fera des sentinelles qui me protégeront de tout danger. – Serais tu un Prophète ? – Non, mais une créature parmi les créatures de Dieu, un fauteur et un pêcheur. – Qu'il vous donne quelque chose en quoi je puisse avoir confiance, intervint le moine. – Je jure par Dieu Tout-Puissant, Qui n'a pas d'associé, que je ne bougerai pas de ma place jusqu'au matin, si Dieu le veut, dit Sa'īd. Le moine accepta et leur dit : Montons alors et préparez vos arcs pour empêcher les lions d'atteindre ce saint homme. Il a refusé d'entrer chez moi, contrairement à vous.

A peine furent-ils entrés dans le monastère et eurent-ils tendu leurs arcs, et voilà qu'une lionne qui s'avança jusqu'à être toute proche de Sa'īd b. Ğubayr. Elle se frotta contre lui et s'assit tout près. Le lion arriva, fit de même et s'assit tout près de lui. Quand le moine vit cela, il descendit à sa rencontre, l'interrogea sur les lois de sa religion et sur les règles instituées par le prophète de Dieu – sur Lui la prière et la paix de Dieu. Ce que lui expliqua Sa'īd. Le moine se convertit sincèrement à l'islam. Les autres hommes allèrent à la rencontre de Sa'īd b. Ğubayr, s'excusant et lui baisant les mains et les pieds, ramassant la terre qu'il avait foulée et sur laquelle il avait prié, et disant : Ô Sa'īd, nous avons juré de répudier [nos femmes] et de libérer [nos esclaves], que si nous te trouvions, nous ne retournerions auprès d'al-Ḥaġġāġ qu'avec ta personne. Ordonne-nous ce que tu veux. – Allez au bout de votre mission, leur répondit-il. Car rien ne peut s'opposer à l'ordre de Dieu, ni empêcher Son décret.

Ils cheminèrent jusqu'à atteindre Wāsiṭ. Alors Sa'īd dit : Ô mes frères vous m'avez défendu et je vous ai accompagné. Je ne doute pas que mon terme soit arrivé et que la durée de ma vie soit terminée. Accordez-moi cette nuit pour m'habituer à l'effroi de la mort, me préparer [à rencontrer les anges] Munkar et Nakīr, évoquer les tourments de la tombe et la terre qu'on jettera sur moi. Quand ce sera le matin, le rendez-vous sera à l'endroit que vous voudrez. Certains dirent : Nous ne nous satisferons pas de paroles, après avoir mis la main sur lui. D'autres ajoutèrent : Qu'il vous donne [le serment] qu'il a fait au moine. – Malheureux, n'avez vous pas vu d'enseignement dans les lions qui se sont frottés contre lui et l'ont gardé jusqu'au matin ? L'un d'eux dit : j'en suis le garant.

Je vous le restituerai, si Dieu le veut. Quand ils regardèrent Sa'īd, dont les yeux étaient en larmes, les cheveux hirsutes et le teint poussiéreux, alors qu'il n'avait mangé ni bu ni ri depuis qu'ils l'avaient rencontré et durant toute leur compagnie, ils dirent tous : Ô meilleur homme de toute la terre. Ah ! Si nous ne t'avions pas poursuivi ni n'avions été dépêchés à ta recherche. Malheur à nous, grand malheur ! Comme nous avons été éprouvé par toi ! Accepte nos excuses auprès de ton Créateur, lors de Grand rassemblement, Il est le Juge suprême, le Juste qui ne punit pas injustement. Sa'īd leur répondit : Comme je vous excuse ! Et comme je suis satisfait de ce qui est énoncé par le savoir de Dieu ! Quand ils finirent de pleurer et de parler, ils lui dirent : Par Dieu, Ô Sa'īd, donne-nous pour munition quelques-unes de tes paroles, car nous ne rencontrerons jamais quelqu'un comme toi. Ce qu'il fit. Ils le laissèrent libre, il lava sa tunique et son drap et se purifia. Quand ce fut le matin, il partit vers eux, frappa à leur porte. Ils dirent : Par le Seigneur de la Ka'ba, c'est notre homme ! Ils sortirent et pleurèrent longtemps avec lui. Puis al Mutalammis al-Ṭaqafī et un autre homme s'en allèrent chez al-Ḥaġġāġ, qui leur demanda : M'avez vous ramené Sa'īd b. Ğubayr ? – Oui, dirent-ils, et nous avons assisté à des choses étonnantes de sa part. Al-Ḥaġġāġ détourna son visage, et dit : Faites-le entrer. Al-Mutalammis sortit et dit à Sa'īd : Je te laisse sous la protection de Dieu, ô Sa'īd, et te fais mes salutations. Puis ils le firent entrer chez al-Ḥaġġāġ...

Tout comme pour Ibn 'Umar, la volonté de dramatisation est évidente ici. Le texte nous dit qu'al-Ḥaġġāġ envoya vingt parmi ses hommes de confiance, avec à leur tête, al-Mutalammis b. al-Aḥwas al-Ṭaqafī. Pourquoi tant d'hommes pour arrêter Sa'īd ? Représenterait-il une telle menace ? Relevons la note d'humour que renvoie le nom de leur chef : Al-Mutalammis b. al-Aḥwas al-Ṭaqafī qui signifie littéralement : le chercheur, fils de l'homme aux petits yeux, le Ṭaqafite. Pour ce qui est de l'appartenance tribale, il est évident que c'est une indication de la confiance qu'al-Ḥaġġāġ avait en cet homme. Quant à son prénom et à celui de son père, ils évoquent un homme qui tâtonne (*mutalammis*), comme s'il était dans le noir, qui tel un épervier voltige autour de sa proie, mais ne la voit pas bien. Or, ce que ne voit pas al-Mutalammis, c'est la sainteté de Sa'īd qui lui sera confirmée plus tard par le miracle des lions. Al-Mutalammis et ses hommes ont besoin de tant de preuves pour s'en assurer, et pourtant, ils livrent leur victime à son futur bourreau et, ce, contrairement à l'inconnu de la deuxième version qui, à en croire son propre témoignage, propose à Sa'īd de prendre la fuite, et même d'Ismā'īl b. Wāsiṭ qui se décrit dans un tel état de contrition. Ces deux derniers n'ont pas besoin de preuves pour être convaincus que Sa'īd est un ami de Dieu. Les témoignages sont d'une certaine manière une excuse présentée au lecteur pour leur action

détestable. Et ce n'est pas pour rien que le narrateur leur donne la parole pour exprimer leur désarroi et leur grande tristesse. Ce qui n'est pas le cas dans notre troisième version.

D'autre part, contrairement à toutes les recensions rapportant la mort de Sa'īd b. Ğubayr qui nous disent qu'il s'était réfugié à la Mekke, comme d'ailleurs la première version donnée par al-Tamīmī lui-même, il nous est dit ici que les hommes d'al-Ḥaġġāġ étaient partis à sa rencontre, qu'ils ne connaissaient pas l'endroit où il se trouvait. Puis le texte lit : *fa-ataw al-sudda, fa-baynamā hum yaṭlubūnah, idā hum bi-rāhib fī ṣawma'a...* « Ils arrivèrent à al-sudda. Et tandis qu'ils le recherchaient, ils rencontrèrent un moine dans un couvent. » Que signifie *al-sudda* ici ? Est-ce un nom de lieu ou tout simplement la porte du couvent habité par le moine ? Al-Damīrī, qui rapporte lui aussi ce récit quasi à l'identique selon la transmission de 'Awn b. Abī Šaddad al-'Abdī, ne mentionne pas *al-sudda*.

Pourquoi l'auteur fait-il intervenir un moine dans son récit ? Plusieurs réponses peuvent être suggérées à ce propos. La première, la plus évidente, à trait au miracle de Sa'īd b. Ğubayr, qui n'est pas sans évoquer le prophète Daniel. Non seulement les lions n'attaquent pas Sa'īd, mais ils lui présentent leur soumission en se frottant contre lui, y reconnaissant un ami de Dieu, et le protègent toute la nuit contre toute agression éventuelle. Dans le récit de la conquête d'al-Sūs, al-Ṭabarī raconte que les musulmans y ont trouvé le corps du prophète Daniel intact. Umar b. al-Ḥāṭṭab ordonna à Abū Mūsā al-Aš'arī de l'enterrer. Ce dernier écrivit de nouveau à 'Umar qu'il avait trouvé sur Daniel une bague, qu'il a gardée. 'Umar lui dit de la porter – *tahattamh*¹²⁶¹. Sur le chaton de la bague, il y avait la sculpture d'un homme entre deux... lions¹²⁶¹.

En outre, Sa'īd b. Ğubayr refuse d'entrer dans le monastère, puisque c'est la demeure d'un associationniste. Si l'homme qui les avaient invités à entrer chez lui pour se protéger des lions était un musulman, Sa'īd aurait été obligé d'entrer lui aussi, puisqu'il n'avait plus aucune prévention religieuse qui le lui interdise. Du coup, le miracle n'aurait pas eu lieu, et toute la construction mythologique du récit aurait échoué.

Le moine est celui qui a indiqué à al-Mutalammis et à ses hommes l'endroit exact où se trouvait Sa'īd. D'une certaine manière, en contribuant à son arrestation et, donc à sa mort future, il a commis un péché. C'est le même terme avec sa connotation chrétienne que Sa'īd s'attribue lui-même lorsque les hommes d'al-Mutalammis, se moquant de lui, lui disent : « Serais-tu donc un Prophète ? » Le moine ne prend pas ombrage du propos de Sa'īd le traitant de *mušrik* « associationniste ». Il sert de contre-image aux hommes d'al-Mutalammis. Il accepte le serment de Sa'īd, sans le mettre en doute, alors que ceux-ci le traitent d'imposteur.

Plutôt que de suivre Sa'īd dans son refus de « pénétrer dans la demeure d'un associationniste », ils préfèrent se confier à celui-ci et à suivre ses conseils. C'est sa décision à lui,

¹²⁶¹ Al-Ṭabarī, *Tārīḥ*, vol. 4, pp. 92-93.

le moine, qui l'emporte. Et c'est lui qui, ayant été témoin du miracle du saint, se renseigne auprès de lui sur sa religion et se convertit à l'islam. L'auteur ajoute : *wa-ḥasuna islāmuh* – assertion qui ne peut être vérifiée que dans la durée, mais qui est introduite ici pour contrebalancer l'hypocrisie et l'incrédulité des hommes d'al-Mutalammis

En effet, non seulement, ils sont incrédules face à Sa'īd et se moquent de lui, en lui disant : « Serais-tu un Prophète ? » Mais même lorsqu'ils arrivent à Wāsiṭ et qu'il leur demande de lui laisser une nuit de répit, pour se préparer à affronter la mort, certains d'entre eux pensent encore qu'il s'agit d'une ruse de sa part pour prendre la fuite. D'où leur propos : *lā nurīd aṭar^{an} ba'd^a 'ayn*. Et ce n'est que lorsque l'un d'eux leur rappelle que le moine lui avait fait confiance, qu'un autre se porte garant de lui.

C'est seulement alors qu'ils découvrent l'état lamentable de Sa'īd – yeux en larmes, cheveux hirsutes et teint poussiéreux – qui annonce déjà sa prochaine mort, ainsi que le fait qu'il n'avait pas mangé ni bu ni ri – c'est à dire que tout le long du trajet, il avait jeûné – signe de sa grande piété. Ils semblent à ce moment-là réaliser leur duplicité, leur incrédulité, *al-wayl lanā wayl^{an} azimā*.

Et même à ce moment-là, au contraire des hommes des deux premières versions, l'idée de proposer à Sa'īd de prendre la fuite ne traverse l'esprit d'aucun d'entre eux. Ils étaient plutôt préoccupés par le serment qu'ils avaient donné à al-Ḥaḡḡāḡ – *ḥalafnā bi-l-ṭalāq wa-l-'itāq* « nous avons juré de répudier nos épouses et de libérer nos esclaves » – donc par les biens de ce monde. Leur repentir n'est pas à proprement parler sincère, au contraire de la conversion du moine. Leur incrédulité semble d'une certaine manière contagieuse, parce que, lorsqu'ils parlent à al-Ḥaḡḡāḡ des choses étonnantes qu'ils ont constatées de visu – *wa-'āyannā minh al-'aḡab* –, celui-ci n'est même pas prêt à les laisser raconter ces choses étonnantes, et détourne le visage. A moins que ce ne soit là le signe qu'il savait ce qu'il en était des vertus des saints et de Sa'īd en particulier, mais que son entêtement, sa haine envers celui-ci était plus fort que la curiosité.

La confrontation

Pour ce qui est de la confrontation entre Sa'īd b. Ğubayr et al-Ḥaḡḡāḡ, al-Tamīmī en donne quatre versions qui n'apportent pas de nouveauté notable quant au contenu, par rapport aux récits d'al-Ṭabarī et surtout d'al-Balāḏurī. Après un interrogatoire politico-religieux mené avec fermeté par al-Ḥaḡḡāḡ et dont Sa'īd sort vainqueur, son exécution est prononcée.

