

La Syrie d'al-Awzāᶜī (m. 157/774). Les pétitions d'un savant au pouvoir abbasside

Mathieu Tillier

▶ **To cite this version:**

Mathieu Tillier. La Syrie d'al-Awzāᶜī (m. 157/774). Les pétitions d'un savant au pouvoir abbasside. 2020. halshs-02447728

HAL Id: halshs-02447728
https://shs.hal.science/halshs-02447728

Preprint submitted on 21 Jan 2020

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.

La Syrie d'al-Awzāʿī (m. 157/774)
Les pétitions d'un savant au pouvoir abbasside

Mathieu TILLIER (Sorbonne Université/UMR 8167 Orient & Méditerranée)

Résumé : Le célèbre juriste al-Awzāʿī (m. 157/774) a laissé une dizaine de lettres qu'il écrivit à différents représentants du pouvoir abbasside. Jusqu'ici peu étudiées, ces lettres reflètent les préoccupations d'un des principaux savants syriens et traduisent son désir d'influer sur la politique califale. En comparant ces missives à d'autres documents épistolaires datant de la même période, nous tentons de montrer que la transmission de ce corpus remonte bien à al-Awzāʿī, et qu'une majorité de lettres relèvent du genre de la pétition, très courant à cette époque. Les lettres reflètent par ailleurs la conception qu'al-Awzāʿī avait du califat abbasside, de sa légitimité et du rôle qui lui incombait dans le nouveau régime en tant que savant. L'étude des thèmes abordés par l'auteur permet enfin de s'interroger sur le devenir de la Syrie et de ses élites alors que le centre du pouvoir s'était déplacé vers la partie orientale de l'empire. Nous proposons en annexe une traduction intégrale des dix lettres étudiées dans l'article.

Le juriste syrien ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAmr al-Awzāʿī (m. 157/774) est connu pour avoir été, comme le souligne Steven Judd, l'un des savants musulmans les plus proches du pouvoir omeyyade[1]. Bien qu'il n'eût jamais exercé la fonction de cadi et fût parvenu à maintenir « une aura d'indépendance intellectuelle et doctrinale », il servit de conseiller juridique et de référent théologique au calife Hishām b. ʿAbd al-Malik (r. 105-125/724-743)[2]. Ses relations avec les Abbassides, qui s'emparèrent du pouvoir en 132/750, furent plus distantes. Évitant de rejeter leur légitimité sans toutefois la reconnaître de manière explicite[3], il semble avoir passé le quart de siècle qui suivit leur avènement à Beyrouth, où il s'était sans doute installé dès 125/743[4].

Hormis deux rencontres avec ʿAbd Allāh b. ʿAlī, le premier gouverneur abbasside de Syrie, et le calife al-Manṣūr (r. 136-158/754-775) quelques années plus tard – rencontres dont le caractère historique est difficile à apprécier[5] –, les relations qu'al-Awzāʿī entretint avec les Abbassides ont surtout laissé des traces épistolaires. Dix lettres qu'il aurait adressées à divers représentants de la dynastie sont en effet reproduites, presque dans leur intégralité – il n'en manque que les adresses et les formules de salutation –, par Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938) dans sa *Taqdima*, longue introduction à son ouvrage de critique des traditionnistes, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*[6]. Ces lettres n'ont que rarement retenu l'attention des chercheurs, qui se contentent

[1] Judd 2014, p. 71 ; Judd 2019, p. 84-89.
[2] Judd 2014, p. 73-75 ; Judd 2019, p. 9.
[3] Judd 2002 p. 28-30.
[4] Judd 2009.
[5] Sur ces rencontres, voir Judd 2002, p. 27-31 ; Judd 2019, p. 94-97. La rencontre avec al-Manṣūr est décrite dans Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 213-214 ; Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 136-140. Celle avec ʿAbd Allāh b. ʿAlī est évoquée dans Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 211-213 ; Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 141.
[6] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 187-202. Sur l'auteur et son œuvre, voir Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XXXV, p. 357-366 ; Dickinson 2001, p. 26. Ce dernier ne recense que neuf lettres (*Ibid*., p. 72). Il apparaît en réalité que la lettre présentée dans l'édition de la *Taqdima* comme la deuxième du corpus est

généralement d'en signaler l'existence sans s'y attarder[7]. La principale exception est la thèse d'Abdulhadi Alajmi, dans laquelle l'auteur tente d'analyser la manière dont elles reflètent la pensée politique d'al-Awzāʿī[8]. Nous proposons dans les pages qui suivent d'étudier plus avant ce corpus littéraire de lettres et, en les comparant avec des témoins documentaires remontant à la même époque, de nous interroger sur le rôle qu'entendait jouer leur auteur dans une Syrie en voie de marginalisation politique.

1. LE CORPUS ÉPISTOLAIRE ET SON AUTHENTICITÉ

Les dix lettres du corpus sont chacune introduites par le même *isnād*[9]. L'auteur de la *Taqdima*, Ibn Abī Ḥātim, déclare les avoir lues (*qirāʾatan*) auprès d'al-ʿAbbās b. al-Walīd (m. 270 ou 271/883-885), un des nombreux maîtres dont il suivit l'enseignement au cours des pérégrinations qui le conduisirent de Rayy à l'Égypte, en passant par l'Irak, le Hedjaz et la Syrie[10]. Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. al-Walīd b. Mazyad al-ʿUdhrī al-Bayrūtī, né à Beyrouth en 169/785-786, était le fils d'al-Walīd b. Mazyad (né en 127/744-745 ; m. 203/818-819 ?), qui avait lui-même été un proche disciple d'al-Awzāʿī[11]. Selon toute vraisemblance, al-ʿAbbās b. al-Walīd tenait ces lettres de son père. Comment ce dernier en avait obtenu copie ne peut que faire l'objet de spéculations. Le plus probable est qu'al-Awzāʿī en avait lui-même conservé des exemplaires – peut-être des brouillons[12] – qu'il avait montrés à son disciple beyrouthin al-Walīd b. Mazyad. Ce dernier, selon le souvenir qu'en garda la postérité, ne jouissait pas d'une mémoire excellente ; il était en revanche réputé pour avoir consigné par écrit l'enseignement d'al-Awzāʿī, qui aurait loué la grande fidélité et la qualité des cahiers de notes qu'il lui lisait à voix haute après avoir recopié ses manuscrits (*ʿuriḍa ʿalay-[hi]*)[13]. Ces quelques indices suggèrent donc qu'al-Walīd b. Mazyad recopia lesdites lettres qu'al-Awzāʿī lui prêta vers 770 ; ces copies furent transmises à son fils al-ʿAbbās, auprès duquel Ibn Abī Ḥātim put à son tour les copier avant de les consigner dans sa *Taqdima*.

Al-Walīd b. Mazyad et son fils ne furent point les seuls à préserver une partie de l'œuvre épistolaire d'al-Awzāʿī. Ibn ʿAsākir relate que le savant beyrouthin était un styliste si réputé que Sulaymān b. Mujālid, secrétaire du calife al-Manṣūr[14], recueillait dans un registre de

composée de deux missives, séparées par une formule de salutation finale et un nouvel *isnād*, et qu'elles sont vraisemblablement adressées à des destinataires différents.

[7] Voir par exemple Cobb 2001, p. 114 ; Dickinson 2001, p. 72-3 ; Judd 2014, p. 76 ; Judd 2019, p. 98-100.

[8] Alajmi 2004, p. 152-194.

[9] A. Alajmi fait de ces *isnād*-s un argument d'authenticité de ces lettres car ils sont sans lacune. Il ne va cependant pas plus loin dans leur étude. Alajmi 2004, p. 155-6.

[10] Sur les voyages d'Ibn Abī Ḥātim, voir Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XXXV, p. 357, 360, 361 ; Dickinson 2001, p. 26. Ibn Abī Ḥātim confirme avoir étudié auprès d'al-ʿAbbās b. al-Walīd dans la courte notice qu'il consacre à ce maître : Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, III.1, p. 215.

[11] Al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XII, p. 471-3.

[12] Plusieurs brouillons de pétitions nous sont parvenus pour l'Égypte médiévale. Voir notamment Goitein 1954, p. 300 ; Khan 1990a, p. 54 ; Khan 1990b, p. 18, 19, 21, 28 ; Rustow 2010, p. 1-2, 23.

[13] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, IV.2, p. 18 ; Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, LXIII, p. 271-2 ; al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, IX, p. 420. Sur la méthode de transmission par *ʿarḍ*, voir Robson 1954, p. 28 ; Schoeler 2002, p. 78.

[14] Sulaymān b. Mujālid, frère de lait d'al-Manṣūr, fut son secrétaire et son proche conseiller. Un temps gouverneur de Rayy, il fut responsable d'un des quatre quartiers de Bagdad après sa fondation et exerça la fonction de directeur financier jusqu'à sa mort. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XXII, p. 365 ; al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, XV, p. 257. Voir également van Ess 2017, II, p. 333.

chancellerie (*daftar*) les missives qu'al-Awzāʿī avait envoyées, avant de les présenter au calife[15].

L'analyse qui précède ne préjuge cependant point de l'authenticité des lettres transmises par Ibn Abī Ḥātim. On ne peut en effet exclure que l'un des transmetteurs les ait forgées de toute pièce, les ait reconstituées sur la base de vagues échos ou d'une transmission orale incertaine, ou encore les ait considérablement remaniées. Pourtant Joseph Schacht les considérait comme « sans aucun doute authentiques[16] », sans étayer cette conclusion d'aucune manière. Abdulhadi Alajmi a depuis lors avancé plusieurs arguments en faveur de cette authenticité. Ces lettres, remarque-t-il, abordent une grande variété de sujets, éloignés les uns des autres. De surcroît, elles ne concernent jamais des événements qui marquèrent durablement les esprits, mais des faits mineurs qui survinrent dans des localités secondaires, parfois bien éloignées des grands centres de l'empire. Enfin, une missive relative à Qālīqalā (Erzurum) regrette que de précédentes lettres d'al-Awzāʿī n'aient pas reçu l'attention que l'auteur escomptait[17]. Si ces lettres avaient été l'œuvre d'un faussaire, souligne Alajmi, celui-ci eût fait en sorte de mettre en avant al-Awzāʿī en lui prêtant des écrits relatifs à des événements rétrospectivement regardés comme plus importants, et surtout sans laisser entendre qu'al-Awzāʿī n'était que peu écouté par le pouvoir abbasside[18].

Ces arguments constituent autant d'indices que les lettres ne furent pas inventées de toute pièce entre la mort d'al-Awzāʿī et la composition de la *Taqdima* au début du IV^e^/X^e^ siècle. Pour autant, ne pourrait-on supposer que, tout en respectant leurs thématiques, elles furent largement remaniées ? Il est indéniable que certains copistes sont ponctuellement intervenus sur le texte. La comparaison de deux des principaux manuscrits, l'un copié en 746/1346 (A) et l'autre en 793/1391 (B), en garde de nombreuses traces[19]. Le plus ancien n'associe jamais l'eulogie *ʿazza wa-jalla* au nom de Dieu, tandis que le second, plus récent de quelques décennies, l'ajoute systématiquement ; de même, les salutations finales sont parfois plus courtes dans le manuscrit A – un simple *wa-l-salāmu ʿalay-ka*, auquel le manuscrit B adjoint *wa-raḥmatu Llāh*. Le plus probable est que l'eulogie et la seconde partie des salutations, absentes des lettres originelles, furent ajoutées dans certains manuscrits par des scribes soucieux de parfaire l'image pieuse d'al-Awzāʿī[20]. Notons que le ductus consonantique de certains mots put faire l'objet d'interprétations divergentes. Dans la lettre **8**, l'éditeur a ainsi transcrit *ʿadhārā* (« vierges ») là où le manuscrit A (f. 39r) donne à lire *dharārī* (« enfants ») et le manuscrit B (f. 27v) *khadārī* (« jeunes filles recluses »)[21]. D'autres interventions sur le style, sans conséquences majeures pour le sens, peuvent également être relevées. Ainsi le manuscrit A, f. 37v, donne-t-il à lire *fī raʾfa wa-raḥma*, quand le manuscrit B, f. 27r, propose *fī raʾfati-hi wa-raḥmati-hi* (**6**).

[15] Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XXXV, p. 190 ; Alajmi 2004, p. 154. Notons qu'une autre lettre d'al-Awzāʿī remontant à la fin de la période omeyyade, dans laquelle ce dernier adresse des reproches au savant syrien ʿAbd al-Raḥmān b. Ṯābit b. Ṯawbān al-ʿAnsī (m. 165/782), est préservée dans al-Fasawī, *al-Maʿrifa wa-l-taʾrīkh*, II, p. 391-392. Voir également van Ess 2017, I, p. 117-8.

[16] Schacht 1960, p. 796.

[17] Sur la ville arménienne de Qālīqalā (ou Erzurum), conquise en 33/653 puis tenue tour à tour par les Byzantins et les musulmans, voir İnalcik 1963, p. 730.

[18] Alajmi 2004, p. 156-8.

[19] Sur ces manuscrits, voir *infra* l'avertissement qui introduit la traduction du corpus.

[20] Une eulogie sur le Prophète, absente dans A, est également ajoutée dans B (**6**).

[21] Voir d'autres divergences de lecture importantes en notes de nos traductions des lettres en annexe.

Une autre caractéristique stylistique permet cependant de penser qu'aucun remaniement à grande échelle n'eut lieu. En effet, une réécriture à l'époque d'Ibn Abī Ḥātim, ou même à la génération précédente, n'aurait pas manqué d'appliquer aux lettres d'al-Awzāʿī les règles désormais standardisées de l'argumentation religieuse. À plusieurs reprises, le savant beyrouthin recourt en effet à des hadiths remontant au Prophète (**4**, **5**, **6**, **7**, **10**), aux Compagnons ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (**4**, **5**) et Abū l-Dardāʾ (**10**), et au calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (**10**). Si les récits relatifs à ce dernier mentionnent un transmetteur, les paroles prophétiques sont dépourvues de tout *isnād*. Cette caractéristique est conforme aux citations les plus anciennes d'al-Awzāʿī, telles qu'on les trouve notamment chez al-Shāfiʿī (m. 204/820)[22]. Comme le souligne Joseph Schacht, le concept de « *sunna* du Prophète » (que l'on retrouve dans les prologues des lettres **4**, **5** et **10**) était connu d'al-Awzāʿī, mais ce dernier ne l'identifiait pas à des traditions formelles pourvues d'une chaîne de transmetteurs et d'un contenu formalisé[23]. La terminologie employée dans la lettre **4** trahit la conception d'une *sunna* ancrée dans l'exemplarité des anciens gouvernants (*wulāt*) : paraphrasant le Coran (8 : 38), al-Awzāʿī invite ainsi al-Mahdī à imiter le précédent irréprochable (*ṣāliḥ mā maḍā ʿalay-hi*) établi par « le premier » de ses prédécesseurs. La formule rappelle le concept important de *sunna māḍiya* qui apparaît notamment dans le *Muwaṭṭaʾ* de Mālik b. Anas (m. 179/795), où il renvoie à la norme établie – et contraignante –, perpétuée depuis le Prophète dans la pratique des générations successives[24].

Al-Awzāʿī apparaît ainsi comme l'un des derniers avocats de ce que Schacht qualifie de « tradition vivante », c'est-à-dire une conception de la *sunna* antérieure à son assimilation systématique à des hadiths au format standardisé, répondant à des règles de transmission acceptables, qui se diffusa à partir de la fin du IIe/VIIIe siècle pour l'emporter au IIIe/IXe siècle. Ibn Abī Ḥātim était lui-même un partisan de la critique rigoureuse des *isnād*-s, raison d'être de son ouvrage *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*. Eût-il retouché de manière significative les missives d'al-Awzāʿī qu'il n'eût point manqué de les « moderniser », c'est-à-dire de les rendre conformes aux standards de son époque en proposant des hadiths formellement acceptables, et non de vagues références aux paroles du Prophète.

Au vu de ces arguments, il est permis de conclure que ces dix lettres sont, selon toute probabilité, bien attribuables à al-Awzāʿī. Le texte original, comme toutes les lettres de l'époque, comportait vraisemblablement un nombre minimal de signes diacritiques. En l'absence de transmission orale accompagnant ces lettres, leur déchiffrement dut poser dès le IIIe/IXe siècle un certain nombre de difficultés dont témoigne la tradition manuscrite postérieure. Elles firent, de fait, l'objet de retouches formelles, mais celles-ci sont suffisamment secondaires pour ne pas nuire à la compréhension des idées exprimées par leur auteur.

[22] Schacht 1950, p. 22. À l'inverse, le discours qu'Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī fait tenir à al-Awzāʿī devant al-Manṣūr inclut des hadiths pourvus d'*isnād*-s orthodoxes. Voir Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 136 *sq*.
[23] Schacht 1950, p. 70-71.
[24] Voir Bravmann 1972, p. 139-149 ; Dutton 1999, p. 164. Cf. Judd 2014, p. 75 ; Judd 2019, p. 36-37.

2. LES LETTRES ET LEURS GENRES

2.1. Des genres épistolaires variés

Les dix lettres retranscrites par Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī relèvent de différents genres épistolaires qu'il est possible de catégoriser en fonction du ton qu'al-Awzāʿī adopte et des expressions qu'il emploie. Dans les six premières, al-Awzāʿī adresse des demandes écrites à ses destinataires. Ces requêtes, caractérisées par un ton humble et quémandeur, s'apparentent à des **pétitions**, un genre épistolaire courant par lequel un individu (voire un groupe) s'adresse à un personnage plus puissant, en position d'autorité, pour réclamer une faveur ou une grâce. Les trois lettres suivantes ne correspondent pas à des requêtes : al-Awzāʿī y prodigue des conseils de manière insistante afin d'amener son destinataire à prendre la direction qu'il lui recommande. Nous proposons de les catégoriser comme des **injonctions**. Enfin, la dernière missive s'éloigne du ton déférent de la première catégorie, comme du rôle de conseiller que prend l'auteur dans la seconde, pour adresser de vifs reproches au destinataire, qu'al-Awzāʿī accuse d'une conduite blâmable et appelle à se corriger. Elle s'apparente ainsi à une **admonestation**.

Tab. 1. Les lettres d'al-Awzāʿī

Lettre	Destinataire	Fonction	Genre	Thème	Lieu concerné	Date
1	Abū ʿUbayd Allāh	secrétaire	Pétition	Défense de la côte ? Recouvrement d'argent ?	Jabala (Syrie)	
2	Abū ʿUbayd Allāh	secrétaire	Pétition	Libération d'un détenu	Baʿlabakk (Syrie) + Irak	Après 142/759
3	al-Mahdī	héritier présomptif	Pétition	Libération d'un détenu	Baʿlabakk (Syrie) + Irak	Après 142/759
4	al-Mahdī	héritier présomptif	Pétition	Intercession en faveur de révoltés détenus	Syrie	Après 142/759
5	al-Mahdī	héritier présomptif	Pétition	Aider les habitants	La Mecque (Arabie)	152/769
6	al-Manṣūr	calife	Pétition	Augmenter les soldes	Littoral (Syrie)	
7	al-Manṣūr	calife	Injonction	Rançon de captifs	Qālīqalā (Arménie)	Avant 139/756
8	Sulaymān b. Mujālid	gouverneur	Injonction	Rançon de captifs	Qālīqalā (Arménie)	Avant 139/756
9	ʿĪsā b. ʿAlī	oncle du calife	Injonction	Rançon de captifs	Qālīqalā (Arménie)	Avant 139/756
10	Abū Balj	intendant des finances ?	Admonestation	Traiter justement les contribuables ?	Baʿlabakk ? (Syrie)	Vers 136-138/754-755 ?

L'ordre dans lequel Ibn Abī Ḥātim transcrit ces lettres offre ainsi une gradation, depuis l'humble demande jusqu'à l'admonestation la plus vive d'un homme de pouvoir. De fait,

comme le souligne Dickinson, ces lettres servent à illustrer la volonté qu'avait al-Awzāʿī d'aider les musulmans et à montrer qu'il n'était pas homme à craindre le pouvoir[25]. Le classement de ces lettres renforce cette impression, donnant au lecteur le sentiment que l'autorité d'al-Awzāʿī s'affermit avec le temps, ce qui lui permit peu à peu de hausser le ton devant les plus hauts représentants du califat.

Il faudrait pourtant, pour que cette impression corresponde à une réalité historique, que ce classement soit chronologique. Or, à l'instar de la plupart des pétitions qui nous sont parvenues sur papyrus, les dates sont rares dans ce corpus. Seule la lettre **5**, adressée à l'héritier présomptif al-Mahdī, comporte la date précise de 152/769. Plusieurs autres peuvent cependant être datées de manière approximative grâce aux événements qui y sont mentionnés. Les lettres **7**, **8** et **9**, qui réclament l'intervention du calife en faveur des captifs prisonniers des Byzantins depuis leur prise de Qālīqalā en 133/750, ne peuvent avoir été écrites qu'avant 139/756, date à laquelle al-Manṣūr paya la rançon des survivants et les réinstalla dans la ville après l'avoir reconstruite[26]. Alajmi avance que le destinataire de la lettre **10**, Abū Balj, peut être identifié à un percepteur de Ṣāliḥ b. ʿAlī (m. 152/769)[27]. Ce dernier fut gouverneur du *jund* de Damas de 136/754 à 138/755[28]. Selon al-Balādhurī, al-Awzāʿī aurait également écrit une longue lettre de reproches à ce gouverneur, dont il reproduit un extrait[29]. Peut-être la lettre à Abū Balj fut-elle donc écrite à cette époque, alors que les campagnes du *jund* de Damas étaient en proie à des exactions qui conduisirent quelques années plus tard à la révolte. Les lettres **2** et **3** sont à relier à un contexte un peu postérieur. Al-Awzāʿī y plaide pour l'élargissement de prisonniers détenus en raison de leur association avec le gouverneur de Baʿlabakk, Ismāʿīl b. al-Azraq, dont la politique provoqua la révolte de Bundār, qui se proclama roi des Jarājima en 142/759[30]. Ces lettres sont donc nécessairement postérieures de quelques mois, voire d'une ou deux années, à cet événement.

Selon toute vraisemblance, les injonctions à racheter les captifs de Qālīqalā sont donc les plus anciennes lettres du corpus, directement adressées au calife al-Manṣūr et à deux de ses proches. L'admonestation plus virulente d'Abū Balj aurait été rédigée quelques années plus

---

[25] Dickinson 2001, p. 72.

[26] Voir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 280 ; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-taʾrīkh*, V, p. 447, 488. Dans la lettre **7**, al-Awzāʿī emploie l'expression *ʿām awwal* (« l'année passée ») pour évoquer à la prise de Qālīqalā, ce qui permettrait de la dater de 134/751-752. Le destinataire serait donc le calife al-Saffāḥ (r. 132-136/749-754), qui s'appelait ʿAbd Allāh b. Muḥammad comme son frère le calife al-Manṣūr (r. 136-158/754-775). Néanmoins l'expression pourrait aussi signifier « avant cette année », c'est-à-dire « une année antérieure » sans plus de précision. Voir Lane 1863, p. 2202. La lettre **9**, destinée à ʿĪsā b. ʿAlī al-Hāshimī, contient quelques informations contextuelles. Reprenant la lettre que ce prestigieux oncle d'al-Saffāḥ et al-Manṣūr lui avait envoyée, al-Awzāʿī évoque une expédition qu'il aurait envoyée contre les Byzantins. Cet élément est cependant insuffisant pour dater la lettre. En effet, ʿĪsā b. ʿAlī semble avoir été personnellement engagé dans le jihad pendant de longues années sans que les chroniqueurs n'en fassent une mention systématique. Il faisait ainsi *ribāṭ* à Maʿrash avec ses *mawālī* en 161/778 lorsqu'une attaque byzantine lui fit subir des pertes sévères (al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 267 ; al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, VIII, p. 136). L'événement est néanmoins beaucoup trop tardif pour entretenir un lien quelconque avec la conquête de Qalīqalā.

[27] Alajmi 2004, p. 154. Sur Ṣāliḥ b. ʿAlī, voir Kennedy 1981, p. 74-75.