Nous noterons simplement que la quatrième version, comme nous le verrons plus bas, est agencée de manière très différente par rapport aux trois autres, en introduisant un troisième protagoniste en la personne d'al-Ḥasan al-Baṣrī. L'interrogatoire n'y occupe que près du quart du texte (12 lignes sur 45).

b. Al-Ḥaġġāġ : le châtimeñt divin

La mort naturelle d'al-Ḥaġġāġ, après plus de vingt ans de règne quasi absolu, au Ḥiġāz, puis surtout en Iraq, devait poser beaucoup de questions aux auteurs anciens. Comment se fait-il en effet qu'après tant d'assassinats, de tortures et d'injustices contre les amis de Dieu, avait-il pu continuer de jouir de la vie ? Si, certainement, il allait être châtié dans l'au-delà pour tous ses méfaits, il fallait que sa mort serve d'exemple à tous les tyrans tout-puissants, qui sévissaient contre des populations sans défense. Rappelons-nous les chiffres impressionnants des prisonniers donnés par les différents auteurs.

L'exemplarité de cette mort ne pouvait mieux ressortir sans être personnalisée par un duel entre le tyran et son prisonnier. Al-Tamīmī, marchant sur les traces de ses prédécesseurs, donne deux versions de la mort du tyran, aussi terribles l'une que l'autre :

ودعا سعيد بن جبير من قبل أن يذبح، فقال: اللهم لا تسلطه على أحد يقتله بعدي. فلم يقتل بعده أحدا. وبلغني أنه عاش ست عشرة ليلة، ووقعت الأكلة في بطنه، فدعا بطبيب لينظر إليه. فلما نظر إليه دعا بلحم متين، فعلق في خيط أسود فسرحه في حلقة، ثم تركه ساعة، ثم استخرجه وقد لزق به الدود. فعلم أنه ليس بناج¹²⁶².

Avant d'être égorgé, Sa'īd b. Ġubayr implora Dieu ainsi : Seigneur ! Fasse qu'il ne sévisse plus contre quiconque et le tue après moi. Et en effet il ne tua plus personne après lui. Il m'est parvenu qu'il a vécu seize jours [après la mort de Sa'īd]. Un cancer se déclara dans son ventre, il convoqua un médecin pour l'examiner. Après examen, celui-ci ordonna qu'on lui apporte un morceau de viande qu'il suspendit à un fil noir et l'introduisit dans la gorge d'al-Ḥaġġāġ, il l'y laissa un moment puis le sortit couvert de vers. Il sut alors qu'il ne serait pas sauvé [de la mort].

La troisième version sur la mise à mort de Sa'īd résume en quelques lignes son arrestation, l'interrogatoire et la mise à mort, pour consacrer près d'une page aux souffrances d'al-Ḥaġġāġ :

...قال سعيد للقتال: سألتك بالله لا تقتلني حتى أتكلم بكلمتين. فقال له: تكلم بما شئت. فقال سعيد: اللهم ما عاداني إلا فيك، ولا أبغضني إلا من أجلك. اللهم لا تحل له دمي ولا تمهله بعدي. فقدم فذبح. فما قتل حتى ضرب الحجاج الزمهرير في بطنه. فصاحوا: خلوا سبيل الرجل! فخرج الناس فأصابوه قتيلا، فأخبروا الحجاج. فنأدى: دثروني! فما انتفع بشيء. قال: ما أرى الدثار ينفعني شيئا. علي بالنار! فأتوه بالكوانين، فجعلوا النار حوله من كل ناحية، حتى احترقت ثيابه. وهو في ذلك يصيح من شدة البرد. فتجرد وأقبل يصطلي، حتى تفتت جسده، ولم ينفعه شيئا. فلما عظم البلاء عليه، قال: ائتوني بالحسن. فأتوه به فصاح الحجاج: يا أبا سعيد، أدركني! ما لي ولسعيد! فقال له الحسن: ما لسعيد وما لك يا حجاج! لو تركت

¹²⁶² *Kitāb al-miḥān*, p. 195.

سعيداً، لترتكك الله. أما نهيتك يا حجاج أن لا تتعرض لأحد من أولياء الله؟ فلما نظر الحسن إلى ما نزل به من العذاب، وضع يده على أم رأسه، ثم صاح بأعلى صوته، ثم أقبل يبكي على نفسه. فقال له الحجاج: يا أبا سعيد أرسلت إليك أستغيث بك، وأنت تبكي على نفسك! فقال الحسن: أما أنت يا حجاج، فقد عجل لك ما صنعت. وأما أنا، فلا أدري ما يصنع بي في أمري. أيؤخرنى فيمن يؤخر ثم يعجل بي؟ ثم خرج عنه الحسن مغموماً مكروباً خائفاً، وجلا على نفسه على ما يصير إليه، وقد نزل به عظيم.

فأقام الحجاج معذباً، لا يكاد يموت ولا يحيا خمس عشرة ليلة. وقال الحجاج: ردوا علي الحسن! فردوه. قال: فدخلت عليه، وقد تغير لونه، وغارت عيناه من السهر، وقد احترقت ثيابه، وتشقق جلده من حر النار، وحوله تسعة كوانين. وكل ذلك لا يفارق الزمهرير جوفه. قال: فكلمني، وقد ضعف وبع صوته، فأنشأ وهو يقول: يا إلهي، إن الناس يقولون: إنك لا ترحمني. فارحمني، ثم قال: يا حسن، لا أسألك أن تسأله أن يفرج عني. ولكني أسألك أن تسأله أن يقبض روحي، ولا يطول عذابي، فيفعل بي ما يشاء. فبكى الحسن بكاء شديداً، واستحيا من الله أن يسأله فيه. فأذن الله بقبض روحه فقبض، والحسن واقف. فقال الحسن لأهله: خذوا في جهازه.

وقعد الحسن على بابه ينتظر جنازته. وأبى العابدون أن يأتيه واحد منهم، ولا يحضروا له جنازة، لما كان أنزل بهم، وما كان فعل بالعابدين. فأقام عنده الحسن ينتظر جنازته، فلم يحضره من علماء العراق غيره، فلما مضوا بالجنازة، مضى معهم الحسن، وصلى عليه، وأقام عند جنازته حتى وراه بالتراب، ثم انصرف. فأتى الناس إلى دار الحسن، وقالوا: يا أبا سعيد، رجل رمى البيت، وقتل ابن الزبير، وقتل ابن عمر، وقتل العابدين، وآخر من قتل رأس الزاهدين في الدنيا سعيد بن جبير! فكيف رضيت أن تحضر جنازته؟ فيقول الملوك: لو لم يكن الذي فعله الحجاج ليس الله رضا ما حضر الحسن جنازته ولا صلى عليه. فقد أهلك العابدين آخر الدهر، وأحللتهم لملوك الأرض. فما حملك على ما صنعت؟ قال لهم الحسن: إنني أدركت من أصحاب محمد، صلى الله عليه وسلم، ثلاث مائة رجل، منهم سبعون بدرياً، كلهم يأمرون أن نصلي على بار هذه الأمة وفاجرها. فإن كان محسناً، دعونا الله له بالزيادة. وإن كان مسيئاً، دعوت الله له بالمغفرة. هكذا أمروا، ولست مجاوزاً أمرهم. فانصرف الناس عنه. واستراح الناس من الحجاج بن يوسف. وكفى الله أمره. فكان فيما ابتلي به الحجاج أن كف الله الأذى عن علماء هذه الأمة وعبادها.¹²⁶³

... Sa'īd dit au bourreau : Je te prie par Dieu de ne pas me tuer avant que j'aie prononcé deux mots ! – Dis ce que tu veux, lui répondit le bourreau. Alors Sa'īd dit : Seigneur, il ne m'a voué une telle inimitié que pour [ma dévotion à] Toi, il ne m'a détesté que pour [ma proximité de] Toi ! Seigneur, ne lui rends pas mon sang licite, ne lui laisse pas de répit après moi. Puis il fut présenté et égorgé. Mais, à peine fut-il exécuté, qu'al-Ḥaġġāġ

¹²⁶³ Kitāb al-miḥan, pp. 196-198.

fut pris de frissons au ventre. Il s'écria : Libérez l'homme ! Les gens sortirent mais le trouvèrent mort et en informèrent al-Ḥaḡḡāḡ, qui s'écria : Couvrez moi ! Mais ce fut en vain, alors il ajouta : Je pense que ces couvertures ne servent à rien. Apportez-moi le feu. On apporta les braseros, on l'entoura de feu de toutes parts, jusqu'à ce que ses vêtements fussent brûlés. Entretemps, il gémissait en raison du froid intense. Il se dévêtit et s'approcha encore plus du feu, jusqu'à ce que son corps se fendille. Mais ce fut sans la moindre utilité pour lui. Quand son mal devint insupportable, il dit : Faites venir al-Ḥasan ! Quand il fut devant lui, al-Ḥaḡḡāḡ s'écria : Aide-moi, Abū Sa'īd ! Qu'ai-je à voir avec Sa'īd ? – Qu'a à voir Sa'īd avec toi ?, lui répondit Ḥasan. Si tu l'avais épargné, Dieu t'aurait laissé tranquille ! Ne t'ai-je pas déconseillé, ô Ḥaḡḡāḡ, de t'en prendre aux amis de Dieu ? Mais lorsqu'al-Ḥasan vit son état de souffrance, il posa sa main sur son crâne et poussa un très grand cri, puis commença à gémir sur lui-même. Al-Ḥaḡḡāḡ lui dit : Ô Abū Sa'īd, je t'ai fait appeler pour me venir en aide, et voilà que tu pleures sur ta propre personne ! – Quant à toi, ô Ḥaḡḡāḡ, Dieu a agi très vite pour ce que tu as fait. Mais moi, je ne sais pas ce qu'Il fera de moi. Me laissera-t-Il un délai, comme pour d'autres, avant de ne punir ? Puis al-Ḥasan le quitta, triste, pris de peur, craignant pour ce qu'il en sera de lui-même, alors qu'il était écrasé par son propre état. Al-Ḥaḡḡāḡ demeura dans les souffrances, ni mourant ni vivant, pendant quinze nuits. Il demanda de nouveau qu'on fasse venir al-Ḥasan. Ce qui fut fait. Lorsque je rentrai auprès de lui, raconte al-Ḥasan, sa couleur avait changé, ses yeux s'étaient enfoncés par le manque de sommeil, ses vêtements étaient brûlés et sa peau fendillée par la chaleur du feu, alors qu'il était entouré de neuf braseros et pourtant les frissons ne quittaient pas ses entrailles. Il me parla d'une voix faible, enrouée. Puis il dit : Mon Seigneur, les gens disent que Tu me priveras de Ta clémence. Sois clément envers moi. Puis il ajouta : Ô Ḥasan, je ne te demande pas de Lui demander de me soulager, mais seulement que tu Lui demandes de prendre mon âme [au plus vite]. Pour que ma souffrance ne dure pas plus. Après, Il fera de moi ce qu'Il voudra. Al-Ḥasan pleura si fort, mais eut honte d'intercéder pour lui auprès de Dieu. Dieu ordonna la prise de son âme et il décéda pendant qu'al-Ḥasan était debout. Puis al-Ḥasan dit aux parents d'al-Ḥaḡḡāḡ : Commencez à préparer son enterrement !

Al-Ḥasan s'installa devant sa porte, en attendant les funérailles. Tandis que, pas un parmi les ascètes n'avait voulu rendre visite à al-Ḥaḡḡāḡ, ni accompagner le cortège funéraire, à cause de ce qu'il leur avait fait endurer et de ce qu'il avait fait subir aux

ascètes. [Seul] al-Ḥasan attendit les funérailles, auxquelles n’assista aucun autre savant iraquien. Quand le convoi funéraire s’ébranla, al-Ḥasan l’accompagna, puis il accomplit la prière des morts et demeura présent jusqu’à ce qu’on ait mis al-Ḥağğāğ en terre, puis il partit. Les gens vinrent le voir chez lui et lui dirent : Ô Abū Sa‘īd ! Un homme qui a bombardé la Ka‘ba, tué Ibn al-Zubayr, tué Ibn ‘Umar et tué les dévots ! Le dernier qu’il ait tué est le maître des ascètes Sa‘īd b. Ğubayr. Comment as-tu pu accepter d’assister à ses funérailles ? Les rois diront plus tard : Si ce qu’avait al-Ḥağğāğ n’était pour complaire à Dieu, jamais al-Ḥasan n’aurait assisté à ses funérailles, ni prié sur son âme ! Tu as détruit les ascètes jusqu’à la fin des temps et rendu leur mort licite pour les rois de la terre. Qu’est-ce qui t’a poussé à agir de la sorte ? Al-Ḥasan leur répondit : J’ai connu trois-cents hommes parmi les compagnons de Muḥammad – Sur lui la prière et la paix de Dieu –, parmi lesquels soixante-dix ont participé à la bataille de Badr. Tous ordonnaient que l’on prie sur l’âme du dévot de cette communauté comme de son scélérat. S’il était bienfaisant, nous prions Dieu pour qu’Il ajoute sa bienfaisance ; s’il était fautif, je prie Dieu pour qu’Il lui pardonne. Voici ce qu’ils avaient recommandé et, en cela, je n’outrepasse pas leur commandement. Les gens rentrèrent chez eux ; ils furent débarrassés d’al-Ḥağğāğ b. Yūsuf. Dieu mit un terme à son gouvernement. Parmi les épreuves que Dieu a fait subir à al-Ḥağğāğ est qu’Il a débarrassé les savants et les dévots de cette communauté de son mal.