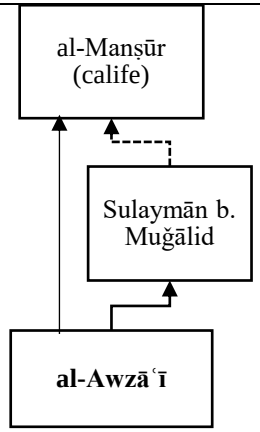
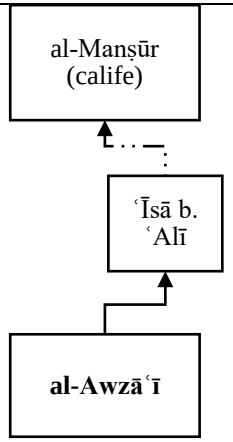
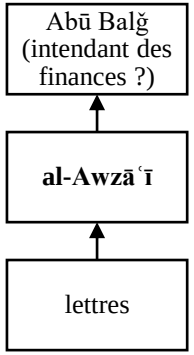
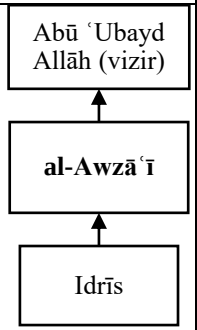
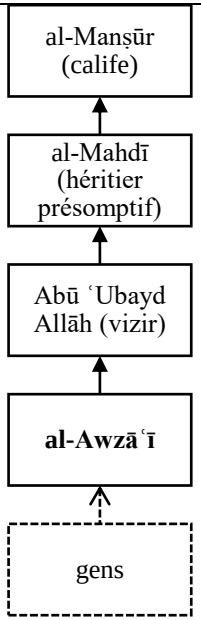
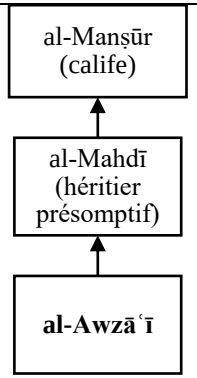
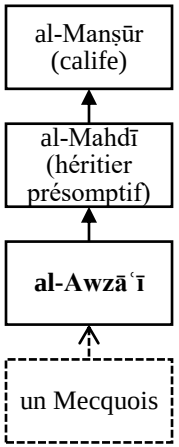
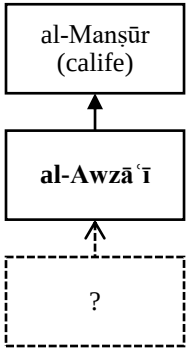
[28] Cobb 2001, p. 137.

[29] Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 222.

[30] Bundār était soutenu par des paysans qui se plaignaient d'une fiscalité trop lourde. Ils allèrent trouver Ismāʿīl b. al-Azraq et al-Jazarī, qui était en charge du *kharāj* à Baʿlabakk. Mais ceux-ci se mirent en colère contre les paysans et les négociations échouèrent. Les paysans prirent les armes, pillèrent des villages de la Biqāʿ et tuèrent des musulmans. Sur cette révolte, voir Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XVIII, p. 267 ; Cobb 2001, p. 113. Abū Balj pourrait-il correspondre au même al-Jazarī dont Ibn ʿAsākir fait le *ṣāḥib al-kharāj* de Baʿlabakk ?

tard. Les pétitions datables seraient postérieures et s'échelonneraient au moins jusqu'en 152/769 (tab. 1). La restitution de cette chronologie montre que l'agencement proposé par Ibn Abī Ḥātim crée un crescendo artificiel. L'image d'un savant dont l'intransigeance s'affermit avec le temps, que l'auteur de la *Taqdima* entend donner d'al-Awzāʿī, ne correspond pas à la réalité historique. De fait, la seule admonestation vise un fonctionnaire de second rang, peu connu voire ignoré des sources historiographiques. Les trois injonctions se rapportent toutes aux captifs de Qālīqalā, mais une seule est adressée au calife ; elle suit d'ailleurs un itinéraire administratif bien particulier, dont nous examinerons plus loin le détail. Enfin, la pétition représente le genre épistolaire le plus courant lorsqu'al-Awzāʿī interpelle les plus hauts représentants du pouvoir – vizir, héritier présomptif et calife –, mais aussi le plus tardif. L'histoire de ces missives n'est donc point celle d'un savant qui hausse peu à peu le ton, mais celle d'un savant qui commence par apostropher des fonctionnaires locaux, tandis qu'il entreprend de s'adresser aux plus hautes autorités de l'empire, d'abord sous forme d'injonctions, puis sous celle plus mesurée de pétitions assorties des précautions oratoires nécessaires. Cette histoire suit ainsi une trajectoire à l'opposé de ce que sous-entend Ibn Abī Ḥātim : au cours de la première décennie du règne abbasside, al-Awzāʿī aurait tenté de poursuivre l'œuvre d'éminence grise du pouvoir qu'il exerçait sous le règne de Hishām. Pendant la décennie suivante, en revanche, il semble avoir perdu de sa superbe et adopté le ton plus modeste du pétitionnaire.

Tab. 2. Les lettre d'al-Awzāʿī : catégories et destinataires (ordre chronologique)

Lettres 7-8 **Injonction**	**Lettre 9** **Injonction**	**Lettre 10** **Admonestation**	**Lettre 1** **Pétition**	**Lettre 2** **Pétition**	**Lettres 3-4** **Pétition**	**Lettre 5** **Pétition**	**Lettre 6** **Pétition**
							

2.2. Des pétitions adressées au pouvoir abbasside

Structure des pétitions : une approche comparée

Six lettres du corpus sur dix prennent la forme de pétitions, genre épistolaire employé lorsqu'un individu écrivait à un puissant pour lui demander un service (*ḥāja*), une grâce (*shufʿa*) ou tout autre type de bénéfice (*niʿma*). La rédaction de pétitions était un exercice courant, auquel les individus s'adonnaient régulièrement, ne serait-ce que pour intenter un procès au tribunal[31]. Nombreuses en sont les mentions dans les sources narratives. Le genre a par ailleurs laissé des témoins documentaires en Égypte depuis l'époque omeyyade : des originaux ou des brouillons de lettres, plus ou moins fragmentaires, qui furent rédigées sur papyrus, puis sur papier à partir du IV^e^/X^e^ siècle, à l'intention d'un homme de pouvoir[32].

Les pétitions des I^er^-II^e^/VII^e^-VIII^e^ siècles qui nous sont parvenues sous forme documentaire commencent toujours, après la *basmala*, par l'adresse du rédacteur à son correspondant, suivie de salutations et d'une *ḥamdala*[33]. Ce prescrit, typique des lettres rédigées aux deux premiers siècles de l'hégire, n'est pas reproduit par Ibn Abī Ḥātim. Ce dernier fait commencer les lettres d'al-Awzāʿī par la formule *amma baʿd* qui, encore au II^e^/VIII^e^ siècle, introduit la première partie de la missive, dans laquelle l'auteur formule des vœux (*duʿāʾ*) appelant Dieu à prodiguer Sa grâce et Ses récompenses au destinataire[34]. Ces formules de bénédiction sont assez courtes dans les pétitions somme toute « ordinaires » dont les originaux ont survécu au passage du temps. Al-Awzāʿī cherche, par un style très littéraire – voire précieux –, à distinguer ses lettres de la masse des pétitions qui devaient chaque jour parvenir aux bureaux de l'administration califale. Il leur donne également des proportions plus importantes. Les vœux au destinataire constituent chez lui un long préambule, comparable aux dédicaces d'ouvrages littéraires commandés par les puissants, qui lui permet d'instiller certaines de ses conceptions religieuses et politiques (voir *infra*).

À cette entrée en matière succède l'exposition du problème motivant l'écriture de la pétition. La transition vers cette section est souvent marquée, chez al-Awzāʿī, par la particule *thumma* (« ensuite »), que l'on ne trouve pas dans les pétitions documentaires connues, sans doute en raison de leur plus grande brièveté. Enfin, le rédacteur atteint l'objet ultime de la pétition : la demande d'intervention de son correspondant, qui est le plus souvent introduite par la formule *fa-in raʾā fulān an yafʿala kadhā wa-kadhā* (« si Untel [le correspondant] juge bon de faire ceci et cela ») / *fa-in raʾayta an tafʿala kadhā wa-kadhā* (« si tu juges bon de faire ceci et cela »).

---

[31] Voir Tillier 2017, p. 107-110, 117-118, 215-222.

[32] Voir les résultats que l'on peut obtenir sur l'Arabic Papyrology Database (http://www.apd.gwi.uni-muenchen.de:8080/apd/project.jsp) en allant dans l'onglet « Documents » et en tapant « petition » dans la rubrique « Kind ». 219 pétitions sont ainsi recensées sur cette base de données au 25 avril 2018.

[33] *P.Berl.Arab.* II 23, *P.Jahn* 1 = *P.Heid.Arab.* II 1 recto = *Chrest.Khoury* I 96 = *P.Alqab* 67, *P.Kratchkovski*, *CPR* XVI 9, *Berl.Arab.* II 73. Les abréviations papyrologiques employées dans cet article suivent les normes de la Checklist of Arabic Papyrology (http://www.naher-osten.lmu.de/isapchecklist).

[34] Khan 2008, p. 890 ; Grob 2010, p. 40-41, 192-193. Le prescrit suivi de l'expression *amma baʿd* disparaît progressivement des lettres sur papyrus au III^e^/IX^e^ siècle : ceci pourrait expliquer pourquoi Ibn Abī Ḥātim ne reproduit pas ces parties. La conservation du *amma baʿd* laisse supposer que ces lettres étaient à l'origine introduites par un tel prescrit, ce qui constitue un argument supplémentaire pour les dater de la seconde moitié du VIII^e^ siècle.

Cette formule, que l'on observe dans nombre de pétitions documentaires[35], apparaît également dans cinq des six pétitions d'al-Awzāʿī (**2**, **3**, **4**, **5**, **6**).

L'auteur de la pétition appuie souvent sa demande par des allusions à la bonté et à la justice de son correspondant, afin de l'inciter à répondre positivement à sa requête. Cette section, que Geoffrey Khan appelle *motivation*[36], est présente dans la plupart des pétitions d'al-Awzāʿī (**2**, **3**, **4**, **5**, **6**), où elle prend des proportions variables. Elle peut inclure, comme dans la lettre **5**, une citation de Compagnon, ou, comme dans la lettre **6**, un appel à se conformer à l'exemple du Prophète.

Les pétitions documentaires s'achèvent sur un renouvellement des vœux de l'auteur, voire par une affirmation de sa fidélité envers le destinataire[37], suivie d'une formule de salutation finale – généralement *wa-l-salām ʿalay-ka wa-raḥmat Allāh*[38]. Al-Awzāʿī emploie la même formule, sauf dans les pétitions **1** et **5** où il se contente de *wa-l-salām (ʿalay-ka)*[39]. À la différence des documents juridiques, les pétitions qui nous sont parvenues pour l'époque abbasside ne sont pas datées. Il n'est donc pas surprenant que celles d'al-Awzāʿī ne le soient pas non plus, à l'exception de la lettre **5**.

Le ton, la structure et les formules employées dans ces six lettres ne laissent aucun doute sur leur nature. Bien que nous les ayons catégorisées différemment en raison du ton qu'y adopte al-Awzāʿī, les trois injonctions qu'il envoie à propos de Qālīqalā se rapprochent à certains égards de pétitions. La situation des musulmans capturés par les Byzantins est grave et le savant élève la voix pour défendre leur cause. Pourtant, derrière sa véhémence, il adresse également des demandes à ses correspondants : à Sulaymān b. Mujāhid (**8**), celle de bien vouloir transmettre sa lettre à al-Manṣūr ; à ʿĪsā b. ʿAlī (**9**), celle d'aller parler au calife ; à ce dernier (**7**), celle de courir au secours des captifs. Ainsi, même si al-Awzāʿī ose encore, dans les années 132/750, écrire des lettres virulentes, il est déjà entré dans son rôle de pétitionnaire.

Le processus de pétition

La première pétition formelle (**1**) est celle dont l'objet est le plus obscur. Al-Awzāʿī écrit à Abū ʿUbayd Allāh, que le calife al-Manṣūr avait attaché à son fils et héritier présomptif, pour requérir l'aide de ce secrétaire en faveur d'un certain Idrīs (non identifié). Le texte, peut-être corrompu – y compris dans les manuscrits que nous avons pu consulter –, permet deux interprétations. D'après la version éditée, qui pose un problème de syntaxe, l'objectif serait de l'aider à rejoindre le port de Jabala dans le nord de la Syrie[40]. Selon la lecture que nous

[35] Pétitions omeyyades : *P.Berl.Arab*. II 23, *P.Jahn* 1 = *P.Heid.Arab*. II 1 recto = *Chrest.Khoury* I 96 = *P.Alqab* 67 ; pétitions abbassides : *P.Berl.Arab*. II 73, *P.Berl.Arab*. II 74, *Chrest.Khoury* I 80, *P.KhanPetitions* 3, *P.Berl.Arab*. II 82, *P.Vind.Arab*. III 25 ; pétitions fatimides : CPR XXXII 6, *P.GenizahCambr*. 93, *P.GenizahCambr*. 94. Voir également Khan 1990b, p. 9, 18, 22.

[36] Khan 1990b, p. 9.

[37] Voir notamment *P.Berl.Arab*. II 73.

[38] On notera toutefois une exception dans *Chrest.Khoury* I 80 (III^{e}/IX^{e} siècle), où l'auteur termine par *wa-katabtu* (« j'ai écrit ») sans énoncer de salutations. Sur la structure des pétitions avant l'époque fatimide, voir Khan 1990b, p. 8-30. Pour la période fatimide, voir Stern 1964, p. 91-95.

[39] Comme nous l'avons vu plus haut, il est difficile d'évaluer dans quelle mesure la formule complète et plus révérencieuse doit être attribuée à al-Awzāʿī ou à l'un des copistes de ses lettres.

[40] Jabala est un petit port de la côte syrienne, situé à 30 km au sud de Lattaquié. Une forteresse y fut construite sous le calife Muʿāwiya. Voir Élisséeff 1956, p. 353. Si cette lecture est exacte, l'on ne peut que spéculer sur la raison profonde de cette demande : ce voyage serait-il lié à la défense de la côte ? Al-Awzāʿī chercherait-il à faire bénéficier Idrīs d'un déplacement rapide, par le biais du *barīd*, comme dans la lettre que le prince sogdien Dīwāstī

privilégions, al-Awzāʿī écrirait plutôt afin qu'Abū ʿUbayd Allāh aide Idrīs à recouvrer ce que des habitants de Jabala lui doivent. S'agissait-il d'une dette privée, auquel cas ledit Idrīs éprouvait des difficultés à obtenir justice auprès des autorités locales ? Ou d'un problème de recouvrement de l'impôt auprès des populations chrétiennes de cette petite ville ? Le texte n'en dit rien. Si notre interprétation est exacte, Idrīs aurait quoi qu'il en soit demandé à al-Awzāʿī d'en appeler à une autorité supérieure susceptible d'intervenir en sa faveur dans le processus judiciaire ou de recouvrement de l'impôt. Dans la première hypothèse, la situation ne serait pas sans rappeler les lettres dans lesquelles le gouverneur égyptien Qurra b. Sharīk (r. 90-96/709-714) intervient auprès du pagarque d'Aphroditô après avoir été lui-même saisi par des plaideurs[41].

Les pétitions suivantes (**2**, **3**, **4**) sont en revanche beaucoup plus claires. Al-Awzāʿī écrit pour obtenir la libération d'un détenu, selon un schéma très classique à l'époque abbasside. Les prisonniers de droit commun, même incarcérés pour une raison aussi ordinaire qu'une dette, avaient l'habitude d'écrire à l'autorité en charge de leur détention, ou de lui faire écrire par leurs proches, afin de plaider leur cause. Sans en appeler à la clémence du prince par cette voie, ils risquaient de longtemps moisir dans leur geôle[42]. Les prisonniers politiques comme ceux en faveur desquels al-Awzāʿī intervient avaient *a fortiori* besoin de recourir à la même procédure. Dans le préambule de la première lettre, le savant beyrouthin évoque en termes généraux les appels à l'aide qu'il reçoit régulièrement et qui justifient son intervention auprès du pouvoir. Selon toute vraisemblance, les pétitions qu'il rédigea furent donc suscitées par les demandes qui lui parvinrent des détenus ou de leurs familles, peut-être déjà sous forme de pétitions. En écrivant au pouvoir, al-Awzāʿī assume un rôle d'intercesseur dans le cadre d'un processus généralement qualifié de *shafāʿa* (intercession)[43].

Les deux dernières pétitions (**5**, **6**) relèvent d'une autre catégorie. Il s'agit de demandes d'aide alimentaire et financière en faveur de groupes : la population de La Mecque (**5**), victime d'une crise de cherté provoquée par des difficultés conjoncturelles d'accès à la mer et par la sécheresse, et celles du littoral levantin (**6**), dont les soldes annuelles (*ʿaṭāʾ*) se révèlent insuffisantes pour vivre. La pétition en faveur des Mecquois fut explicitement écrite suite à la réception de la lettre d'un Mecquois, et il est probable, bien qu'al-Awzāʿī ne le précise pas, qu'il ait également été sollicité par des soldats du littoral syrien.

Al-Awzāʿī joue ainsi, dans les pétitions qui nous sont parvenues de lui, le rôle d'un entremetteur : comme il le mentionne explicitement dans la lettre **2**, il commence par être contacté, soit directement[44], soit, plus souvent sans doute, par écrit à travers des pétitions au style plus rudimentaire, rédigées par des particuliers en proie à une situation face à laquelle ils se sentent impuissants. Ceux-ci auraient pu envoyer eux-mêmes leurs pétitions au pouvoir abbasside – et peut-être le firent-ils. Ils comptaient cependant sur l'aura du grand juriste beyrouthin, ancien conseiller du calife omeyyade, pour transmettre ou appuyer leurs demandes,

écrivit vers 717 au gouverneur al-Jarrāḥ b. ʿAbd Allāh (*P.Kratchkovski*. Sur Dīwāstī, voir Marshak 1994, p. 334-335) ? Nous ne saurions le dire.

[41] Voir Tillier 2017, p. 50 *sq*.

[42] Voir Tillier et Vanthieghem 2018, p. 353-357.

[43] Sur ce processus, voir notamment Herrero 2016, p. 165-180.

[44] Voir également Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 210-211. Cf. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 143, où un chrétien approche al-Awzāʿī avec un pot de miel pour lui demander d'écrire pour lui au gouverneur de Baʿlabakk.

en exerçant toute la pression rhétorique qu'ils n'auraient pas eux-mêmes su employer. Non seulement al-Awzāʿī se fait leur porte-voix, jouant ce rôle d'intermédiaire que l'historiographie médiévale attribue comme un lieu commun aux savants, mais il transfigure leur voix en y substituant la sienne, celle d'un lettré excellant dans l'art épistolaire.

Le plus souvent, al-Awzāʿī n'est cependant qu'un intermédiaire parmi d'autres, au sein d'une chaîne relativement longue (tab. 2). Seule une pétition semble directement adressée au calife al-Manṣūr, celle relative aux salaires des soldats du littoral (**6**), que l'on ne saurait dater avec précision. Les cinq autres sont envoyées à des personnes de rang inférieur. Abū ʿUbayd Allāh (m. 170/786-7) était un secrétaire qu'al-Manṣūr avait détaché auprès de l'héritier présomptif, son fils al-Mahdī, et qui devint son vizir lorsque ce dernier accéda au califat[45]. Il devait être en capacité d'aider un individu à recouvrir une somme d'argent à Jabala (**1**). Dans la pétition suivante (**2**), en revanche, il n'est lui-même qu'un intermédiaire : al-Awzāʿī réclame qu'il intervienne auprès d'al-Mahdī afin que ce dernier écrive au calife. Si l'objectif final est bien d'atteindre l'oreille d'al-Manṣūr, al-Awzāʿī choisit de ne pas faire entendre sa propre voix – il craint peut-être qu'elle ne soit pas écoutée –, mais celle de l'héritier présomptif, auquel il attribue une autorité bien supérieure (**3**, **4**, **5**). Encore eût-il fallu qu'il puisse écrire à al-Mahdī ou parvienne à le convaincre, ce qui n'était vraisemblablement pas le cas. C'est pourquoi il s'adresse à son plus proche conseiller, Abū ʿUbayd Allāh. Dans les pétitions postérieures (**3**, **4**, **5**), al-Awzāʿī a manifestement réussi à établir un contact direct avec l'héritier présomptif et ne passe plus par son secrétaire. Le destinataire final du message est cependant toujours le calife, auquel al-Mahdī est invité à écrire.

Cette stratégie est d'autant plus remarquable qu'al-Mahdī et son secrétaire résidèrent à Rayy pendant une dizaine d'années, de 141/758-9 à 151/768[46]. Cela signifie que trois de ces pétitions au moins (**2**, **3**, **4**) furent expédiées vers l'Iran, dans l'espoir qu'al-Mahdī enverrait vers Bagdad une lettre à son père. Seule la pétition en faveur des Mecquois fut écrite alors qu'al-Mahdī s'était réinstallé à Bagdad, en 152/769. Le vocabulaire employé reflète d'ailleurs ce changement de situation : al-Awzāʿī demande à al-Mahdī d'« insister » (*yuliḥḥa*) auprès du calife, et non plus simplement de lui « écrire » ou de lui « parler » comme dans les pétitions précédentes.

De tels détours reflètent l'état des réseaux politiques d'al-Awzāʿī. En raison de son ancienne proximité avec les Omeyyades et de sa position ambiguë vis-à-vis de la nouvelle dynastie, le savant n'était pas en faveur à la cour du calife. Quelques années plus tôt, il avait bien tenté d'écrire à al-Manṣūr pour l'alerter sur le sort des captifs de Qālīqalā (**7**). Mais il avait joint sa lettre à celle qu'il destinait à Sulaymān b. Mujālid, frère de lait et proche conseiller du calife (**8**)[47], auquel il écrit dans un style plus familier. Il s'était également adressé à un autre proche du calife, son oncle ʿĪsā b. ʿAlī, pour requérir son intervention auprès d'al-Manṣūr en

[45] Moscati 1960, p. 157.
[46] Kennedy 1985, p. 1228-1229.
[47] Sur ce personnage, voir note *supra*.

faveur des captifs (**9**)[48]. Ce vertueux prince abbasside engagé dans le jihad était dépourvu d'ambitions politiques : il faisait, pour cette raison, figure d'intermédiaire privilégié[49].

Sauf peut-être au moment d'écrire sa dernière pétition (**6**), al-Awzāʿī n'avait pas ses entrées auprès du calife ; le contact était en revanche plus facile à nouer (ou à renouer) avec des membres de son entourage, avec lesquels il entretenait peut-être déjà des relations. Le circuit suivi par ses pétitions pourrait apparaître, aujourd'hui, comme une « transmission par la voie hiérarchique ». Ce serait là, peut-être, sur-interpréter les données disponibles. Il semble avoir été possible, après tout, d'écrire directement au calife, et al-Awzāʿī le fit quand il en eut la possibilité (**6**). Une pétition documentaire, rédigée à plusieurs mains et destinée au calife al-Muʿtazz (r. 252-255/866-869), montre qu'un siècle plus tard écrire au calife était parfaitement envisageable[50]. Il faut donc plutôt conclure qu'al-Awzāʿī n'osa le plus souvent s'adresser au calife par crainte de voir ses pétitions ignorées, et préféra pour cette raison passer par l'intermédiaire de son entourage. Loin de prouver l'autorité dont al-Awzāʿī aurait joui auprès du pouvoir abbasside, ses lettres montrent au contraire sa faiblesse initiale, qui l'obligea à passer par des voies détournées pour tenter d'influencer la politique califale.

Seule la dernière pétition (**6**) permet de discerner un changement, sans doute vers la fin de la vie d'al-Awzāʿī. Selon ses propres mots, le calife l'aurait invité à l'informer des affaires de la communauté. Ibn ʿAsākir et al-Dhahabī préservent l'extrait d'une lettre qu'al-Manṣūr aurait adressée à al-Awzāʿī dans ce sens, mais son authenticité est d'autant plus douteuse que la réponse du juriste, également citée, est d'une agressivité historiquement peu crédible[51]. Après être passé par l'entourage du souverain, le juriste beyrouthin aurait peut-être ainsi obtenu la permission d'écrire directement au calife.

3. Al-Awzāʿī, l'empire abbasside et la Syrie

3.1. Une vision politique

La révolution abbasside

S'adressant à ʿĪsā b. ʿAlī (m. 163/780) dans la lettre **9**, al-Awzāʿī inscrit son discours dans une époque marquée par ce qu'il qualifie de « roue du temps » ou de « tournant temporel » (*dawlat zamān*). L'emploi du terme *dawla* ne tient pas au hasard : il fait allusion à la manière dont les Abbassides qualifiaient déjà le « tournant » que marquait leur prise de pouvoir, autrement dit la « révolution » dans son sens étymologique[52]. Or al-Awzāʿī porte un regard

[48] ʿĪsā b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās al-Hāshimī (m. 163/780) était un oncle des califes al-Saffāḥ et al-Manṣūr. Il fut nommé un temps gouverneur du Fārs par al-Saffāḥ, mais jura ensuite de ne plus accepter de poste officiel. Très apprécié de ces deux califes pour son savoir, il est également considéré par la tradition savante comme un homme d'une grande piété. Voir al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, III, p. 89 ; Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XLVII, p. 330-334 ; al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām*, IV, p. 471 ; al-Ziriklī 1997, V, p. 105.

[49] Ibn ʿAsākir préserve ainsi deux vers dans lesquels ʿAbd Allāh b. Muṣʿab al-Zubayrī (m. 184/800), poète zaydite avant d'être amnistié par al-Manṣūr, demande à ʿĪsā b. ʿAlī de transmettre un message au calife. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XLVII, p. 331. Sur ʿAbd Allāh b. Muṣʿab, voir El-Achèche 2003, p. 218.