La mort d’al-Ḥağğāğ ne se fait pas attendre : *Fa-mā qutila [Sa‘īd] ḥattā ḍaraba al-Ḥağğāğ al-zamharīr fī baṭnih*. « Dès que Sa‘īd fut tué, al-Ḥağğāğ fut pris au ventre par des frissons. En fait, il n’y a pas le moindre délai le *Fa-mā... ḥattā* est à prendre au sens littéral. Al-Ḥağğāğ ayant fait aussitôt le lien entre l’exécution de Sa‘īd et le mal qui vient de s’abattre sur lui, veut rattraper la situation et demande que l’on ne tue pas Sa‘īd. Mais c’était trop tard ! Le mal était fait ! Les frissons qui le torturaient devinrent vite insoutenables. Pour en montrer le degré de gravité, le narrateur délaisse l’habituel *qāla* « dit », s’agissant d’al-Ḥağğāğ, pour le remplacer plusieurs fois par *ṣāha* « cria ». La gradation des tourments est décrite avec beaucoup de détails : pour faire face aux frissons, on l’enveloppe au début dans des couvertures ; puis réalisant que cela ne servait à rein, on l’entoura de braseros, dont le feu lui brûlait les vêtements, tandis qu’il continuait de crier à cause du froid. Enfin, il se mit directement au dessus du feu – *yaṣṭalī* –, comme pour aller de lui-même à son propre châtement. Mais tout cela s’avéra inutile, seule l’intercession d’un ami de Dieu pouvait peut-être réduire ses tourments.

Dans la première version, c’est une autre mort tout aussi atroce qu’il subit : ce sont les vers qui l’attaquent de l’intérieur, dans ses entrailles, en réponse à la prière de Sa‘īd. Cette surenchère

dans la description des tourments d'al-Ḥaḡḡāḡ, de la rapidité avec laquelle ils surviennent est de toute évidence une volonté de la part des narrateurs de satiriser le gouverneur d'Iraq, alors que vraisemblablement plusieurs mois se seraient passés entre la mort de Sa'īd et celle d'al-Ḥaḡḡāḡ. C'est du moins ce que dit le récit d'al-Ṭabarī.

Pourquoi donc al-Ḥasan al-Baṣrī occupe-t-il une place aussi importante dans ce récit ? Deux réponses peuvent être suggérées à ce niveau : d'une part, littérairement, les tourments d'al-Ḥaḡḡāḡ avaient besoin d'un témoin de l'autre camp, celui de Sa'īd, pour les rapporter ; d'autre part, idéologiquement, sa présence semble répondre au débat sur le rôle que les savants doivent avoir face au le pouvoir, surtout s'il est considéré comme tyrannique.

Nous avons vu qu'al-Balāḍurī confère à al-Ḥasan al-Baṣrī une haute stature d'opposant tenace, courageux, qui contrairement à al-Ša'bī, ose s'élever face à al-Ḥaḡḡāḡ et lui dire ce qu'il pense sans détour. Une rivalité sourde se laissait entrevoir entre les deux hommes. Mais, étant donné la force dont disposait al-Ḥaḡḡāḡ, le savant fut obligé de se cacher pendant plusieurs années, pour éviter sa vengeance. Al-Tamīmī, lui aussi rapporte deux anecdotes allant dans ce sens.

Al-Ḥaḡḡāḡ finit il par reconnaître la primauté des amis de Dieu sur les hommes de pouvoir, alors qu'il avait détourné le visage, lorsqu'al-Mutalammis voulut lui raconter le miracle de Sa'īd ? S'agit-il d'un dernier espoir, aussi ténu soit-il pour que la présence du savant puisse alléger ses souffrances ? Il est étonnant, en effet, que nul membre de la famille d'al-Ḥaḡḡāḡ ne soit présent pour le soutenir dans ces moments difficiles et que ce soit un étranger, l'un de ses pires opposants, qui plus est, qui soit appelé à son chevet sur son ordre propre.

Al-Ḥasan remporte ici définitivement la victoire tant de fois frustrée des Iraquiens et, en particulier, de leurs savants sur al-Ḥaḡḡāḡ. Face au savant, le gouverneur a perdu toute sa superbe : il est implorant, *ḍa'ufa* « affaibli ». Il le prie d'intercéder auprès de Dieu, non plus pour alléger ses souffrances, mais pour le faire mourir au plus vite, tant ses tourments sont insupportables.

Lors de la seconde visite qu'il lui rend, al-Ḥasan nous confirme l'état de délabrement du gouverneur dans des termes plus forts que ceux donnés plus tôt par le narrateur. Le *zamharīr*, les frissons qui le terrassent nécessitent tant de feu que c'en est une image réduite de l'enfer qu'il subit ici-bas et annonce celui bien plus terrible de l'au-delà : ses vêtements sont brûlés, sa peau est fendillée, mais le froid ne le quitte pas, bien qu'il soit entouré de neuf braseros. Deux lignes plus haut, l'allusion coranique ne laisse aucun doute quant au châtement qui l'attend : Al-Ḥaḡḡāḡ « demeura dans les souffrances, ni mourant ni vivant, pendant quinze nuits ». L'allusion ici au verset coranique suivant est transparente :

وَيَتَجَبَّبُهَا الْأَشْفَى، الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى، ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى.¹²⁶⁴

¹²⁶⁴ Coran, MXXXVII, 11-13.

Tandis que le réprouvé s'en écartera [du Rappel]. Il tombera dans l'immense Feu, où , ensuite, il ne mourra pas et ne vivra pas.

En fait, toute cette séquence est structurée par la sourate MXXXVII. Al-Ḥasan al-Baṣrī y a ainsi pour fonction de rappeler à al-Ḥaḡḡāḡ qu'il n'a pas écouté le *Rappel*, qu'il a préféré la vie ici-bas, au détriment de l'au-delà, contrairement à celui qui redoute Dieu¹²⁶⁵, que, tels les gens vivant dans la Ḡāhiliyya, il a déifié les califes umayyades en lieu et place de Dieu¹²⁶⁶. D'où les tourments qu'il subissait, dont la durée est de quinze jours : exactement la durée qui sépare la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ de celle de son ultime victime Sa'īd b. Ḡubayr. C'est d'ailleurs ce que lui rappelle al-Ḥasan lors de la première visite qu'il lui rend. C'est parce qu'il s'en est pris à Sa'īd que Dieu l'a puni ici-bas. En outre, lorsqu'il apprend l'exécution de Sa'īd, al-Ḥasan maudit al-Ḥaḡḡāḡ :

فبلغ ذلك الحسن البصري، فقال: اللهم قاصم الجبابرة، اقصم الحجاج. فما بقي بعد ذلك أياما حتى وقع في جوفه الدود، وأصابه الكزاز¹²⁶⁷.

Lorsqu'il apprit [l'exécution de Sa'īd], al-Ḥasan al-Baṣrī dit : Seigneur, Toi qui brises les oppresseurs, brise al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci ne resta vivant que quelques jours avant que les vers n'envahissent ses entrailles et qu'il fût atteint de tremblements.

Face au gouverneur, al-Ḥasan est le maître de la situation : c'est lui qui ordonne et interdit. La pitié qu'il ressent pour lui est avant tout pitié sur lui-même. L'état de délabrement d'al-Ḥaḡḡāḡ le fait réfléchir sur ses propres fautes et sur les châtiments possibles qu'il recevra. Finalement, lors de la dernière scène, il semble pris de pitié pour al-Ḥaḡḡāḡ, après que celui-ci évoque la miséricorde infinie de Dieu.

Implicitement, ici, al-Ḥaḡḡāḡ reconnaît ses péchés, c'est pourquoi, lorsqu'il demande à al-Ḥasan d'intercéder auprès de Dieu pour accélérer son terme, ce dernier pleure amèrement et a honte de demander à Dieu d'exaucer la prière d'al-Ḥaḡḡāḡ. Notons ici le passage subtil du « je » d'al-Ḥasan au « il » du narrateur omniscient. En contrepartie, al-Ḥasan a-t-il intercédé auprès de Dieu, bien qu'il ait eu honte de le faire ? C'est ce que laisse penser la phrase suivante : « Dieu ordonna alors que son âme fut prise, et il décéda. »

Peut-on alors accuser al-Ḥasan al-Baṣrī de complaisance envers al-Ḥaḡḡāḡ, puisqu'il l'a assisté jusqu'à son dernier souffle et a été le seul savant d'Iraq à marcher dans ses funérailles, puis prié sur son âme et attendu jusqu'à ce qu'on l'ait mis en terre ? La question mérite d'être posée, et elle l'a été par les autres ascètes qui ont vu dans l'attitude d'al-Ḥasan plus qu'une complaisance, une trahison à la mémoire d'autres savants prestigieux comme Ibn al-Zubayr, Ibn 'Umar et, bien

¹²⁶⁵ Coran, MXXXVII, 10.

¹²⁶⁶ Al-Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*, édition Turkī, vol. 24, pp. 309-311.

¹²⁶⁷ *Kitāb al-miḥan*, p. 191.

entendu, Sa‘īd b. Ğubayr, le « seigneur des ascètes ». Son geste n’autoriserait-il pas d’autres tyrans à s’en prendre aux savants.

En fait, al-Ḥasan al-Baṣrī, comme nous l’avons vu auparavant chez al-Balāḍurī, ne souffrait aucune ambiguïté. Son attitude rejoint celle d’Ibn ‘Umar qui, lui aussi priait derrière al-Ḥağğāğ, bien qu’il n’ait partagé aucune de ses opinions et qu’il ait subi de nombreuses vexation de sa part. Ici al-Ḥasan reste fidèle à sa position de quiétude, à son qadarisme. Si Dieu envoie des tyrans contre les hommes, c’est que ces derniers ont fauté. Mais son quiétisme ne l’a jamais empêché, du moins c’est ce que dit al-Balāḍurī et d’autres, de critiquer al-Ḥağğāğ et de lui opposer des opinions tranchantes sur plusieurs sujets.

Pour en revenir au travail littéraire à l’œuvre dans la notice de Sa‘īd b. Ğubayr, nous avons relevé qu’al-Tamīmī y dévie sensiblement de l’objectif qu’il s’était fixé pour son livre. En effet, la notice ne se consacre pas uniquement à décrire les épreuves de Sa‘īd : une bonne partie, comme nous venons de le voir, traite des tourments d’al-Ḥağğāğ, après qu’il eut exécuté le savant iraqien. Son châtement ne se fait pas attendre et il est à la mesure de la stature de la personne exécutée. Le luxe de détails sur les souffrances d’al-Ḥağğāğ apparaît également comme une vengeance des savants, de l’écrivain contre l’homme de pouvoir tyrannique et impie. C’est là justement qu’intervient la deuxième nouveauté dans la notice. L’auteur introduit trois anecdotes qui n’ont rien à voir avec Sa‘īd b. Ğubayr, pour confirmer justement l’impiété enracinée d’al-Ḥağğāğ : les deux premières rapportent son propos sur la supériorité du calife par rapport au Prophète, la troisième regroupe deux commentaires, l’un attribué à al-Ša‘bī, selon lequel al-Ḥağğāğ croyait au *Tāğūt* et reniait le Miséricordieux ; le second de Muğāhid, qui y traite al-Ḥağğāğ de « *šayh* mécréant ».

Al-Ḥağğāğ a donc été châtié pour sa tyrannie, son impiété et son mépris pour la personne du Prophète. En dérogeant à la règle qu’il s’était imposée pour son livre, al-Tamīmī, tout en donnant de Sa‘īd b. Ğubayr un portrait mythique, déploie une satire des plus terribles contre le personnage d’al-Ḥağğāğ.

Conclusions générales

Nous avons entamé cette recherche avec l'intention de cerner autant que possible le personnage d'al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Ṭaqafī dans un certain nombre de sources médiévales. Les pièges du récit, pour reprendre le célèbre titre de Louis Marin¹²⁶⁸, nous ont en parfois éloigné, pour tenter de comprendre l'écriture des historiens qui ont traité de la période mouvementée où notre personnage a vécu. Nous pensons toutefois que cette aventure nous a été très enrichissante, en confirmant certaines de nos prémisses et en nous amenant à remettre en question certains de nos présupposés sur l'historiographie médiévale arabe.