[50] *P.Cair.Arab*. 172 = *P.World* p. 121 b = *P.Alqab* 43. Notons que les pétitions destinées aux califes fatimides nous sont parvenues en plus grand nombre. Ceci est peut-être dû au fait que, le calife résidant en Égypte, les populations locales lui adressaient plus spontanément les pétitions qu'elles envoyaient auparavant aux gouverneurs.

[51] Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, XXXV, p. 213 ; al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, VII, p. 125.

[52] Voir Sharon 1983, p. 22-23.

négatif sur l'époque qui suit ce tournant : la vanité l'a emporté, le peuple ne sait plus distinguer le bien du mal et les élites sont divisées en factions diverses. La critique, allusive mais transparente, est sévère : pour le juriste beyrouthin, l'arrivée des Abbassides ne correspond pas à l'instauration d'une société idéale. S'il ose formuler de tels doutes devant un haut représentant de la famille abbasside, pour mieux lui reprocher sa mollesse face à la conquête byzantine de Qalīqalā, al-Awzāʿī prend plus de précautions oratoires lorsqu'il interpelle l'héritier présomptif ou le calife. Dans les vœux qu'il adresse à al-Mahdī, il prie Dieu de bien vouloir l'inciter à faire le bien (**3**). Al-Awzāʿī ne nie point que le règne des Abbassides puisse aboutir à l'établissement de la cité vertueuse qu'il attend. Rien n'est cependant acquis et il revient au futur souverain de faire ses preuves.

Al-Awzāʿī ne se montre cependant pas toujours aussi critique. Dans la lettre **8**, destinée à Sulaymān b. Mujālid, « la concorde (*ulfa*), grâce à Dieu, est générale ». Le concept de *ulfa*, qui revient dans les deux lettres suivantes (et qui apparaît au pluriel dans la lettre **4**), est plus loin défini par ce à quoi il s'oppose : « une rancœur dépourvue de fraternité (*mawadda*), une convoitise privée de loyauté (*amāna*), l'établissement contractuel de normes vidées de toute mise en application » (lettre **10**). *A contrario*, la concorde implique donc la fraternité, la loyauté et la mise en application des règles légales – ce que recouvre vraisemblablement le mot *ḥukm*. Il s'agit donc de l'ordre social et politique qui permet de maintenir l'islam sur des bases saines, non corrompues. En d'autres termes, la *ulfa* est l'opposé de la *fitna*, le désordre et la division causés par la guerre civile. Al-Awzāʿī conçoit cette concorde comme une obligation légale (**10**). Il dénonce certes dans la lettre **9** le caractère partiel de son application parmi les élites, mais la présente aussi comme un état de fait dans la lettre **8**. La concorde s'oppose vraisemblablement, dans l'esprit d'al-Awzāʿī, à la guerre civile qui a divisé les musulmans à la fin de la période omeyyade – la troisième *fitna* – et dont la révolution abbasside représente l'acmé. S'il doute, donc, de la capacité des Abbassides à instaurer la cité vertueuse, al-Awzāʿī semble reconnaître, au moins une fois, que la concorde est pour sa part restaurée. L'espoir est donc permis.

Est-ce à dire, pour autant, qu'al-Awzāʿī reconnaît la légitimité des Abbassides ? Comme le constate Alajmi, le juriste emploie à leur égard les titres de Commandeur des croyants (*amīr al-muʾminīn*) et de calife (*khalīfa*)[53]. Il reconnaît donc qu'al-Manṣūr est, *de facto*, le souverain de l'empire. La concorde entre musulmans constitue sans doute un élément de poids dans cette acceptation : en fédérant la communauté, en réalisant son unité, les Abbassides ont gagné leur titre de calife et le droit à gouverner. Al-Awzāʿī souligne cependant la fragilité d'un des piliers sur lesquels repose la prétention des Abbassides à être les seuls souverains légitimes possibles : celui de leur généalogie. Les premiers Abbassides revendiquaient en effet le pouvoir en vertu de leur appartenance à la famille du Prophète (les Banū Hāshim) et, au sein de celle-ci, en raison du testament que leur aurait laissé Abū Hāshim, fils de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya[54]. Dans une lettre adressée à al-Manṣūr (lettre **7**), al-Awzāʿī nie, sur la base d'une tradition prophétique, que la famille du Prophète jouisse d'une quelconque élection divine : la fille du Prophète (Fāṭima) comme sa tante paternelle (Ṣafiyya) seront jugées pour leurs actes au dernier jour. À travers ces

[53] Alajmi 2004, p. 162. Le même auteur pense par ailleurs que le titre *amīr* employé par al-Awzāʿī pour désigner al-Mahdī signifie qu'il reconnaît son titre d'héritier présomptif (Alajmi 2004, p. 163). Notons toutefois qu'*amīr* est un titre général qui s'applique avant tout à un gouverneur ou à un commandant militaire, et non à un héritier présomptif dont le titre est *walī l-ʿahd*.

[54] Sharon 1983, p. 85-86, 121-140 ; Crone 2004, p. 91.

deux femmes, ce sont tant les lignées descendant du Prophète que les branches avunculaires dont la légitimité par le sang est disqualifiée. Autrement dit, al-Awzāʿī réfute en une citation l'argumentation chiite sur laquelle repose le discours de légitimation des Abbassides[55].

Al-Awzāʿī reconnaît, *de facto*, le pouvoir des Abbassides, mais il n'en accepte pas le discours de légitimation : ce n'est point en vertu de leur sang qu'ils peuvent être légitimes, mais en vertu de leurs actions. La prise du pouvoir par la dynastie a fait entrer le monde musulman dans une période incertaine, qui s'oppose au « bon vieux temps », mais qui n'est cependant pas sans espoir. La concorde semble rétablie et il ne reste plus au souverain qu'à agir en vue de la réalisation de la cité idéale.

Le califat

Le droit de gouverner qu'al-Awzāʿī reconnaît aux Abbassides repose avant tout sur le concept de décret divin. C'est Dieu qui a placé al-Mahdī à une position privilégiée, faisant de lui l'instrument par lequel Il réalise Son dessein (**5**). C'est Dieu également qui a confié la gestion de Ses affaires au calife al-Manṣūr (**6**). Al-Awzāʿī continue ainsi d'adhérer à la vision prédestinationiste de l'histoire politique sur laquelle reposait en partie le discours de légitimation des Omeyyades[56], ce qui correspond à ce que l'on sait par ailleurs de sa position théologique[57]. Le décret divin qui permet aux Abbassides de régner ne fait pas d'eux des êtres impeccables ni même inspirés comme l'idéologie omeyyade pouvait le prétendre, ou comme Ibn al-Muqaffaʿ (m. *c.* 139/756) le supposait encore à propos d'al-Manṣūr[58]. Là encore, al-Awzāʿī se garde bien de nier formellement la capacité du calife à recevoir de Dieu l'inspiration : Dieu pourrait certes « inspirer » (*alhama*) le bien à l'émir (**3**, **6**) et « insuffler » (*yulqī*) Sa preuve au calife (**4**, **7**). Mais il ne s'agit là que de souhaits et non d'une réalité qu'al-Awzāʿī reconnaîtrait. De fait, al-Awzāʿī cultive l'ambiguïté. Dans la lettre **6**, il commence par suggérer que le calife se trouve sur un pied d'égalité avec ceux que Dieu a choisis et qu'Il guide. La fin de la phrase suggère cependant que ces élus bien guidés appartiennent au passé, puisqu'il revient au calife de les imiter. C'est donc, *a contrario*, que le calife n'est ni élu ni bien guidé par Dieu[59].

De fait, il n'est point question de « calife de Dieu » (*khalīfat Allāh*) sous le calame d'al-Awzāʿī. Le titre qu'il reconnaît au souverain abbasside est celui de *khalīfat al-muslimīn* (**5**), auquel fait écho *khalīfatu-hum* dans la lettre **4** : le souverain est calife « des musulmans », et c'est à eux que son titre se trouve sémantiquement attaché. Ainsi, il n'est autre qu'un de ces *wulāt al-muʾminīn* (« gouvernants des croyants ») qui ont exercé le pouvoir sur la communauté depuis la mort du Prophète (**5**). Si *khalīfat al-muslimīn* évoque une simple position de souveraineté sur la communauté, le titre de *khalīfa* véhicule aussi l'idée d'une délégation ou, alternativement, d'une succession dans le temps. Al-Awzāʿī privilégie la seconde. Le Prophète, dit-il dans la lettre **5**, est le plus important de ceux auxquels le calife présent a succédé (*aḥaqq*

[55] Nous rejoignons ici les conclusions de Alajmi 2004, p. 150 (à partir d'autres sources) et p. 187-188 (à partir de la même lettre). Voir également le récit d'une rencontre entre al-Awzāʿī et ʿAbd Allāh b. ʿAlī, dans laquelle le juriste syrien conteste l'idée que le califat ait été hérité du Prophète par les membres de sa famille, dans Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 212-213. Cf. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 141.
[56] Crone 2004, p. 35.
[57] Van Ess 2017, I, p. 82 ; Judd 2014, p. 73 ; Judd 2019, p. 80, 88-89.
[58] Voir Crone et Hinds 1986, p. 56 ; Crone 2004, p. 130.
[59] Cette analyse rejoint les conclusions d'Alajmi 2004, p. 169.

man khalaftum fī-hā). Al-Awzāʿī met ainsi en avant l'existence historique d'une lignée de successeurs remontant jusqu'au Prophète. C'est donc, en fin de compte, au Prophète que le calife *succède* (sans pour autant le remplacer), comme le confirment les lettres **7** et **9**, dans lesquelles la *khilāfa* est explicitement reliée au Prophète.

Al-Awzāʿī, expert religieux et censeur politique

Successeur du Prophète et gouvernant des musulmans, le calife doit être un berger pour ses sujets (**5**, **6** et **7**) : cette métaphore pastorale, *topos* hérité de la plus haute Antiquité, permet à l'auteur de suggérer que le souverain devra répondre devant Dieu de sa manière de traiter le troupeau[60]. Comme al-Awzāʿī l'insinue dans la lettre **3**, les sujets (*raʿiyya*) ont des droits (*ḥaqq*) que doivent connaître les hommes de pouvoir (**8**), ce qui implique qu'ils doivent aussi leur rendre justice (*maʿdila*) (**10**).

De fait, dans chacune de ses dix lettres, quel que soit leur genre ou le thème qu'elles abordent, al-Awzāʿī insiste sur la responsabilité de son interlocuteur devant Dieu. Celle-ci se traduit par l'évocation du Jugement dernier, parfois de manière allusive (**1**, **3**, **8**), plus souvent de manière explicite (**2**, **4**, **5**, **6**, et surtout **7**). Al-Awzāʿī ne souhaite rien d'autre à ses interlocuteurs que le salut éternel. Ce discours eschatologique prend cependant une tonalité différente selon les destinataires. Face aux personnages les moins élevés dans la hiérarchie institutionnelle, comme Abū ʿUbayd Allāh, il n'hésite point à évoquer les châtiments que Dieu réserve aux pécheurs (**1**, **2**, **8**), mais il les attire aussi par la promesse de récompenses (**9**). Aux plus hauts représentants du pouvoir, comme al-Mahdī et al-Manṣūr, il préfère faire miroiter les délices de la rétribution divine (**3**, **4**, **5**, **6**, **7**), sans toutefois s'interdire des allusions au châtiment (**4**, **7**). Cette rhétorique eschatologique vise, bien entendu, à exercer une pression spirituelle sur ses destinataires afin que ceux-ci répondent favorablement à ses demandes. Mais elle leur rappelle aussi qu'ils ne sont que des hommes ordinaires, des serviteurs de Dieu soumis aux mêmes normes que les sujets. N'étant pas naturellement inspirés par Dieu, ils ont besoin de guidance et de conseils. Al-Awzāʿī se pose quant à lui en expert religieux, capable de distinguer le bien du mal et donc d'offrir une direction spirituelle.

La ligne de conduite qu'al-Awzāʿī prescrit aux Abbassides repose sur un principe simple : l'imitation du Prophète. Telle est bien la raison pour laquelle le traditionniste Ibn Abī Ḥātim cite ces lettres dans sa *Taqdima*. Cette nécessité s'applique tant aux gouvernants (*wulāt*) en général (**4**) qu'à l'héritier présomptif (**5**) et au calife (**6**, **7**). Le Prophète, affirme al-Awzāʿī, est un guide (*imām*), un modèle, un exemple à suivre ; sa *sunna* doit servir de référence aux hommes de pouvoir (**5**). Cette méthode est la seule permettant au souverain de « faire preuve d'équité en rendant la justice » (lettre **5**, à laquelle fait écho la lettre **7**) et donc de gagner le salut éternel.

Afin de mieux convaincre ses interlocuteurs, tout particulièrement l'héritier présomptif al-Mahdī, al-Awzāʿī fait appel à l'autorité du deuxième calife, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (**4**, **5**). Le hadith pastoral qu'il lui attribue lui a été transmis, dit-il, par Dāʾūd b. ʿAlī, c'est-à-dire un oncle

[60] Cf. Alajmi 2004, p. 177. Ce troupeau est avant tout la *umma*, la communauté musulmane. Notons qu'al-Awzāʿī hésite dans sa manière de qualifier la *umma*, qui est parfois présentée comme celle du Prophète (**5**, **8**), parfois comme celle des gouvernants (**5**, **7**).

des deux premiers califes abbassides (**5**)[61]. Ce haut représentant de la famille abbasside est bien supposé, selon les dictionnaires biographiques tardifs, avoir transmis des traditions. Cependant, comme le remarque astucieusement al-Dhahabī dans la biographie qu'il consacre à ce personnage, « il y a parmi les califes, leurs ancêtres et les membres de leur famille, des individus à propos desquels les spécialistes de la critique du hadith (*ahl al-jarḥ wa-l-taʿdīl*) évitent soigneusement d'enquêter, par crainte du sabre et des rouées de coups[62] ». L'allusion ne pourrait être plus claire : l'historien du VIII^e^/XIV^e^ siècle nourrissait quelques doutes sur le rôle de cet « impitoyable émir » (*min jabābirat al-umarāʾ*)[63] dans la transmission du hadith. Al-Awzāʿī ferait partie, avec Sufyān al-Ṯawrī (m. 161/778), des quelques savants qui auraient rapporté des traditions d'après lui[64]. Force est pourtant de constater que dans l'ensemble du corpus qui nous est parvenu, seules deux sont accompagnées d'un *isnād* dans lequel al-Awzāʿī rapporte d'après Dāʾūd b. ʿAlī : la première n'est mentionnée que dans le recueil mineur d'al-Dārimī (m. 255/869) [65] ; la seconde, qui n'est autre que la parole de ʿUmar citée dans la lettre **5**, ne semble jamais avoir intégré aucun recueil de hadith avec le même *isnād*[66] et n'est autrement citée que par Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (m. 430/1038)[67]. Ce dernier la met également dans la bouche d'al-Awzāʿī lorsqu'il décrit sa rencontre avec le calife al-Manṣūr, mais cette fois-ci sans mentionner Dāʾūd b. ʿAlī[68]. En définitive, comme le suggère al-Dhahabī, tout concourt à jeter le doute sur l'historicité d'une transmission de Dāʾūd b. ʿAlī à al-Awzāʿī. Que faut-il donc conclure de l'apparition de cet étrange transmetteur ? Le plus vraisemblable est qu'al-Awzāʿī se réclame de lui parce qu'il s'agit d'un éminent membre de la famille abbasside, qu'il l'ait ou non entendu citer cette parole de ʿUmar. Le procédé relève de la rhétorique pure : comment le destinataire de la lettre, al-Mahdī, pourrait-il rejeter une parole que son grand-oncle avait faite sienne ? En plaçant cette tradition dans la bouche d'une autorité abbasside respectée, le savant beyrouthin entend vaincre la résistance de l'héritier présomptif.

*

Al-Awzāʿī adressa ces dix lettres à de hauts représentants de l'État afin d'obtenir d'eux des réponses positives à ses requêtes : le juriste beyrouthin ne pouvait donc exprimer ouvertement ce qu'il pensait de leur prise de pouvoir, pour peu qu'il en ait conçu une opinion négative. Il ne nie pas la légitimité des Abbassides, qui est tenue pour acquise par la volonté de Dieu. Il réfute néanmoins l'argument généalogique mis en avant par la nouvelle dynastie, refusant par-là

[61] Dāʾūd b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. ʿAbbās al-Hāshimī (m. 133/750), oncle paternel des califes al-Saffāḥ et al-Manṣūr, vécut en Syrie jusqu'à la prise du pouvoir des Abbassides. Le calife al-Saffāḥ le nomma un temps gouverneur de Kūfa, puis de Médine et d'une partie de la péninsule Arabique. Il est recensé comme transmetteur de traditions qu'il tenait de son père. Voir al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām*, III, p. 642-643 ; al-Ziriklī 1997, II, p. 333. Dāʾūd b. ʿAlī est également mentionné comme autorité dans un dialogue entre al-Awzāʿī et l'Abbasside ʿAbd Allāh b. ʿAlī. Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 212.

[62] Al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām* III, p. 642.

[63] Al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām*, III, p. 642.

[64] Al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām*, III, p. 642.

[65] Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, I, p. 49.

[66] Enquête systématique effectuée sur la base de données *al-Maktaba al-shāmila* (version 3.48) en recherchant simultanément « Dāwūd/Dāʾūd b. ʿAlī » et « al-Awzāʿī » dans les sections *mutūn al-ḥadīth* et *al-ajzāʾ al-ḥadīthiyya*.

[67] Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, I, p. 53.

[68] Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 137-138.

même l'existence d'une famille élue en Islam. De fait, le droit de gouverner que leur procure le décret divin n'est point suffisant à ses yeux : la véritable légitimité doit être acquise par les actes, c'est-à-dire par la mise en œuvre d'une politique juste dont le secret réside dans l'imitation du Prophète et la conformité à sa *sunna*.

En dépit de sa prudence, al-Awzāʿī se place donc du côté d'une opposition pieuse qui, sans contester la légitimité des Abbassides, leur demande de faire leurs preuves[69]. La politique (notamment fiscale) de certains de leurs délégués est injuste et mérite une franche réprobation (**10**). Mais c'est surtout en répondant aux demandes d'un pieux savant comme al-Awzāʿī, transmises sous la forme de pétitions, que les Abbassides prouveront leur justice et leur capacité à gouverner en conformité avec le dessein divin. Ces mises en demeure sous forme de pétitions et d'injonctions apparaissent ainsi comme une des plus anciennes expressions du rôle de censeur politique que les savants sunnites en vinrent à revendiquer auprès du souverain.

3.2. La Syrie : droit et économie

Sur les dix lettres du corpus, six sont en rapport avec la Syrie (**1**, **2**, **3**, **4**, **6**, **10**). Si al-Awzāʿī se préoccupe aussi de La Mecque et de l'Arménie, cette province occupe, en proportion, une place plus importante dans ses lettres. Mais encore ne s'agit-il pas de tout le Bilād al-Shām : la Syrie d'al-Awzāʿī est avant tout celle de la région côtière où il réside, notamment le littoral levantin et Baʿlabakk, dans la plaine de la Biqāʿ (*jund* de Damas). Les sujets qui motivent la rédaction de ses lettres au pouvoir abbasside trahissent ses inquiétudes pour le sort des habitants d'une région qui, avec l'installation de la nouvelle dynastie en Irak, a définitivement perdu son caractère central au sein de l'empire, et qui souffre de la politique mise en œuvre par le califat.

L'appauvrissement des Arabes syriens

L'un des problèmes sur lesquels al-Awzāʿī s'étend le plus longuement est celui de la paupérisation des « gens du littoral » (*ahl al-sāḥil*) (**6**). Ce groupe, dont les membres perçoivent des soldes annuelles (*ʿaṭāyā*, sing. *ʿaṭāʾ*), a pour mission d'assurer la défense de la côte syrienne contre les incursions byzantines. Des patrouilles de cavaliers et de piétons inspectent les rivages côtiers, tandis que d'autres surveillent la mer dans des tours de garde. Il s'agit donc de troupes de l'armée régulière affectées dans des forteresses ou des fortins de la frontière maritime. Selon les sources littéraires, ʿUmar (r. 12-23/634-644) et ʿUthmān (r. 23-35/644-656) avaient entrepris de fortifier les villes du littoral syrien. À leur tour, les Omeyyades avaient considérablement renforcé cette frontière maritime – tout particulièrement en Palestine –, en y transférant des soldats non-arabes (Perses, Zuṭṭ) depuis des villes-garnisons comme Baʿlabakk, Ḥimṣ et Antioche[70]. Les soldats des villes côtières avaient reçu, sous Muʿāwiya (r. 41-60/661-680), des lots fonciers (*qaṭīʿa*-s) afin d'y bâtir leurs habitations[71]. Au début de l'époque abbasside, la côte syrienne constituait un district militaire à part : al-Awzāʿī l'oppose, dans sa lettre, aux *jund*-s (c'est-à-dire ceux de Qinnasrīn, Ḥimṣ, Damas, al-Urdunn et Filasṭīn) qui divisaient la partie continentale du Bilād al-Shām. Le littoral relevait de l'autorité d'un gouverneur militaire (*wālī al-sāḥil*), rarement mentionné dans les sources, mais qu'Ibn Abī

[69] Voir l'épître un peu plus tardive qu'al-ʿAnbarī adressa au calife al-Mahdī dans Tillier 2006, p. 151.
[70] Kennedy 2001, p. 12 ; Masarwa 2011, p. 179.
[71] Kennedy 2001, p. 82.

Ḥātim fait figurer aux obsèques d'al-Awzāʿī[72]. Ce dernier aurait été employé dans l'administration militaire de Beyrouth, ce qui explique qu'il ait lui-même reçu du calife un complément de pension à distribuer aux soldats, comme il le mentionne dans la seconde partie de sa lettre[73].

Les réformes de l'armée sous ʿAbd al-Malik (r. 65-86/685-705) avaient limité aux militaires permanents l'attribution de soldes[74], qu'ils continuaient de percevoir en ce début de période abbasside. Les sources littéraires, peu loquaces à ce sujet, suggèrent qu'à l'époque omeyyade, le salaire d'un soldat syrien était d'environ 8 dinars par « mois »[75]. Au début de l'époque abbasside, un militaire touchait entre 60 et 80 dirhams, c'est-à-dire entre 5 et 7 dinars environ[76]. Al-Awzāʿī regrette que les soldats de la frontière maritime ne reçoivent qu'une avance de 10 dinars sur leur pension annuelle. Bien que les procédures de paiement de l'armée nous échappent dans le détail, l'avance sur solde qu'évoque al-Awzāʿī, et qui représentait un à deux « mois » de solde, semble avoir été cruciale pour l'équilibre économique des foyers de militaires. La question était d'autant plus importante que les réformes de l'armée opérées par les Abbassides, qui privilégiaient désormais les soldats khurasaniens sur les Syriens, avaient vraisemblablement entraîné une paupérisation de ces derniers[77]. À la même époque qu'al-Awzāʿī, Ibn al-Muqaffaʿ reprochait à al-Manṣūr le traitement injuste qu'il réservait aux troupes syriennes, les privant du *fay'* auquel elles avaient droit, c'est-à-dire de la redistribution des impôts levés sur les territoires conquis sous la forme du *ʿaṭāʾ*[78]. De manière plus générale Ibn al-Muqaffāʿ préconisait de multiplier les échéances en versant les soldes tous les trois ou quatre mois (au lieu d'un an) et de les distribuer partiellement en nature afin de contrer les effets de la fluctuation des prix[79].

Si le système de paiement de l'armée tout entière nécessitait des réformes, la situation des soldats syriens et de leurs familles, notamment sur la côte, était particulièrement critique. Al-Manṣūr ne se montra peut-être pas insensible aux arguments d'al-Awzāʿī. La dernière partie de la lettre, qui semble extraite d'une autre missive qui aurait fusionné avec la première dans le cours de la transmission, suggère qu'al-Awzāʿī reçut un complément de soldes à distribuer aux militaires du littoral, accompagné de vêtements. Les un à deux dinars par tête qu'il obtint par ce biais sont cependant inférieurs aux cinq dinars qu'al-Awzāʿī réclamait. Ce dernier déplore par ailleurs de n'avoir pu distribuer cette rallonge qu'aux hommes de troupes, à l'exclusion des veuves et des orphelins, et réclame donc pour ces derniers un nouveau complément pris sur l'aumône légale (*ṣadaqa*) et le quint (*khums*).

---

[72] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 207. P.M. Cobb relève chez le géographe Ibn al-Faqīh la mention des *sawāḥil*, les « cités côtières » qu'étaient Sidon, Beyrouth, Tripoli, ʿArqa et Tyr. Il considère cependant avant tout le *wālī al-sāḥil* comme l'amiral de la flotte syrienne, sans relever qu'il était vraisemblablement aussi en charge de la surveillance de la côte depuis la terre ferme. Cobb 2001, p. 12, 149 n. 6.