Le travail de l'historien – même s'il se base quasi exclusivement sur des transmetteurs, comme c'est souvent le cas de l'historien musulman – apparaît plus ou moins clairement dans sa manière de sélectionner les *ahbār*, de les agencer selon une chronologie qui lui paraît la plus pertinente, afin dans un premier temps de décrire les phénomènes historiques qu'il est en train d'étudier, puis de les expliquer, bref, d'en rendre plus intelligibles les causes et les motivations qui leur ont donné naissance, en partant de ses propres présupposés épistémologiques. Malheureusement, concernant l'histoire arabe médiévale, nous ne disposons pas, à proprement parler, d'une théorie historiographique claire et argumentée. Nos seules ressources demeurent les maigres préfaces aux œuvres historiques, qui sont moins des réflexions théoriques sur le travail de l'historien, que des justifications empiriques de celui-ci.

Al-Ṭabarī met en valeur certains faits, passe d'autres sous silence, ou les mentionne très brièvement, en organise d'autres encore en complexes composites, pour reprendre la typologie de Stefan Leder. Pour la période à laquelle nous nous sommes intéressé, nous avons vu qu'il recourt à une technique narrative qui lui est propre : celle de la focalisation multiple, même si parfois, comme nous l'avons montré, il peut y avoir confusion des instances narratives. Mais, en général, lors de moments conflictuels, son lecteur dispose, pour juger, des arguments des belligérants en présence. Avec ses multiples tentatives de contextualisations, cette technique revêt, selon nous, de nombreux traits d'une mise en intrigue dialectique.

¹²⁶⁸ Louis Marin, *Le récit est un piège*, éditions de Minuit, Paris, 1978.

La révolte d'Ibn al-Zubayr semble constituer l'exception par rapport aux différents récits proposés par l'auteur. Ici nous avons une narration dramatique, qui impute la cause de la défaite du cousin du Prophète à la trahison de ses hommes et mêmes de ses propres fils. Le récit rappelle dans une certaine mesure celui de la mise à mort d'al-Ḥusayn b. 'Alī, lui aussi trahi par ses partisans. En choisissant de rapporter la majorité des incidents du point de vue d'Ibn al-Zubayr, en dehors du bombardement de la Mekke – et pour cause ! –, al-Ṭabarī prend fait et cause pour lui : il escamote ses erreurs, passe sous silence ses ambitions toutes mondaines, et ne met en avant que sa solitude extrême et son courage ultime, peut-être en raison de sa parenté avec le Prophète.

Si nous isolons la période dominée par la figure d'al-Ḥaḡḡāḡ (73-85 de l'hégire), nous nous retrouvons face à deux genres de révoltes : celles qui existaient avant sa nomination et auxquelles il a dû faire face tout au long de ses premières années de gouvernement : c'est-à-dire, la révolte d'Ibn al-Zubayr, puis les deux révoltes des Kharijites (Azraqites et Ṣufriyya) ; ensuite les révoltes qu'il semble avoir induites : celles d'Ibn al-Ġarud, de Muṭarrif b. al-Muḡīra b. Ṣu'ba et enfin celle d'Ibn al-Aš'aṭ.

En recourant continuellement au changement de la focalisation, en offrant un véritable récit dialogique, dans la narration du combat d'al-Ḥaḡḡāḡ contre les Ṣufriyya, puis contre Ibn al-Aš'aṭ, cette écriture dialectique apparaît d'autant plus nette. En offrant des récits contradictoires (voir la mort de 'Abd al-Raḥmān b. Miḥnaf ou encore des récits différents pour la mise à mort d'al-Burḡumī), al-Ṭabarī semble dans un premier temps hésiter quant au sens à donner à son histoire. Mais il devient clair qu'aucun des protagonistes des différentes révoltes, aucun des commandants en présence n'apparaît combattre pour un idéal religieux ou politique, y compris les Kharijites qui se sont rebellés au nom d'un islam idéal mais qui, au contact de la réalité, apparaissent si peu différents de leurs adversaires. Ainsi en est-il de l'attitude de Qaṭarī et de Ṣabīb. Chacun de ces différents protagonistes vise le pouvoir. A chaque fois on a l'impression qu'al-Ṭabarī rajoute un élément ironique au portrait de son personnage pour lui ôter toute dimension idéalisée. Nous avons vu les différentes factions en présence utiliser à chaque fois le même discours religieux, pour justifier les visées réelles de leurs combats. En ce sens, le récit de la révolte des Iraquiens sous l'autorité d'Ibn al-Aš'aṭ est peut-être le plus expressif : al-Ṭabarī nous y met en présence de deux armées qui se renvoient le même discours : « Nous sommes les vrais musulmans ; vous êtes les *ṭuḡāt* ».

Nous avons vu également comment al-Ṭabarī propose dans un premier temps de lire cet événement comme un conflit de personnes qui se vouent une haine terrible, avant de le lire comme un événement inédit : celui d'une véritable révolte populaire. De la même façon, il rejette l'explication selon laquelle nous serions en présence d'un conflit interethnique entre tribus du Nord

et tribus du Sud. Ainsi, dans la description des duels, où la dimension ironique est toujours présente, nous retrouvons face-à-face les membres d'une même tribu, des amis.

De quelle côté se trouve donc la légitimité ?, semble se demander al-Ṭabarī. Si al-Muḥṭār al-Ṭaqafī se met au service des Zubayrides pour se tourner contre eux ; si al-Muhallab b. Abī Ṣufra, lui aussi se met au service des Zubayrides, pour ensuite travailler en toute loyauté pour les Umayyades ? La longue collection d'*ahbār* sur la révolte d'Ibn al-Aš'aṭ nous offrira peut-être un début de réponse. Ibn al-Aš'aṭ lui-même était-il la personne adéquate pour diriger la révolte iraquienne contre les Umayyades, alors qu'il n'avait aucunement l'intention de les trahir, ni de se rebeller contre al-Ḥaġġāġ ? N'a-t-il pas accepté la négociation avec des princes qui lui octroyaient une province à diriger ? N'a-t-il pas fui, après la défaite, et trouvé refuge chez l'ennemi ?

Etant donné l'importante masse de récits sur al-Ḥaġġāġ contenue dans l'*Histoire* d'al-Ṭabarī, nous nous proposons d'y relever les éléments nécessaires à l'élaboration du portrait du gouverneur d'Iraq. Nous nous sommes rendu compte, en cours de route, que l'auteur s'intéressait presque exclusivement aux événements ayant marqué cette période ; nous y avons trouvé peu d'anecdotes à caractère psychologique. Cependant, il s'est avéré, pour nous, qu'il était moins préoccupé par le personnage d'al-Ḥaġġāġ ou par le problème de la légitimité du gouvernement des Umayyades, que par une question plus grave, pour ne pas dire « dangereuse » : le devenir de la communauté musulmane dans son ensemble. Aucun discours religieux ne lui semble légitime, puisque les mêmes arguments, les mêmes expressions sont utilisés aussi bien par les uns que par les autres.

La seule légitimité qui vaille est celle de la force. Et pour le moment, la force est du côté des Umayyades – qu'il s'agisse d'une force matérielle – armée, argent, etc. – ou d'une force surnaturelle. *Mā kunnā atqiyā' wa-lā fuġġār*, « Nous n'étions ni des fidèles sincères, ni des impies forcenés » : la phrase revient comme une litanie dans la bouche des vaincus de la rébellion tout au long du jugement réel et symbolique qu'ils subissent de la part d'al-Ḥaġġāġ. Ou encore : « Nous ne nous sommes préoccupés ni d'ici-bas, ni de l'au-delà », scandent aussi bien les poèmes d'A'sā Hamdān et d'Abū Ġilda al-Yaškūrī que les nombreux *ahbār* qui parsèment le texte de la défaite.

Son écriture semble donc dominée par une vision anarchiste de l'histoire, où se mêlent scepticisme et ironie : toutes les formes de révoltes – religieuses militaires, à caractère populaire (où se mêlent aussi bien les dimensions, politique, militaire, religieuse) – ont été tentées, mais aucune d'elles ne fut d'une quelconque utilité. Le gouverneur d'Iraq parvient dans toutes les situations à infliger des défaites cuisantes à ses opposants et à sauvegarder le califat Umayyade.

C'est comme si l'histoire semblait ici manquer d'une téléologie que lui donneraient les forces qui la guident, qu'elles soient humaines ou surnaturelles et qui nous permettrait de la lire de la manière la plus intelligible possible. Cette remarque vient à l'encontre de notre propre point de vue qui voyait dans l'œuvre de Tabari la recherche d'une signification théologique qui présiderait à

l'écriture de l'histoire et qui conforterait la vision d'un *mufassir* de la stature d'un Ṭabarī. Mais la lecture attentive des textes nous a confronté à une ambiguïté qu'il a sciemment entretenue, nous semble-t-il, pour exprimer ses propres doutes.

Peut-on se risquer à parler d'absurdité de l'histoire ? Car : ou bien l'histoire est gouvernée par Dieu, et les tyrans doivent être châtiés ici-bas avant l'au-delà, à moins que leurs opposants subissent leur tyrannie, comme une sorte de mise à l'épreuve, parce qu'ils n'ont pas été des croyants sincères. Ou bien l'histoire est ce qu'en font les hommes qui la vivent et, en ce cas, l'invincibilité du gouverneur d'Iraq semble encore plus inexplicable. C'est peut-être en ce sens que nous pouvons caractériser cette succession d'événements par leur absurdité. Quelle autre issue reste-t-il devant l'auteur – qu'il soit historien ou auteur de fiction – que la satire pour se venger de cette iniquité de l'histoire, de son non-sens ? C'est ainsi que nous pouvons lire l'épilogue qui clôt le règne d'al-Ḥaḡḡāḡ, centré sur la torture, puis la mise à mort violente de Sa'īd b. Ḡubayr.

Quant au personnage d'al-Ḥaḡḡāḡ, nous ne pouvons dire que chez al-Ṭabarī les traits qui le caractérisent permettent de le convertir véritablement en paradigme. Etant donné la question centrale aux différents récits de l'auteur, c'est moins le personnage psychologique que l'homme d'action qui est convié. Tout comme il a éclipsé le calife 'Abd al-Malik dès sa prise du pouvoir, à partir de la deuxième partie de son long gouvernement en Iraq, il est lui aussi éclipsé par le commandant en charge des conquêtes à l'Est de l'empire, Qutayba b. Muslim.

Que pouvons-nous donc déduire des actions du célèbre gouverneur Umayyade qui a régné deux décennies en Iraq ? Nous avons relevé que même sa naissance n'est signalée par al-Ṭabarī qu'en une phrase dans la liste d'événements qui clôt l'année 40 de l'hégire. Rien n'est dit de sa généalogie, ni de sa naissance étrange, comme nous le verrons chez des historiens un peu plus tardifs. Al-Ṭabarī, n'était intéressé dans son *Histoire* – du moins celle qui nous a occupé jusque-là – que par les événements majeurs qui ont secoué l'empire musulman naissant. C'est qu'al-Ḥaḡḡāḡ ne constituait pour lui qu'un élément pour échafauder sa réflexion sur le mouvement « absurde » de l'histoire.

Toutefois, quelques traits d'un portrait psychologique ont au moins pu émerger, ne serait-ce qu'à l'état d'ébauche. Ainsi en est-il de l'impiété qui se révèle lors du bombardement de la Mekke ou lors des humiliations que le gouverneur fait subir aux compagnons du Prophète, une fois nommé à la direction du Ḥiḡāz.

La violence est mise en évidence avec clarté à la fin de la dernière révolte iraquienne, où l'auteur consacre de nombreuses anecdotes à rapporter les séances de jugements des vaincus et leurs exécutions. De même la suspicion et le mépris avec lesquels il traitait les commandants de son armée qui ont sans doute été un facteur important dans le déclenchement de certaines des révoltes que nous avons analysées.

Bref, même si al-Ṭabarī ne semble pas mettre la psychologie d'al-Ḥağğāğ au centre de son récit, nous avons pu y relever quelques éléments : dont l'intransigeance, la méfiance ou la violence, mais aussi l'éloquence et le sens critique. Mais plutôt que d'une figure aux traits bien définis, nous préférons pour le moment parler d'une ébauche, d'un noyau, qui se cristallisera par la suite.

L'œuvre d'al-Balāḍurī a été pour nous, non pas la plus déroutante, mais la plus étonnante, et peut-être la plus séduisante. Bien que dans la partie chronologique de son livre il rejoigne al-Ṭabarī, en particulier dans la révolte d'Ibn al-Aš'at, à laquelle il donne lui aussi une grande importance, l'auteur des *Ansāb al-ašraf*, sans doute en raison de la nature de son œuvre, place al-Ḥağğāğ au centre de tous les événements qu'il rapporte. Son agencement satirique n'épargne personne, aussi bien al-Ḥağğāğ que ses adversaires. Tout au long de ses récits chronologiques à l'ordonnement moins rigoureux que celui d'al-Ṭabarī, il insert des anecdotes plus littéraires et psychologiques qu'historiques, parfois à caractère plus ou moins franchement sexuel, de même qu'une grande quantité de pièces poétiques, le plus souvent satiriques. Ce qui nous a amené à lire son histoire comme une comédie humaine, où les différents personnages sont mus par la volonté de *se dominer* les uns les autres.

De tous les conflits dont al-Balāḍurī a fait le récit, celui qui opposa al-Ḥağğāğ à 'Abdullāh b. al-Zubayr est sans aucun doute le plus évocateur en ce sens. Souvent présenté comme un homme pieux, décidé à défendre les Lieux sacrés contre les « impies » Umayyades, ce dernier est dépeint comme un homme d'une dévotion douteuse et d'une avarice excessive. Ses pétitions de foi apparaissent dès lors comme de simples prétextes pour couvrir une nature qui n'a rien à envier à celle de ses adversaires.

En contrepartie, et grâce en particulier aux nombreuses anecdotes à caractère plus littéraire et psychologique qu'historique, dès ce moment fondateur dans sa carrière, al-Ḥağğāğ apparaît comme un personnage dénué lui aussi de tout respect pour l'islam, méprisant les symboles religieux, en particulier la tombe du Prophète. Sa violence et son arbitraire se déploieront tout au long des récits des différents conflits. Plus qu'al-Ṭabarī, al-Balāḍurī se servira d'autres personnages dans ses récits, pour mettre à nu la lâcheté d'al-Ḥağğāğ. C'est le rôle que joueront al-Muhallab, Šabīb et Qutayba b. Muslim. Ces traits négatifs seront accentués dans la notice qu'il lui consacre par ailleurs dans le dernier tome de son ouvrage.

Sur la question de l'agencement des récits, nous avons pu mettre en évidence la différence notable du traitement de la mise à mort du savant Sa'īd b. Ğubayr. Là où al-Ṭabarī semble plus enclin à excuser le comportement extrême d'al-Ḥağğāğ et à imputer la responsabilité au moins partiellement à Sa'īd, al-Balāḍurī multiplie les anecdotes, laissant entendre que la mort d'al-Ḥağğāğ a été une punition divine pour le crime qu'il a commis en tuant le savant.

Un autre point d'importance est la forte présence de la poésie dans les récits d'al-Balāḍurī. Et comme nous l'avons vu, elle est le plus souvent satirique contre Ibn al-Zubayr ou Ibn al-Aš'at, mais surtout pour ce qui nous intéresse le plus, contre al-Ḥaġġāġ. Ainsi, dans la poésie des Ṣufriyya, nous avons vu comment leurs poètes insistent sur la lâcheté d'al-Ḥaġġāġ, où il est dépeint tantôt en animal craintif, tantôt « rabaissé » au statut d'une femme. Lors de notre étude de la pièce satirique de 'Imrān b. Ḥiṭṭān, nous avons montré comment les différentes recensions en présentaient des versions de plus en plus avilissantes pour al-Ḥaġġāġ.

Pour sa part, al-Mas'ūdī approfondit les traits déjà mis en évidence par al-Balāḍurī, quant à l'impiété et à la tyrannie d'al-Ḥaġġāġ. Il y ajoute deux récits très importants, celui de sa naissance mythique qui l'inscrit dans le sillage de Satan ; et celui de sa rencontre avec Umm al-Banīn, l'épouse du calife al-Walīd, qui dépeint le gouverneur d'Iraq en pleutre. Le rôle des femmes dans ce récit est des plus emblématiques ; il sera repris dans maintes notices biographiques d'al-Ḥaġġāġ.

Mais l'élément le plus important à notre sens est qu'al-Mas'ūdī, porté par son apologie 'alide de l'histoire, se sert du personnage d'al-Ḥaġġāġ dans son combat contre les Umayyades. D'où ses commentaires directs sur ce dernier, qui tranchent avec la neutralité apparente de ses prédécesseurs.

Dans le domaine de l'*adab*, l'étude d'Ibn 'Abd Rabbih, d'al-Ġāḥiẓ et d'Abū al-'Arab al-Tamīmī a été également éclairante pour nous. Bien que vivant dans la cour umayyade d'al-Andalus, le premier de ces trois auteurs donne d'al-Ḥaġġāġ un portrait très noir, proche de celui d'al-Mas'ūdī. Al-Ġāḥiẓ, quant à lui, nous offre un portrait plutôt mesuré où le gouverneur d'Iraq apparaît comme un grand homme de lettres, non dénué d'autres qualités. Avec al-Tamīmī, nous nous retrouvons face à une écriture mythique. Al-Ḥaġġāġ qui occupe une place très importante dans son ouvrage apparaît comme le mal absolu, un être maléfique envoyé par Dieu pour mettre à l'épreuve la sincérité des croyants.

En fin, à considérer les différents thèmes traités dans la notice d'al-Ḥaġġāġ, et à la seule exception de son art oratoire, nous pourrions dire qu'avec al-Balāḍurī et al-Mas'ūdī nous disposons d'une véritable contre-hagiographie du gouverneur d'Iraq, dont la thématique sera fixée une fois pour toutes dans l'ensemble des notices qui traiteront de lui par la suite¹²⁶⁹.

En effet, à l'exception d'al-Ṭabarī et d'al-Ġāḥiẓ, nous pourrions parler de certaines dominantes dans les textes médiévaux, aussi bien historiques que littéraires. Le mépris affiché par la majorité des auteurs étudiés pour al-Ḥaġġāġ les amène à privilégier une mise en intrigue satirique. Les traits qu'ils mettent en avant peuvent se ranger dans plusieurs thématiques, parmi lesquelles on rappellera : sa naissance mythique à l'origine de sa soif inextinguible pour le sang ; sa tyrannie et sa

¹²⁶⁹ Sur les caractéristiques de l'hagiographie, voir l'article de Régis Boyer, "An attempt to define the typology of medieval hagiography", in *Hagiography and medieval literature: a symposium*, ed. Hans Bekker-Nielsen et al., Odense: Odense University Press, 1981, pp. 27-35.

jouissance devant le spectacle de la torture ; sa loyauté indéfectible envers les califes Umayyades présentée négativement comme de la servilité ; ses relations problématiques avec les femmes, à commencer par sa mère, ainsi que Ġazāla la femme de Šabīb et la femme du calife ‘Abd al Malik.

Les différents traits de la personnalité d’al-Ḥaġġāġ, tels qu’ils sont mis en avant par les historiens et les auteurs d’*adab* leur permettent de dresser le portrait de l’homme d’Etat néfaste pour la communauté musulmane et donc, par contraste, le portrait de l’homme d’Etat idéal. En outre, il s’inscrit dans une mise en intrigue satirique qui tend à voir en lui une épreuve que doit affronter le vrai croyant. Et une manière pour l’historien de venger les milliers de morts. C’est là qu’interviendra l’imagination créatrice de l’historien.

A la suite de notre lecture des différents auteurs, nous pensons avoir pu mettre en évidence quelques éléments qui remettent en question la thèse selon laquelle les ‘Abbasides ont imposé une vision historique monolithique de l’histoire de leurs prédécesseurs. Ainsi, avons-nous vu al-Mas‘ūdī déployer son apologie ‘alide et ses attaques contre al-Manšūr, figure fondatrice du califat ‘abbaside. De même, al-Ṭabarī et al-Balāḍurī nous donnent à lire très largement le point de vue kharijite tout au long de la période que nous avons étudiée. Le dernier ne manque pas d’attaquer à son tour al-Manšūr, le mettant sur le même plan que les califes umayyades. Al-Ṭabarī, pour sa part, s’il s’en prend à al-Ḥaġġāġ, représentant de la dynastie « honnie », n’épargne aucunement ses opposants. On peut se demander alors quel « filtre » ont utilisé les califes ‘abbasides pour imposer leur « canon » ou leur « vulgate » historique ? L’anthologie d’Ibn ‘Abd Rabbih apparaît elle aussi infirmer cette thèse. Client et secrétaire des Umayyades d’al-Andalus, sa proximité avec l’œuvre d’al-Mas‘ūdī quant aux attaques des califes umayyades d’Orient et d’al-Ḥaġġāġ ne laisse en effet d’étonner.

Notre lecture des poèmes liés d’une manière ou d’une autre au conflit qui opposa les armées d’al-Ḥaġġāġ à ses opposants aussi bien kharijites qu’iraquiens, nous donne également des informations fort utiles. Ce sont en effet les voix des opposants à al-Ḥaġġāġ qui sont le plus mis en avant. Si l’on peut supposer, qu’une partie de la poésie kharijite en particulier a été perdue, c’est sans doute en raison de l’état de guérilla permanente où ils se trouvaient, non propice à la conservation de leurs œuvres. Il est possible que leurs ennemis soient intervenus pour la passer sous silence, mais comment expliquer qu’al-Balāḍurī cite non seulement cette poésie, mais aussi des récits de savants considérés comme des défenseurs de la cause kharijite, tels al-Hayṭam b. ‘Adī ou Abū ‘Ubayda ? Quel pouvoir avaient donc les kharijites au deuxième et au troisième siècles de l’hégire, pour que leur vision de l’histoire soit encore aussi vivace ?

Comme nous le disions dans le premier chapitre de ce travail, la thèse d’une vulgate historique sponsorisée par le calife nous semble anachronique, dans la mesure où elle plaque sur les premiers siècles de l’islam une conception de l’Etat née avec les Temps modernes et qui s’est illustrée au niveau de l’écriture historique avec la naissance des histoires nationales, en particulier

européennes. Le pouvoir central de l'Etat-nation à la structure verticale qui contrôle tout et qui a droit de regard sur tout a pu alors imposer sa vision historique unilatérale. De même en est-il pour les Etats arabes modernes, en particulier après les indépendances, où le nationalisme exacerbé par les gouvernants en place, et la recherche d'une histoire officielle ont été les grands inspirateurs de l'histoire aussi bien contemporaine qu'ancienne.

Nous insistions au début de notre travail sur l'aspect séduisant de la théorie de Hayden White. Ce n'est pas seulement son approche littéraire qui nous a convaincu, mais l'élan libérateur qu'elle propose en redonnant au langage sa primauté, en reconnaissant le pouvoir du discours et en permettant un décloisonnement de l'histoire et son dialogue fertile avec la littérature.

C'est en même temps la prise en compte de la multiplicité des interprétations, qui serait d'une certaine manière prise en compte d'un lecteur adulte, capable d'entrer en dialogue avec le texte qui lui est proposé. « Je ne nie pas, dit Hayden White, que le Formalisme de mon approche de l'histoire de la pensée historique elle-même reflète la condition ironique au sein de laquelle s'engendre la plupart de l'historiographie universitaire moderne. Mais je maintiens que la reconnaissance de cette perspective ironique jette les bases de son propre dépassement. »¹²⁷⁰

Ce sont là donc les éléments qui nous ont amené à avancer sur cette voix dans l'élaboration du portrait de notre « personnage ».

¹²⁷⁰ Hayden White, *Metahistory*, p. 434.

“I do not deny that the Formalism of my approach to the history of historical thought itself reflects the Ironic condition from within which most of modern academic historiography is generated. But I maintain that the recognition of this Ironic perspective provides the grounds for a transcendence of it.”

Annexe : chronologie des événements

Date de l'hégire	Événement
• Rağab 65	Al-Ḥağğāğ et son père Yūsuf accompagnent Marwān b. al-Ḥakam en Egypte.
• Ša'bān 65	Participation d'al-Ḥağğāğ et de son père avec l'armée d'Ibn Duġa al-Qaynī à la bataille d'al-Rabḍa près de Médine ; leur fuite après la défaite.
• 14 Ramaḍān 67	Assassinat d'al-Muḥtār al-Ṭaqafī.
• 13 Ğumādā II 72	Assassinat de Muṣ'ab b. al-Zubayr à Maskin.
• 1^{er} Dū al-Qa'da 72	Al-Ḥağğāğ quitte al-Ṭā'if vers la Mekke pour le siège de 'Abdullāh b. al-Zubayr.
• 17 Ğumādā I 73	Assassinat de 'Abdullāh b. al-Zubayr.
• Šafar 74	Al-Ḥağğāğ part à Médine. Il est le gouverneur du Ḥiğāz.
• Rağab 74	Mort de Bišr b. Marwān, le gouverneur d'Iraq.
• Rağab 75	Entrée d'al-Ḥağğāğ à al-Kūfa.
• 1^{er} Ša'bān 75	Al-Ḥağğāğ s'installe à Rustuqābād.
• 20 Ša'bān 75	Al-Ḥağğāğ donne l'ordre à al-Muhallab d'attaquer les Azraqites.
• 20 Ramaḍān 75	Al-Muhallab chasse les Azraqites de Rāmahurmuz.
• Rabī' II 76	Révolte de 'Abdullah b. al-Ġārūd.
• 1^{er} Šafar 76	Début du mouvement kharijite des Šufriyya sous le commandement de Sālih b. Musarriḥ.
• 17 Ğumādā I 76	Mort de Sālih b. Musarriḥ.
• Anné 77	Guerre contre les Azraqites d'un côté (sous le commandement d'al-Muhallab) et contre les Šufriyya (dirigés par Šabīb b. Yazīd al-Šaybānī). Mort de Šabīb.
• Année 78	Al-Ḥağğāğ est nommé gouverneur de toute la partie orientale du califat. Il nomme à son tour al-Muhallab gouverneur du Ḥurāsān