[73] Voir van Ess 2017, I, p. 162. Cf. Judd 2019, p. 98, où l'auteur s'interroge sur les moyens de subsistance d'al-Awzāʿī à Beyrouth.

[74] Voir Kennedy 2001, p. 77. Sur les réformes successives des soldes militaires à l'époque omeyyade, voir al-Qāḍī 2009 ; Sijpesteijn 2011, p. 252-259.

[75] Kennedy 2001, p. 77. Il ne s'agit vraisemblablement pas de mois lunaires, mais de mois fiscaux plus longs, spécifiques à l'armée. Voir Kennedy 2002, p. 155-169, p. 162; Kennedy 2001, p. 93 n. 139, citant E. Ashtor.

[76] Kennedy 2001, p. 78.

[77] Kennedy 2001, p. 96.

[78] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, p. 46-49.

[79] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, p. 34-37. Voir Kennedy 2001, p. 74, 78.

Sous les premiers Abbassides, la Syrie subit les effets économiques et sociaux de sa marginalisation politique. Mais contrairement à Ibn al-Muqaffaʿ, al-Awzāʿī ne dénonce pas dans sa lettre une injustice du pouvoir : en bon pétitionnaire, il appelle à l'aide généreuse du calife, érigeant ce problème économique local en enjeu impérial. C'est, dit-il, la sécurité de l'empire tout entier qui sera compromise si les défenseurs du littoral syrien ne sont pas assez payés. L'argument tient en partie de la rhétorique : il s'agit de convaincre le calife d'envoyer de l'argent. Al-Awzāʿī parvient néanmoins par ce biais à dépasser le problème local et les situations personnelles pour s'ériger en défenseur de l'intérêt public.

Châtiments arbitraires et persécution des contribuables

La lettre qu'al-Awzāʿī envoie à Abū Balj, peut-être un administrateur au service du gouverneur Ṣāliḥ b. ʿAlī[80], lui reproche de recourir à des châtiments excessifs et de maltraiter des musulmans (**10**). Les termes employés, très généraux, suggèrent qu'il s'agit d'auteurs de délits (*mudhnib*), et non de criminels passibles selon le *fiqh* d'une punition corporelle sévère ou de la peine capitale. Or, selon les informations dont dispose al-Awzāʿī, les autorités musulmanes leur infligent des mutilations et des supplices humiliants, consistant notamment à raser ou arracher la barbe des hommes[81]. La dénonciation de tels châtiments arbitraires rejoint les remarques qu'Ibn al-Muqaffaʿ formule à la même époque dans sa *Risāla fī l-ṣaḥāba*, quand il attire l'attention d'al-Manṣūr sur les divergences locales dans la formulation et l'application du droit pénal[82].

Les exactions qu'al-Azwāʿī reproche à Abū Balj sont liées, au moins pour partie, à la fiscalité. Il l'accuse ainsi d'exploiter les populations tributaires (*ahl dhimmati-kum*), provoquant leur ruine. Dans un autre passage de sa *Taqdima*, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī souligne combien al-Awzāʿī se souciait de la justice fiscale ; il aurait ainsi envoyé une pétition à Ismāʿīl b. al-Azraq pour plaider la cause d'un chrétien qui ne parvenait plus à payer l'impôt foncier[83]. À la même époque, le chroniqueur anonyme de Zuqnin évoque la pression fiscale exercée par les autorités en Haute-Mésopotamie, obligeant les paysans à vendre leurs productions à prix cassés pour s'acquitter de leurs impôts en numéraire[84]. Ceux qui ne pouvaient payer à temps s'exposaient à des tortures physiques dont al-Awzāʿī dénonce la brutalité[85]. En Irak, Ibn al-Muqaffaʿ dresse le même constat : les percepteurs malmènent la paysannerie et usent de violence pour soutirer des impôts abusifs[86]. Quelques années plus tard, Abū Yūsuf (m. 182/798) s'éleva lui aussi contre les brutalités infligées aux non-musulmans par les agents du fisc, interdisant les tortures physiques et n'autorisant que l'incarcération des réfractaires à l'impôt[87].

Si al-Awzāʿī dénonce ces exactions de manière si virulente, c'est que non seulement elles enfreignent l'équité, mais menacent la stabilité de l'empire. L'administration musulmane, dit-il en substance, doit choisir entre deux attitudes : soit elle se montre juste en appliquant une norme islamique fondée sur la parole de Dieu et la *sunna*, soit elle enfreint consciemment les

[80] Voir supra, § 2.1.
[81] Sur cette question, voir Sijpesteijn 2018, p. 9-25.
[82] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, p. 40-43.
[83] Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 210-211. Sur Ismāʿīl b. al-Azraq, voir *supra*, § 2.1.
[84] Cahen 1957, p. 144.
[85] Cf. Cahen 1957, p. 145.
[86] Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī l-ṣaḥāba*, p. 58-59.
[87] Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāj*, p. 123.

règles qu'elle a elle-même édictées. Il oppose, par-là même, la possibilité d'un ordre social fondé sur la concorde – incluant ici les rapports entre musulmans et non-musulmans –, et le chaos généré par les abus des agents de l'État. Une domination musulmane légitime ne peut à ses yeux se pérenniser qu'en respectant cet ordre légal.

Le contrecoup des révoltes

Le poids croissant de la fiscalité, aggravé par les exactions fiscales commises par l'administration abbasside, provoquèrent à terme des révoltes dont plusieurs lettres d'al-Awzāʿī se font l'écho. Dans sa lettre **2**, le juriste beyrouthin intercède en faveur d'un certain Yazīd b. Yaḥyā al-Khushanī, ancien membre de l'administration du gouverneur de Baʿlabakk, Ismāʿīl b. al-Azraq, lui-même objet de la lettre **3**. Les deux hommes étaient visiblement emprisonnés pour avoir contribué à l'oppression fiscale des chrétiens de la montagne libanaise. Ceci avait conduit, en 142/759, au soulèvement de paysans sous l'autorité d'un certain Bundār (Théodore), qui s'était proclamé « roi des Jarājima (Mardaïtes) » en référence à un groupe chrétien des confins syriens régulièrement utilisé par les Omeyyades contre Byzance[88]. Après qu'ils eurent mis une partie de la Biqāʿ à feu et à sang, le gouverneur de Damas, Riyāḥ b. ʿUthmān al-Murrī, était venu à bout des révoltés, et Ṣāliḥ b. ʿAlī fit bientôt déporter les survivants dans d'autres parties de la Syrie[89].

Cette déportation suscita les protestations d'al-Awzāʿī. Dans une lettre dont seul un extrait est préservé, celui-ci accuse Ṣāliḥ b. ʿAlī d'avoir ainsi châtié en masse d'innocents *dhimmī*-s du mont Liban (*ahl dhimma min jabal Lubnān*) pour les crimes commis par d'autres[90]. Peut-être la lettre **4**, dans laquelle al-Awzāʿī appelle à pardonner aux membres d'une « bande » (ʿ*iṣāba*) arrêtés en Syrie, puis transférés dans une prison (irakienne ?), doit-elle être reliée à ce contexte. S'agit-il de partisans de Bundār ? Les allusions de l'auteur sont trop floues pour autoriser toute conclusion. Toujours est-il qu'al-Awzāʿī ne prit pas seulement la défense des paysans déplacés par le régime. Si l'on en croit ses lettres d'intercession en faveur de Yazīd b. Yaḥyā al-Khushanī et Ismāʿīl b. al-Azraq, le pouvoir abbasside ne s'était pas contenté de réprimer les paysans révoltés, mais s'était aussi attaqué à la racine du mal, en arrêtant et châtiant les administrateurs accusés d'exactions. Au moment où al-Awzāʿī écrit, les deux hommes croupissent dans une geôle, probablement en Irak, depuis plusieurs années. Le juriste beyrouthin plaide en faveur de l'innocence du premier et minimise la responsabilité du second. Défenseur des *dhimmī*-s, al-Awzāʿī se fait aussi l'avocat de leurs oppresseurs, cherchant par-là à rétablir la concorde sociale qu'il érige en idéal dans d'autres de ses missives.

CONCLUSION

Pendant les vingt dernières années de sa vie, al-Awzāʿī ne fut plus l'homme de cour qu'il avait été sous Hishām b. ʿAbd al-Malik. Son association aux Omeyyades, ainsi que le regard critique qu'il portait sur les Abbassides et leurs arguments de légitimation, l'obligèrent à s'éloigner de l'orbite du pouvoir. Aux yeux de bien des musulmans, pourtant, il continuait d'apparaître comme une référence religieuse d'exception. D'aucuns lui envoyaient des lettres, le sollicitant depuis diverses régions de l'empire. Son corpus épistolaire en témoigne : de La

[88] Voir Canard 1957, p. 468.
[89] Sur cette révolte, voir Cobb 2001, p. 112-115.
[90] Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 222.

Mecque, d'Irak et, peut-être, d'Arménie, l'on s'adressait à lui en désespoir de cause, qui pour réclamer une aide alimentaire, qui pour obtenir sa libération. Une partie non négligeable de ce corpus reflète des préoccupations locales. Au lendemain de la révolution abbasside, victime de la crise économique, d'une fiscalité abusive, de révoltes et de leurs corollaires, la Syrie occidentale n'était plus que l'ombre d'elle-même. En dépit de son éloignement du pouvoir, al-Awzāʿī prit le calame pour défendre les habitants de sa province. Armé de sa rhétorique, il dépasse néanmoins les enjeux locaux de ces difficultés conjoncturelles pour leur donner une perspective impériale, en rappelant à ses interlocuteurs de haut rang qu'ils sont responsables de leurs sujets devant Dieu, et qu'ils ont le devoir de maintenir une concorde sociale passant par le respect de la légalité islamique.

Par le biais de ses pétitions, al-Awzāʿī se fit l'avocat non seulement des populations musulmanes, mais également des *dhimmī*-s, auprès du pouvoir. Il fut loin d'être le seul à endosser ce rôle d'intermédiaire. À la même époque, le cadi de Baṣra, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī, défendait ardemment les intérêts de ses administrés dans le sud de l'Irak[91]. D'autres, nombreux, assumèrent vraisemblablement le même rôle dans leurs communautés respectives, et il faut sans doute imaginer que les bureaux de l'administration abbasside, à Bagdad, recevaient quotidiennement ce type de doléance des quatre coins de l'empire. La plupart restent dans l'ombre de l'histoire car leur correspondance n'a pas survécu. Ces quelques lettres d'al-Awzāʿī, en raison de leur qualité stylistique et des hasards de la transmission, mettent donc en lumière un phénomène plus général, sans doute essentiel pour la gestion de l'empire. Comme d'autres de ses contemporains, le savant beyrouthin adresse des requêtes au pouvoir selon des normes sociales et administratives standardisées. Et le pouvoir, au moins parfois, répond favorablement.

Al-Awzāʿī espérait certainement que sa parole serait écoutée. S'il se permet de glisser quelques critiques des Abbassides, voire d'attaquer verbalement les plus humbles de leurs agents, il respecte cependant les conventions de la pétition : il demande, sans jamais prétendre à une autorité égale – et encore moins supérieure – à celle des détenteurs du pouvoir. C'est sans doute dans cette procédure somme toute commune de la pétition qu'il convient de chercher les racines du rôle d'intermédiaire entre les sujets et leur souverain que nombre de savants voulurent assumer à différentes époques, au point que la thématique du savant conseiller et censeur du prince prit l'apparence d'un *topos* dans les sources arabes classiques.

ANNEXE : LE CORPUS DE LETTRES

NB : les traductions qui suivent prennent pour base Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, Beyrouth, 1952[92]. Cette édition repose sur trois manuscrits (Murad Molla n°1427, Dār al-kutub al-miṣriyya n°892 et Köprülü n°278)[93], mais s'appuie en réalité principalement sur le premier – que nous n'avons pas pu consulter –, dont le texte semble très proche du ms. Köprülü n°278. L'éditeur ne relève que de manière très incomplète les variantes entre manuscrits, alors que le

[91] Tillier 2006, p. 148.

[92] Je remercie Katia Zakharia pour sa méticuleuse relecture de ces traductions.

[93] Ces manuscrits sont décrits par ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, « Muqaddima », dans Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. يز - يط (17-19).

ms. Dār al-kutub al-miṣriyya n°892 propose souvent des lectures différentes. Nous sommes par conséquent retourné aux deux manuscrits que nous avons pu consulter afin de signaler en note les divergences les plus significatives :

(A) Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Taqdimat al-maʿrifa li-Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl*, ms. Dār al-kutub al-miṣriyya n°892, f. 34r-40v, dont la copie fut vraisemblablement réalisée, comme celle du *Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl* (ms. Dār al-kutub al-miṣriyya n°891), en 746/1346[94].