<ul style="list-style-type: none"> • Année 79 • Année 80 • Année 81 • 10 Dū al-Ḥiğġa 81 • Fin Muḥarram 82 • 3 Rabī' I 83 • 14 Ğumādā II 83 • Année 83 • Année 83 • Année 85 • Rabī' II 85 • Année 86 • 15 Šawwāl 86 • Année 87 • Année 89 • Année 94 • 25 Ramadān 95 • Année 96 	<p>et 'Ubaydullāh b. Abī Bakra gouverneur du Siġistān.</p> <p>Défaite d'Ibn Abī Bakra au Siġistān contre Rutbīl, le roi des Turc (Afghanistan actuel).</p> <p>'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṭ est envoyé à la tête de l'« armée des Paons » contre Rutbīl.</p> <p>Rébellion d'Ibn al-Aš'aṭ contre al-Ḥaġġāġ.</p> <p>Défaite d'al-Ḥaġġāġ à la bataille de Tustar.</p> <p>Victoire d'al-Ḥaġġāġ à la bataille d'al-Zāwiyya.</p> <p>Début de la bataille de Dayr al-Ğamāġim.</p> <p>Victoire d'al-Ḥaġġāġ à la bataille de Dayr al-Ğamāġim.</p> <p>Bataille de Maskin.</p> <p>Début de l'édification de la ville de Wāsīt.</p> <p>Mort d'Ibn al-Aš'aṭ.</p> <p>Yazīd b. al-Muhallab est démis de ses fonctions de gouverneur au Ḥurāsān et désignation de son frère al-Mufaḍḍal.</p> <p>Qutayba b. Muslim arrive au Ḥurāsān.</p> <p>Mort de 'Abd al-Malik b. Marwān.</p> <p>Conquêtes des terres de Mā-Warā' al-Nahr par Qutayba.</p> <p>Désignation de Muḥammad b. al-Qāsim al-Ṭaqafī à la tête de l'armée du Sind.</p> <p>Mise à mort de Sa'īd b. Ğubayr.</p> <p>Mort d'al-Ḥaġġāġ.</p> <p>Mort d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik, Révolte puis assassinat de Qutayba b. Muslim.</p>
---	--

Bibliographie

Sources

Al-Abšihī (Šihāb al-Dīn Muḥammad), *Al-Mustaṭraf fī kull fan mustazraf*, Manšūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1949.

Al-Anbārī, *Šarḥ al-qaṣā'id al-sab' al-tiwāl*, édition critique 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dar al Ma'ārif, Le Caire, s. d.

Anonyme, *Al asad wa-l-ġawwās : ḥikāya ramziyya min al-qarn al-ḥāmis al-ḥiġrī*, édition Radwān al-Sayyid, Dār al-Ṭalī'a, Beyrouth, 1992.

Al-A'sā (Maymun b. Qays), *Kitāb al-ṣubḥ al-munīr fī šī'r Abī Bašīr*, Maymun b. Qays b. Ğandā al-A'sā wa-l-a'sayayn al-āḥarayn, édition **Adolf Holzhausen**, 1927, réédition Dār Ibn Qutayba, Koweït, 1993.

Al-Aṣfahānī (Abū al-Faraġ), *Kitāb al-Aġāni*, édition Iḥsān 'Abbās, Dār Šādir, Beyrouth, 2008.

—, autre édition : édition de 'Alī al-Naġdī Nāšif, dir. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Al-hay'a al-miṣriyya li-l-kitāb, Le Caire, 1993.

—, *Maqātil al-Ṭalibiyyīn*, édition Aḥmad Ṣaqr, Manšūrāt al-Šarīf al-Raḍī, Qumm, 1401H.

Al-'Askarī (Abū Aḥmad), *Šarḥ mā yaqa' fih al-taṣḥīf wa-l-taḥrīf*, édition 'Abd al-'Azīz Aḥmad, Maktabat wa maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1963.

Al-'Askari (Abū Hilāl), *Ġamharat al-amṭāl*, édition Aḥmad 'Abd al-Salām, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1988.

Al-Aṣma'ī (Abū Sa'īd 'Abd al-Malik ibn Qurayb), *Al-aṣma' iyyāt*, édition Aḥmad Muḥammad Šākir et 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-ma'ārif, Le Caire, s. d.

Al-Azraqī (Abū al-Walīd Muḥammad), *Aḥbār Makka wa-mā ġā'a fihā min al-āṭār*, édition 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh b. Duhayš, s. l. 2003.

Al-Baġdādī ('Abd al-Qādir), *Ḥizānat al-adab*, édition Muḥammad 'Abd al-Salām Hārūn, Maktabat

al-Ḥānğī, Le Caire, 1997.

Al-Balāduṛī (Aḥmād b. Yaḥyā), *Kitāb ġumal min Ansāb al-aşrāf*, édition Suhayl Zakkār et Riyād Ziriklī, Dar al-fıkr, Beyrouth, 1996.

—, *Futūḥ al-buldān*, édition ‘Abdullāh Anīs al-Ṭabbā’, *Mu’assasat al-ma’ārif*, Beyrouth, 1987.

Al-Buḥārī (Muḥammad b. Ismā‘īl), *Al-Tārīḥ al-kabīr*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1986.

—, *Şaḥīḥ al-Buḥārī*, édition Mustafā Dīb al-Buğā Dār Ibn Kaṭīr, Damas-Beyrouth 2002.

Al-Damīrī (Muḥammad b. Ḥalaf), *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, édition Ibrāhīm Şāliḥ, Dār al-başā’ir, Damas, 2005.

Al-Ḍahabī (Şams al-Dīn), *Siyar a’lām al-nubalā’*, édition Şu‘ayb al-Arna’ūt, et Ma’mūn al-Şāğirğī, *Mu’assasat al-risāla*, Beyrouth, 2004.

Al-Dīnawarī (Abū Ḥanīfa), *Al-Aḥbār al-ṭiwāl*, édition ‘Işām Muḥammad al-Ḥāğ ‘Alī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2011.

Al-Ğāḥiz (‘Amr b. Baḥr), *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, édition ‘Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Ḥānğī, Le Caire, 1998.

—, *Kitāb al-ḥayawān*, édition ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, éditions Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 2^e éd., 1965.

Ğarīr (b. ‘Aṭiyya al-Kalbī), *Dīwān*, avec le commentaire de Muḥammad b. Ḥabīb, édition Nu‘mān Muḥammad Amīn Taha, Dār al-Ma’ārif, Le Caire, 1986.

Al-Ğawālīqī (Abū Mansūr Mawḥūb b. Aḥmad), *Şarḥ adab al-kātib*, édition Ṭıba Ḥamad Būdī, Maṭbū‘āt ġāmi‘at al-Kuwayt, Koweit City, 1995.

Al-Ğurğānī (‘Abdullāh b. ‘Adī), *Al-Kāmil fī du‘afā’ al-riğāl*, édition ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawğūd et ‘Alī Muḥammad ‘Awaḍ, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2010.

Ibn al-Abbār (Abū ‘Abdullāh Muḥammad), *I’tāb al-kuttāb*, édition Sāliḥ al-Aştar, Maṭbū‘āt Mağma‘ al-luğa al-‘arabiyya bi-Dimaşq, Damas, 1961, pp. 57-58.

Ibn ‘Abd Rabbih (Aḥmad b. Muḥammad), *Al-‘iqd al-farīd*, édition Muḥammad Mufīd Qumayḥa et al, Dār al-kutub al-‘ilmuyya, Beyrouth, 1983.

Ibn Abī al-Dunyā (‘Abdullāh b. Muḥammad), *Al-Işrāf fī manāzil al-aşrāf*, édition Nağm ‘Abd al-Raḥmān Ḥalaf, Maktabat al-ruşd, Riyadh, 1990.

- , *Al-ṣabr wa-l-ṭawāb ‘alayh*, édition Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1997.
- Ibn Abī ‘Awn (Ibrāhīm b. Muḥammad), *Al-Aḡwiba al-muskita*, édition May Aḥmad Yūsuf, Dār ‘Ayn li-l-dirāsāt wa-l-buḥūt al-insāniyya wa-l-iḡtimā‘iyya, Le Caire, 1996.
- Ibn Abī al-Ḥadīd (‘Izz al-Dīn b. Hibatullāh), *Šarḥ Nahḡ al-Balāḡa*, édition Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1996.
- Ibn Abī Uṣaybi‘a (Aḥmad b. Sadīd al-Dīn), *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, édition Nizār Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1965.
- Ibn ‘Asākir (Abū al-Qāsim ‘Alī), *Tārīḥ madīnat Dimasq*, édition ‘Umar al-‘Amrawī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1997.
- Ibn al-Aṭīr (‘Izz al-Dīn), *Al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, édition Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1987.
- Ibn al-Ġawzī (Abū al-Faraḡ), *Al-Muntaẓam fī Tārīḥ al-mulūk wa-l-umam*, édition Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā et Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1992.
- , *Aḥbār al-Ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*, édition ‘Abd al-Amīr Muhannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Beyrouth, 1990.
- , *Aḥbār al-nisā’*, édition Īhāb Karīm, Dār al-nadīm, Beyrouth, 1991.
- Ibn Ḥamdūn (-Muḥammad Abū al-Mā‘ālī), *Al-Taḍkira al-ḥamdūniyya*, édition Iḥsān ‘Abbās et Bakr ‘Abbās, Dār Šādir, Beyrouth, 1996.
- Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd), *Ġamharat ansāb al-‘arab*, édition ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-ma‘ārif, Le Caire, 1982.
- Ibn Kaṭīr (Abū al-Fidā’ ‘Imād al-Dīn), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, édition ‘Abdullāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Haḡar, le Caire.
- Ibn Māḡa (Abū ‘Abdullāh Muḥammad), *Sunan*, édition Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Ihya’ al-kutub al-‘arabiyya, Le Caire, s. d.
- Ibn Manzūr (Muḥammad b. Makram), *Lisān al-‘arab*, Dār al-ma‘ārif, Le Caire, s. d.
- , *Muḥtaṣar Tārīḥ Dimasq*, édition Sukayna al-Šihābī, Dār al-fikr, 1990.
- Ibn al-Muqaffa’ (‘Abdullāh), *Āṭār Ibn al-Muqaffa’*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1989.

Ibn Qutayba (‘Abdullāh b. Muslim), *Al-Ma‘ārif*, édition Ṭarwat ‘Ukāša, Dār Al-Ma‘ārif, Le Caire, 4^e éd., 1981.

—, *‘Uyūn al-ahbār*, édition Yūsuf al-Ṭawīl et Mufīd Qumayḥa, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2009.

—, Autre édition : Maṭba‘at Dār al-kutub al-misriyya, Le Caire, 1996, p. *lām*.

Ibn Sa‘d (Muḥammad), *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, édition ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Maktabat al-Khānḡī, Le Caire, 2001.

Ibn al-Šaḡarī (Hibatullāh b. ‘Alī), *Amāli Ibn al-Šaḡarī*, édition Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī, Maktabat al-Hānḡī, Le Caire, 1992.

Ibn Sīrīn (Abū Bakr Muḥammad), *Muntaḥab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām*, édition ‘Abd al-Amīr Muḥannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Beyrouth, 1990.

Ibn Ṭayfūr (Abū al-Faḍl Aḥmad), *Balāḡāt al-nisā’*, Maṭba‘at Wālidat ‘Abbās al-Awwal, Le Caire, 1908.

Ḥalīfa b. Ḥayyāt (Abū ‘Amr), *Tārīḥ Ḥalīfa b. Ḥayyāt*, édition Akram Ḍiyā’ al-‘Umarī, Dār Ṭība, Riyadh, 1985.

Al-Kindī (Ya‘qūb), *Apologie de la religion chrétienne*, fol. 171 v^o et 172 r^o, fonds syriaque der la Bibliothèque Nationale, n^o 204, cité par Jean Périer, in *Vie d’al-Ḥadjdjād ibn Yousof*, Paris, 1904.

Al-Mas‘ūdī (Abū al-Ḥasan ‘Alī), *Murūḡ al-ḍaḥab wa-ma‘ādin al-ḡawḥar*, « Les prairies d’or », trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courtelle, revue et corrigée par Charles Pellat, Société asiatique, Paris 1962.

—, *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, édition ‘Abdullāh Ismā‘īl al-Šawī, Dār al-Šawī Li-l-našr wa-l-ṭab‘ wa-l-ta’līf, Le Caire, 1938.

Al-Maydānī (Abū al-Faḍl Aḥmad), *Maḡma‘ al-amṭāl*, édition Abū al-Fadhil Ibrāhīm, al-Maktaba al-‘asriyya, Beyrouth, 2007.

Miskawayh (Aḥmad b. Ya‘qūb), *Taḡārib al-umam wa-ta‘āqub al-himam*, édition Sayyid Kusrawī Ḥasan, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2003.

al-Mizzī (Ġāmal al-Dīn), *Tahḍīb al-kamāl fī Asmā’ al-riḡāl*, édition Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, Mu’assasat al-risāla, Beyrouth, 1996.

Al-Mubarrad (Abu Al-‘Abbās Muḥammad b. Yazīd), *Al-Kāmil fī al-luḡa wa-l-adab*, édition Muḥammad Aḥmad al-Dāli, Mu’assasat al-risāla, Beyrouth, 1997.

Muslim (Abū al-Ḥasan al-Nīsābūrī), *Ṣaḥīḥ*, édition Abū Qutayba Naẓr Muḥammad al-Fāryābī, Dār Ṭība, Riyadh, 2006.

Al-Nuwayrī (Šihāb al-Dīn), *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, édition ‘Abd al-Mağīd Tarḥīnī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2004.

Al-Qurṭubī (Muḥammad b. Aḥmad), *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, édition ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Muassasat al-risāla, Beyrouth, 2006.

Al-Raḍī al-Šāgānī, (al-Ḥasan b. Muḥammad), *Al-‘Ubāb al-zāḥir wa-l-lubāb al-fāḥir*, édition Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Dār al-Rašīd li-l-našr, Bagdad, 1979.

Al-Rāğīb al-Asbahānī (Abū al-Qāsim al-Ḥusayn), *Muḥāḍarāt al-udabā’ wa-muḥāwarāt al-šu‘arā’ wa-l-bulağā’*, Manšūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Beyrouth, 1961.

Al-Siğistānī (Abū Bakr), *Kitāb al-Masāḥif*, édition Muḥibb al-Dīn ‘Abd al-Sabḥān Wā‘iz, Dār al-bāšā’ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1995.

Al-Ṭabarī (Muḥammad b. Ġarīr), *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, édition Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif, Le Caire, 4^e éd., s.d.

—, *Tafsīr al-Ṭabarī : Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āy al-qur‘ān*, édition Maḥmūd Muḥammad Šākir et Aḥmad Muḥammad Šākir, Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1971.

Autre édition : *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āy al-Qur‘ān*, édition ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hağar, Le Caire, 2001.

Al-Tamīmī (Abū al-‘Arab), *Kitāb al-miḥan*, édition Yaḥyā Wahīb al-Ġabbūrī, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth, 2006.

Al-Tirmidī (Muḥammad Abū ‘Īsā), *Al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ, wa-huwa Sunan al-Tirmidī*, édition Ibrāhīm ‘Aṭwa ‘Awaḍ, Maktabat wa maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1975. Ibn Māğa, *al-Sunan*, édition Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, Le Caire, s. d.

Al-Ya‘qūbī (Aḥmad b. Ishāq), *Muṣākalat al-nās li-zamānihim*, édition Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn, ‘Ālam al-kutub, Beyrouth, 1980.

Yāqūt al-Ḥamawī (Šihāb al-Dīn), *Mu‘ğam al-buldān*, Dār Šādir, Beyrouth, 1977.

—, *Mu‘ğam al-udabā’ : Irshād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, édition Iḥsān ‘Abbās Dār al-ğarb al-islāmī, Beyrouth, 1993.

Zakī Šafwat (Aḥmad) (éd.), *Ġamharat ḥuṭab al-‘Arab*, Šarikat maktabat wa-maṭba‘at Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, s. d.

Al-Zamaḥṣarī (Abū al-Qāsim), *Rabī‘ al-abrār wa nuṣūṣ al-aḥbār*, édition ‘Abd al-Amīr Muḥannā, Mu’assasat al-A‘lamī li-l-matbū‘at, Beyrouth, 1992.

Le Coran, traduction de Jacques Berque, Albin Michel, Paris, 1995.

—, traduction de Denise Masson, Gallimard, « Bibliothèque de la péliade », Paris, 1967.

Bibliographie secondaire

‘Abbās (Iḥsān), *Ši‘r al-Ḥawāriğ*, Dār al-ṭaqāfa, Beyrouth, 1974.

‘Abd al-Ḥakīm (Manṣūr), *Al-Ḥağğāğ : ṭāğīyyat Banī Umayya*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Le Caire-Damas, 1910.

Al-‘Amad (Iḥsān Ṣidqī), *Al-Ḥağğāğ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : ḥayātuh wa-ārā’uh al-siyāsiyya*, **Dār al-Ṭaqāfa, Beyrouth, 1973.**

Ali Mourad (Suleiman), *Early Islam Between Myth and History: al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leyde, Brill, 2006.

Aristote, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris Le livre de Poche, 1990.

Beaumont (Daniel), « Hard Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions », *Studia Islamica*, 83, 1996, pp. 5-31.

Becker (Carl Heinrich) - [F. Rosenthal], “Al-Balādhurī”, *EP*. 971b-972b.

Blachère (Régis), “Abū ‘Amr Zabbān b. al-‘Alā’”, *EP*, vol. 1, pp. 105a-106a.

Borges (Jorge Luis), *L’auteur et autres textes*, trad. Roger Caillois, Gallimard, Paris, 1982.

Borrut (Antoine), *Entre mémoire et pouvoir : l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, Brill, 2011.

—, **Borrut (Antoine)**, « Introduction : la fabrique de l’histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, juillet 2011, p. 17-30.

Bosworth (Charles E.), « *Naṣr b. Muzaḥim* », *E. I.*, nouvelle édition, 1993, 1069-b.

Bourdieu (Pierre), « L’illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, pp. 69-72.

- Boyer (Régis), “An attempt to define the typology of medieval hagiography”, in *Hagiography and medieval literature: a symposium*, ed. Hans Bekker-Nielsen et al., Odense: Odense University Press, 1981, pp. 27-35.
- Carr (David), *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1986.
- Carroll (Lewis), *Sylvie et Bruno*, trad. Fanny Deleuze, Seuil, Paris, 1972.
- Comerro (Viviane), « La figure historique d’Ibn ‘Abbās », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, juillet 2011, pp. 125-137.
- , « La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane. “Ḥasan al-Baṣrī” et ‘Umāra b. Wathīma al-Fārisī », *Revue de l’histoire des religions*, 1, 2013, pp. 37-66.
- Crone (Patricia), *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Danto (Arthur), *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Duby (Georges), *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Fayard, Paris, 1984.
- El-Hibri (Tayeb), *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the narrative of the ‘abbāsīd caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*, New York: Columbia, 2011.
- Ġamāl b. Muḥammad b. Maḥmūd (Abū ‘Abd al-Raḥmān), *Sīrat Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Taqaḥḥī : mā lah" wa-mā ‘alayh*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2004.
- Al-Ġīṭānī (Ġamāl), *Al-Zaynī Barakāt*, Maktabat Madbūlī, Le Caire, 1975. Traduction française de Jean-François Fourcade, éditions du Seuil, 1985.
- , *Waqāi‘ ḥārat al-Za‘farānī*, Maktabat Madbūlī, Le Caire, 1985. Traduction française de **Khaled Osman**, Editions Sindbad, Arles, 1997.
- al-Ġūmard (Maḥmūd), *Al-Ḥaġġāġ, raġul al-dawla al-muftarā ‘alayh*, Manšūrāt maṭba‘at al-adīb al-baġdādiyya, Bagdad, 1985.
- Ḥimmīš (Sālim), *Maġnūn al-ḥukm*, Riyāḍ al-Rayyis li-l-kutub wa-l-Našr, Londres, 1990. Traduction française de Mohamed Saad Eddine El Yamani, éditions du Serpent à plumes, Paris, 1999.
- Al-Karīṭī (Ḥākīm Ḥabīb), *Mu‘ġam al-šu‘arā’ al-ġāhiliyyīn wa-l-muḥāḍramīn*, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beyrouth, 2001.

- Kazimirski (Albert de Biberstein), *Dictionnaire Arabe-Français*, Librairie du Liban, Beyrouth, s. d.
- Kennedy (Philip F.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Harrassowitz, Wiesbaden 2005.
- Khalidi (Tarif), *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , *Islamic Historiography: The Histories of Mas‘ūdī*, State University of New York Press, Albany, 1975.
- Leder (Stefan), “The Use of Composite Form in the Making of Islamic Historical Tradition”. In: Philip F. Kennedy: *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 125-148.
- Le Goff (Jacques), *Saint Louis* [1996], Gallimard, Paris, **Folio histoire**, 2013.
- Lévi-Strauss (Claude), *La pensée sauvage*, Paris Plon, 1962.
- Manṣūr ‘Abd al-Ḥakīm, *Al-Ḥağğāğ : ṭāğīyyat Banī Umayya*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Le Caire-Damas, 1910.
- Marrou (Henri-Irénée), *De la connaissance historique*, Paris, édition du Seuil-Points, 1954.
- Marin (Louis), *Le récit est un piège*, éditions de Minuit, Paris, 1978.
- Martinez-Gros (Gabriel), *Identité andalouse*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1997.
- Mink (Louis O.), “History and Fiction as Modes of Comprehension”, *New Literary History*, Vol. 1, n°3, (Spring, 1970), pp. 541-558.
- Pellat (Charles), “Was Mas‘ūdī a Historian or an Adib?”, *Journal of Pakistan Historical Society*, 9, octobre, 1961.
- , “Al-Djāhiz”, *EF*², vol. II, pp. 385a-387b.
- , “Al-Mas‘ūdī”, *EF*², vol. VI, pp. 773b-778b.
- Périer (Jean), *Vie d’Al-Ḥadždjādj ibn Yousof : 41-95 de l’hégire, 661-714 de J.- C., d’après les sources arabes*, Librairie Emile Bouillon, Paris, 1904.
- Rancière (Jacques), « L’historien, la littérature et le genre biographique », in *Politique de la littérature*, éditions Galilée, Paris, 2007.
- Ricœur (Paul), *Temps et Récit*, [1983-1985], éditions du Seuil, collection Points, Paris, 1991, 3 volumes.

Robinson (Chase F.), “Neck-Sealing in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 48, n° 3 (2005), pp.401-441.

F. Rosenthal (Franz), “Al-Balādhurī”, *EF*. 971b-972b.

Šarāra (‘Abd al-Laṭīf), *Al-Ḥaġġāġ : tāġiyyat al-‘arab*, Dār al-Makšūf, Beyrouth, 1950.

Scott Meisami (Julie), “Mas‘ūdī on Love and the Fall of the Barmakids”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1989).

—, “History as Literature”, *Iranian Studies*, vol. 33, n° 1/2 (hiver - printemps, 2000), pp. 15-30.

Shoshan (Boaz), *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī’s History*, Brill, Leyde, 2004.

Sirinelli (Jean-François) (dir.), *Dictionnaire de la vie politique française au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1995.

Van Ess (Josef), *Kadariyya*, *EF*, Brill, Leyde, 1997, vol. IV, pp. 368a-372a.

Van Gelder (Geert Jan), *Beyond the line: classical arabic literary critics on the coherence and unity of the poem*, Brill, Leyde, 1982.

Veyne (Paul), *Comment on écrit l’histoire*, éditions du Seuil-Points, Paris, 2002.

White (Hayden), *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1973.

—, “The historical text as literary artifact”, in *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Johns Hopkins University Press, **Baltimore-Londres**, 1985.

Zaydān (Ġurġī), *Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, s. d.

Ziyāda (Maḥmūd), *Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf al-Taqafti raḥimahu al-Lāh, al-muftarā ‘alayh*, Dār al-salām, Le Caire, 1995.

The Encyclopaedia of Islam, Brill, Leyde, 1996, 2^e éd.

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	5
Première partie : Du dialogue entre histoire et littérature	10
1. La question de l'écriture de l'histoire à l'époque contemporaine	12
2. La biographie entre histoire et littérature	16
3. De la narrativité dans l'histoire et dans la littérature arabe médiévales	18
4. La narrativité dans la littérature arabe	24
Deuxième partie : Al-Ḥağğāğ dans l'œuvre d'al-Ṭabarī	29
Introduction	29
Chapitre 1 : La révolte de 'Abdullāh b. al-Zubayr	32
1. La mise en intrigue du récit	32
2. Al-Ḥağğāğ : un homme d'initiatives	33
3. Le bombardement de la Ka'ba	36
4. Dernière rencontre d'Ibn al-Zubayr avec sa mère	40
5. Retour sur la mise en intrigue : la question des trahisons	45
6. Epilogue	48
Chapitre 2 : Al-Ḥağğāğ, gouverneur d'Iraq	51
1. Discours d'al-Ḥağğāğ	52
2. Une mise en scène qui vise à subjuguier les Iraquiens	57
3. La mission d'al-Ḥağğāğ en Iraq	60
4. Quand la forme rejoint le fond	62
5. La mise à mort de 'Umayr b. Ḍābi' al-Burğumī	65
6. Départ pour al-Baṣra et première révolte contre al-Ḥağğāğ	72
Chapitre 3 : Le front Azraqite	74
1. Résumé des événements	74
2. Quelques remarques sur le récit d'al-Ṭabarī.	75
3. Mise en intrigue	77
4. La mort de 'Abd al-Rahmān b. Miḥnaf	77
5. Opposition entre al-Ḥağğāğ et al-Muhallab	79
6. La mort de Qaṭarī	88
7. Pour conclure	89

Chapitre 4 : La rébellion des Šufriyya	91
1. Résumé des événements	91
2. Organisation et mise en intrigue du récit d'al-Ṭabarī	93
3. L'épopée de Šabīb	101
a. Šabīb, « commandeur des croyants »	102
b. Šabīb l'intrépide	105
c. Défi à al-Ḥaġġāġ, l'entrée d'al-Kūfa	107
d. Šabīb : l'homme de feu	109
4. L'attitude d'al-Ḥaġġāġ pendant le conflit	114
5. Caractérisation politico-religieuse du conflit	125
a. Première entrée dans al-Kūfa : assassinats gratuits	127
b. Tribalisme des Šufriyya : le retour du refoulé	129
c. Proximité des deux discours religieux	132
6. Conclusion	137
Chapitre 5 : La révolte de Muṭarrif	139
1. Résumé de l'événement	139
2. Caractéristiques du récit d'al-Ṭabarī	140
3. Mise en intrigue du récit : Muṭarrif contre la tyrannie umayyade ou nouvel imposteur ?	141
Chapitre 6 : La révolte d'Ibn al-Aš'at	153
1. Résumé des événements	154
2. Lectures de l'événement par al-Ṭabarī	155
a. Importance de la bataille d'al- Ġamāġim	156
b. La révolte d'Ibn al-Aš'at comme conflit personnel	158
c. Révolte populaire	166
d. Conflit entre pro-'alides et Umayyades	173
e. Contre la lecture ethnique du conflit	176
3. L'échec d'une révolte populaire	184
4. Éléments pour un portrait d'al-Ḥaġġāġ	187
4.1- L'intransigeance d'al- Ḥaġġāġ	187
4.2- La violence d'al-Ḥaġġāġ et l'absurdité de son comportement	191
a. Al-Ša'bī	196
b. Sa'īd b. Ġubayr	200
c. Le cas d'A'sā Hamdān et le rôle de la poésie dans le récit d'al-Ṭabarī	208
<i>Le poète à la veille de la bataille</i>	208
<i>La mise à mort du poète</i>	212
5- Conclusion	220
Troisième partie : Al-Ḥaġġāġ dans l'œuvre d'al-Balāḍurī	222
Présentation d' <i>Ansāb al-ašrāf</i>	222

Chapitre 1 : L'opposition d'Ibn al-Zubayr	224
1- Mise en intrigue d'al-Balāḍurī	225
2- Le début de la campagne contre 'Abdullāh b. al-Zubayr	226
3- Portrait d'Ibn al-Zubayr	228
a- Mauvaise gestion des gouverneurs	228
b- La dévotion douteuse d'Ibn al-Zubayr	229
c- L'avarice d'Ibn al-Zubayr	233
4- Bombardement de la Mekke par al-Ḥaġġāġ	237
a- Comparaison du 2 ^e siège de la Mekke avec la bataille d'al-Ḥarra et le premier siège	237
b- Le second bombardement de la Mekke	239
5- La rencontre avec Asmā' bint Abū Bakr	242
6- La vindicte d'al-Ḥaġġāġ	246
a. Le cas de 'Abdullāh b. 'Umar	247
b. Le cas de 'Urwa b. al-Zubayr	248
7. Attaque de la personne du Prophète	251
8. Conclusion	253
Chapitre 2 : L'entrée d'al-Ḥaġġāġ dans al-Kūfa	255
1. Le discours d'al-Ḥaġġāġ	256
2. Premières actions d'al-Ḥaġġāġ	258
Chapitre 3 : La révolte de 'Abdullāh Ibn al-Ġārūd	262
1. La violence d'al-Ḥaġġāġ : naissance d'un archétype	263
2. Prélude à la révolte d'Ibn al-Aš'at	270
3. L'incompétence d'Ibn al-Ġārūd	273
4. L'humiliation de Anas b. Mālik	278
5. La responsabilité de 'Abd al-Malik	288
Chapitre 4 : Le conflit azraqite	292
1. Résumé de la séquence	293
2. Eloge d'al-Muhallab	294
a. Al-Muhallab vs al-Ḥaġġāġ	301
b. Les ruses d'al-Muhallab	307
3. La mort de Qaṭarī	313
4. Un récit de réconciliation	315
Chapitre 5 : Le front des Ṣufriyya	318
1. Quelques remarques sur le récit chez al-Balāḍurī	319
2. La mort de Šabīb	327
3. La poésie chez al-Balāḍurī	329
a. La lâcheté d'al-Ḥaġġāġ	333
b. Critique généalogique d'al-Ḥaġġāġ	339
c. Le point de vue des vainqueurs	342

4. Pour conclure	344
Chapitre 6 : La révolte de Muṭarrif b. al-Muġīra	346
La mise en intrigue d'al-Balāḍurī	347
Chapitre 7 : La révolte d'Ibn al-Aš'at	392
1. Le rôle d'Ibn al-Aš'at	357
2. La mort d'Ibn al-Aš'at	364
3. Eloge de la clairvoyance d'al-Muhallab	366
4. Portrait d'al-Ḥaġġāġ et comparutions des vaincus	369
a. D'autres causes de la révolte	369
b. La poésie dans le récit d'al-Balāḍurī	372
c. Le cas d'A'sā Hamdān	372
d. Le cas d'al-Barā' b. Qabīṣa	376
e. Traitement des vaincus de la bataille d'al-Ġamāġim	378
<i>Le cas de 'Āmir al-Ša'bī</i>	378
<i>Le cas de Sa'īd b. Ġubayr</i>	381
<i>Le cas d'A'sā hamdan</i>	389
5. Conclusion	390
Quatrième partie : Portrait d'al-Ḥaġġāġ chez al-Balāḍurī	392
1. Structure de la notice	392
2. Al-Ḥaġġāġ et la religion	396
a. Al-Ḥaġġāġ et la personne du Prophète	396
b. Al-Ḥaġġāġ et la prière	401
c. Al-Ḥaġġāġ est-il un bon musulman ?	403
3. La tyrannie d'al-Ḥaġġāġ	407
a. Les mises à mort	410
b. La torture	412
c. La prison	417
d. L'arbitraire	420
e. L'humiliation des notables	424
f. Conclusion	425
4. Al-Ḥaġġāġ et les califes umayyades	426
a. Dévouement total d'al-Ḥaġġāġ	427
b. La <i>'uṭmāniyya</i> d'al-Ḥaġġāġ	430
c. Reconnaissance des califes pour al-Ḥaġġāġ	436
e. Conclusion	443
5. Al-Ḥaġġāġ et la révolte iraquienne	445
a. Causes de la révolte	446
b. Points de vues sur la révolte a posteriori	448

c. Traitement des vaincus	449
6. Al-Ḥağğāğ et al-Ḥasan al-Baṣrī	454
7. Réalisations et réformes d'al-Ḥağğāğ	464
a. L'édification de la ville de Wāsiṭ	464
b. Al-Ḥağğāğ et le Coran	471
c. La gestion au quotidien de la province orientale	474
8. Propos d'al-Ḥağğāğ	476
9. Généalogie	480
10. Les traits physiques	489
11. Quelques qualités d'al-Ḥağğāğ	491
a. La sincérité	492
b. Générosité	492
c. Humanité d'al-Ḥağğāğ	494
<i>Les larmes d'al-Ḥağğāğ</i>	494
<i>Les rires d'al-Ḥağğāğ</i>	496
<i>Tendresse d'al-Ḥağğāğ</i>	497
12. La mort d'al-Ḥağğāğ	498
13. Conclusion	501
Cinquième partie : Le portrait d'al-Ḥağğāğ dans <i>Murūğ al-dahab</i>	503
1. Description et résumé de la séquence étudiée	503
2. Ecriture historique d'al-Mas'ūdī	506
3. La vision pro-'alide d'al-Mas'ūdī	509
a. La position anti-'alide d'al-Ḥağğāğ	512
b. L'art de l'agencement chez al-Mas'ūdī, au service de sa vision politique de l'histoire	517
<i>La mort de 'Ubaydullāh b. 'Abbās et la fin d'al-Ḥağğāğ</i>	518
<i>'Abdullāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib et les « errements » d'al-Ḥağğāğ</i>	523
4. Le portrait d'al-Ḥağğāğ	531
a. Une naissance mythique	531
b. Al-Ḥağğāğ et la religion	538
c. Al-Ḥağğāğ et Umm al-Banīn	545
5. Conclusion	555
Sixième partie : Al-Ḥağğāğ dans les anthologies d'adab	557
Introduction	557
Chapitre 1 : Al-Ḥağğāğ dans « al-'Iqd al-farīd »	558
1. Structure de la notice	560
2. Première séquence : quelques anecdotes biographiques	560

3. Deuxième séquence : sur la foi d'al-Ḥağğāğ	563
4. Al-Ḥağğāğ : une réussite incompréhensible ?	565
5. La révolte d'Ibn al-Zubayr	569
6. Al-Ḥağğāğ : une politique désastreuse	572
a. La politique dans « Kitāb al-lu'lu'a fī al-sultān »	574
b. Ziyād b. Abīh, le modèle dépassé	576
c. Al-Ḥağğāğ : l'emblème de la mauvaise politique	579
7. Conclusions	583
Chapitre 2 : Al-Ḥağğāğ dans « Al-Bayān wa-l-tabyīn »	585
1. La grande éloquence d'al-Ḥağğāğ	586
2. Autres qualités d'al-Ḥağğāğ	591
3. Les réponses définitives	594
4. La violence d'al-Ḥağğāğ	597
5. Sur la généalogie d'al-Ḥağğāğ	602
6. Conclusion	605
Chapitre 3 : Al-Ḥağğāğ dans « Kitāb al-miḥan »	606
1. Présentation du livre	606
1. Lignes directrices du portrait d'al-Ḥağğāğ	609
2. Mise à mort de 'Umayr b. Ḍābi' al-Burğumī	612
3. Le marquage au plomb	615
4. Deux mises à mort emblématiques	617
a. L'empoisonnement de 'Abdullāh b. 'Umar	617
b. La mise à mort de Sa'īd B. Ğubayr	631
Sa'īd b. Ğubayr : une figure mythique	631
b. Al-Ḥağğāğ : le châtement divin	638
Conclusions générales	646
Annexe : Chronologie des événements	654
Bibliographie	656

Mohamed Saad Eddine EL YAMANI

Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī : entre histoire et littérature

Résumé

Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī est considéré par l'historiographie médiévale musulmane comme l'archétype de l'homme de pouvoir tyrannique. Ayant fait face avec succès à de nombreuses révoltes, il a posé un problème moral aux historiens musulmans, dans la mesure où il est mort de mort naturelle, sans avoir été puni par Dieu. Comment donc rendre compte de sa période mouvementée, de ses actions, de sa défiance vis-à-vis des symboles religieux, des massacres qu'il a commis ? Nous tentons de démontrer qu'en recourant entre autres à la satire et à l'ironie, les historiens et les hommes de lettres qui ont écrit sur lui ont répondu, chacun à sa manière, à cette question épineuse, en dressant de lui un portrait noir, qui touche à tous les aspects de sa personne. En nous appuyant sur les projets de Paul Ricœur et surtout de Hayden White, nous démontrons également que les historiens musulmans intervenaient de façon notable dans la composition de leurs œuvres pour orienter leurs récits selon leur conception morale et « idéologique » propre, offrant ainsi des portraits différents d'al-Ḥaḡḡāḡ. Le résultat en est des lectures sceptiques (al-Ṭabarī), ironiques (al-Balāḏurī) ou satiriques et très pro-'alide (al-Mas'ūdī). Le contre-point offert par l'étude de trois textes non historiques permet d'élargir cette vision et de prouver si besoin est la proximité entre histoire et *adab* à l'époque médiévale. Par la même occasion, nous pensons avoir trouvé de nombreux exemples réfutant la thèse d'une histoire canonique écrite sous le califat 'abbaside.

Mots-clés : Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī, Ibn al-Zubayr, Ibn al-Aš'aṭ, tyrannie, portrait littéraire, analyse littéraire, écriture de l'histoire, vision sceptique, ironie, comédie.

Abstract

Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī is considered by Islamic medieval historiography as the archetypal man of tyrannical power. Having successfully dealt with many revolts, he posed a moral problem to Muslim historians, to the extent that he died of natural causes, without being punished by God. How then to account for his turbulent times, his actions, his distrust vis-à-vis religious symbols, massacres he committed? We are trying to demonstrate that by using satire and irony, historians and writers who have written about him have responded, each in its own way, this thorny issue by drawing a black portrait of him, touching on all aspects of the person. Building on the accomplishments of Paul Ricœur and especially Hayden White, we also show that Muslim historians intervened significantly in the composition of their works to guide their narratives according to their moral conception and "ideological" own, offering portraits various al-Ḥaḡḡāḡ. The result is skeptical (al-Ṭabarī), ironic (al-Balāḏurī) or satirical and very pro-'alide (al-Mas'ūdī) readings. The study of three non-historical texts broadens the vision and demonstrate if necessary proximity between history and *adab* in medieval times. At the same time, we believe we have found many examples refuting the thesis that a canonical history was written under the Caliphate Abbasid.

Keywords: Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī, Ibn al-Zubayr, Ibn al-Aš'aṭ, tyranny, literary portrait, literary analysis, writing of history, skeptical view, irony, comedy.