(B) Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl*, ms. Köprülü n°278, f. 26r-28v, copié en 793/1391.

Les titres que nous donnons à ces lettres ne sont pas ceux proposés par Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī.

1. Lettre à Abū ʿUbayd Allāh en faveur d'Idrīs

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 187-188.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Je demande à Dieu Tout-Puissant[95] de ne point te priver de ta raison (*ʿaql*) ni de ta foi (*dīn*) et, dans la situation que tu occupes, qu'Il permette qu'en toi domine le souci de te prémunir (*tawaqqī*) contre ce que tu connais et as en horreur, avant que tu ne sois soumis à rude épreuve. Que ni les tentations suscitées par la convoitise ni tes nombreuses occupations ne te Le fassent ignorer ! Puisse Dieu, par Sa grâce, te rappeler qu'il ne sert à rien d'amasser des biens matériels alors que tu devras tantôt t'en séparer ! Puisse-t-Il t'amener à préférer ce qui, en te rapprochant de Lui, assurera ta félicité, et te faire redouter les privations qu'Il pourrait t'infliger ! Tu es en effet l'homme dont je désire prendre soin en lui rappelant le bien que Dieu pourra réaliser par son intermédiaire. J'espère donc que tu comprendras que mes reproches proviennent du souci que j'ai de t'apporter mon conseil[96], de me préoccuper de ton salut dans l'autre monde et de dévier le mal qui pourrait t'y atteindre, si Dieu le veut.

« Voici qu'Idrīs m'a demandé de t'écrire. S'il était en ton pouvoir – que Dieu te prenne en Sa miséricorde ! – de lui [permettre] de recouvrer ce que les habitants de Jabala lui doivent, pourrais-tu le réclamer pour lui et ainsi l'aider à obtenir que Dieu lui procure ce dont il a besoin pour gagner sa vie[97] ? Tu lui serais d'un grand secours. [Dieu] te récompensera pour cette bonne action et la portera à ton crédit dans l'au-delà, s'Il veut qu'il en soit ainsi.

« Que le salut soit sur toi. »

---

[94] Sur la datation de ce manuscrit, voir ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, « Muqaddima », dans Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. ﻫ (18).

[95] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 34r.

[96] Nous fondons ici notre traduction sur B, f. 26r, qui donne à lire *innī arjū an yakūna al-ʿ**atb** minnī ʿalā l-naṣḥ la-ka*. L'édition d'al-Yamānī propose de lire *innī arjū an yakūna al-**ghayb** minnī ʿalā l-naṣḥ la-ka*, dont la traduction serait : « Je souhaiterais donc qu'en dépit de la distance qui nous sépare, je puisse t'apporter mon conseil… ».

[97] Les deux manuscrits que nous avons pu consulter proposent la lecture *ʿalā **laḥq** fī sukkān Jabala*. Cette lecture fait néanmoins peu de sens. Il est possible que la copie du texte ait subi une corruption à cet endroit, et nous proposons de lire *ʿalā **ḥaqqin la-hu** fī sukkān Jabala*. Cette lecture permet en effet de rapprocher la présente lettre d'autres documents relatifs à des droits réclamés par des pétitionnaires. Voir Tillier 2017, p. 54.
Dans l'hypothèse où le texte ne serait pas corrompu, la traduction serait plutôt : « S'il t'était possible – que Dieu te prenne en Sa miséricorde ! – de l'[aider] à rejoindre (*laḥq*) les habitants de Jabala, pourrais-tu faire une demande en sa faveur et ainsi l'aider à obtenir que Dieu lui procure ce dont il a besoin pour gagner sa vie ? »

2. Lettre à Abū ʿUbayd Allāh en vue de son intercession en faveur d'un prisonnier

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 188-189.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Puisse Dieu t'offrir, dans la situation que tu occupes[98], une protection contre Son courroux, ainsi que l'intention qui guidera tes actions afin que tu rendes justice, si tu en trouves le moyen, à celui qui en appelle à ton aide alors que tu es son seul espoir, et qu'il te faut chercher à soulager (*faraj*), avec la permission de Dieu ! Il est toujours quelqu'un pour tenter de parvenir à toi par mon intermédiaire et je ne me montrerai pas avare de conseils à son sujet : à la vue du châtiment, au jour de la reddition des comptes[99], tu n'estimeras point avoir accompli trop de [bonnes] œuvres ni un nombre insuffisant de fautes ! C'est pourquoi Dieu t'a inspiré de te souvenir de Lui et de rechercher le moyen de te rapprocher de Lui.

« Yazīd b. Yaḥyā al-Khushanī se trouve dans la prison du Commandeur des croyants – puisse Dieu lui prodiguer Ses bienfaits ! Il faisait partie des agents (*aʿwān*) d'Ibn al-Azraq, et jamais je n'ai entendu quiconque l'accuser d'aucun méfait. Son séjour [en prison] dure maintenant depuis longtemps. Si tu le juges bon, que Dieu t'accorde Sa miséricorde, j'aimerais que tu demandes à al-Mahdī d'écrire au Commandeur des croyants – puisse Dieu lui prodiguer Ses bienfaits ! – à son sujet, afin de lui présenter des arguments permettant d'obtenir la levée des préjudices qu'il endure en prison, ce que nous appelons de nos souhaits. Puisse Dieu t'assister dans la quête du bien et faire de celle-ci la plus haute et la plus importante des missions à tes yeux !

« Que le salut et la miséricorde de Dieu soient sur toi[100]. »

3. Lettre d'intercession à [al-Mahdī] en faveur d'un prisonnier

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 189-190. Cette lettre est incluse dans la même sous-section que la précédente. Elle en est séparée par une formule de salutation finale et un nouvel *isnād*. Les deux lettres sont vraisemblablement adressées à des destinataires différents. Dans cette seconde partie, al-Awzāʿī qualifie son correspondant d'*al-amīr*, un titre qui n'est pas employé à propos d'Abū ʿUbayd Allāh dans les lettres 1 et 2. Par ailleurs le ton y est plus révérencieux : à l'exception des salutations finales, al-Awzāʿī ne tutoie pas son interlocuteur comme il le fait avec Abū ʿUbayd Allāh, mais s'adresse à lui en recourant à la troisième personne. Ces indices suggèrent que cette pétition, comme la suivante, fut envoyée à l'héritier présomptif, al-Mahdī.

[98] ***Wa-limā*** *anta fī-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26r. ***Fī-mā*** *anta fī-hi* dans A, f. 34v.
[99] ʿ***Inda l-ʿiqāb wa-muʿāyanat*** *al-ḥisāb* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26r. ʿ***Abd al-ghaffār wa-muʿāqabat*** *al-ḥisāb* dans A, f. 34v. *ʿAbd al-ghaffār* ne peut que correspondre à une corruption du texte ; *muʿāqabat al-ḥisāb* pourrait être rendu par « la punition au jour de la reddition des comptes ».
[100] « Que le salut soit sur toi » dans A, f. 35r.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Puisse Dieu inclure l'émir au nombre de ceux auxquels Il a inspiré la bonté et l'inciter toute sa vie à faire le bien ! Puisse-t-Il lui prodiguer Sa force et, lorsqu'Il le rappellera à Lui, Sa récompense ! En effet l'émir – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – occupe une position unique vis-à-vis des musulmans et de leur calife : c'est vers lui que se tournent tous ceux qui, dans les épreuves, trouvent la force de venir le trouver, afin qu'il examine leurs affaires et entende leurs causes[101], dans l'espoir qu'avec l'aide de Dieu, il les soulagera de leurs malheurs ou[102] qu'ils obtiendront de lui une réponse positive à leurs demandes. Dieu a placé l'émir au nombre de ceux qui assistent les faibles issus de Sa communauté (*umma*)[103], se préoccupent des affaires du petit peuple (*ʿawāmmi-him*) et s'attendrissent devant ceux qu'atteint le malheur, de sorte qu'avec la permission de Dieu il puisse les en délivrer et que, le jour où il en aura besoin, [Dieu] daigne lui octroyer Sa récompense[104].

« Que Dieu prodigue Ses bienfaits à l'émir ! Quand Ismāʿīl b. al-Azraq était gouverneur de Baʿlabakk[105], nous n'avons entendu parler que de son honnêteté (*ʿafāf*) et de sa droiture. Or l'émir sait quel châtiment le Commandeur des croyants – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – lui a infligé en meurtrissant sa chair, en arrachant ses poils [de barbe] (*shaʿr*) et en le jetant en prison près de lui. Nous n'avons point entendu dire que cela serait dû à une trahison[106] dont il se serait rendu coupable au grand jour et l'on n'évoque, à l'origine, qu'une malencontreuse faiblesse. Lorsqu'un homme était nommé puis révoqué et que sa loyauté était mise en doute, [soit] il se voyait loué et donc libéré, soit il était emprisonné et l'on n'avait plus qu'à quémander de l'aide pour lui (?)[107]. Si l'émir le juge bon, pourrait-il se préoccuper de son affaire, s'informer des circonstances atténuantes et de son grand âge, et parler au Commandeur des croyants afin que celui-ci l'élargisse et lui rende sa liberté ? Le Commandeur des croyants sait en effet qu'il peut compter sur le conseil et la vertu de l'émir lorsqu'il réfléchit avec discernement, et [l'émir] n'a point à craindre de lui un mauvais accueil ni des manifestations d'animosité. Dès lors que l'émir portera devant lui une affaire relevant des droits de ses sujets[108], il le trouvera disposé à prodiguer ses récompenses et le bénéfice qu'il en tirera s'en verra multiplié si Dieu le veut. Je prie Dieu de gratifier l'émir pour ses efforts et de lui permettre, par ses paroles et par ses actes, de Le satisfaire et d'atteindre la vie éternelle en Sa miséricorde[109] !

« Que le salut et la miséricorde de Dieu soient sur toi. »

---

[101] *Al-balāgh min-hu* dans B, f. 26r ; *al-balāgh ʿinda-hu* dans A, f. 35r. L'expression est obscure dans un cas comme dans l'autre et pourrait aussi signifier « afin qu'il examine leurs affaires et qu'ils obtiennent de lui/auprès de lui quelque chose ».

[102] « et » dans A, f. 35r.

[103] ***Yaʿḍuḍu*** *ḍaʿīfa ummati-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26r ; ***yaʿṣifu*** *ḍaʿīfa ummati-hi* dans A, f. 35r, ce qui n'a pas de sens.

[104] *Yūfī-hi ʿinda l-ḥājati ilay-hi ajra-hu* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26r ; *yū**q**ī-hi ʿinda l-ḥājati ilay-hi a**m**ra-hu* dans A, f. 35r, ce qui pourrait être rendu par « [Dieu] le préserve de Son décret ».

[105] *Fī wilāyati-hi ʿalā Baʿlabakk* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26r ; *ʿalā Baʿlabakk* dans A, f. 35r.

[106] *jināya* (« un crime ») dans A, f. 35r.

[107] *Fa-stuʿīna bi-hi*. La fin de cette phrase pourrait aussi signifier « soit il était emprisonné [et il demeurait en prison jusqu'à ce] qu'on ait de nouveau besoin de lui ».

[108] *Mā addā l-amīru **ilay-hi** min ḥaqqi raʿiyyati-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26v ; *mā addā l-amīru **Allāh** min ḥaqqi raʿiyyati-hi* dans A, f. 35r. La seconde lecture, si elle est retenue, changerait le sens de la phrase tout entière : « Si l'émir s'acquitte auprès de Dieu de ce qu'il doit à ses sujets, il le retrouvera en abondance lors de la Rétribution et le bénéfice qu'il en tirera s'en verra multiplié si Dieu le veut. »

[109] *Fī **raḥmati**-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26v ; *fī **wajhi**-hi* (« en Son visage ») dans A, f. 35r.

4. Lettre d'intercession à al-Mahdī en faveur de révoltés syriens

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 190-191.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Puisse Dieu, lorsqu'Il met l'émir à l'épreuve (*ibtalā-hu*), le diriger vers le plus droit [des chemins], le préserver de ses conséquences et insuffler en lui Sa preuve (*ḥujja*) ! Parmi les grâces et les bienfaits que Dieu lui a accordés, Dieu l'a fait connaître pour sa propension au pardon et pour sa bienveillance (*khafḍ al-janāḥ*)[110] ; il réclame la clémence[111] pour les criminels devant leur calife et a toujours à l'esprit les affaires de ses sujets (*raʿiyya*)[112], conformément à leurs aspirations et à l'espoir qu'ils nourrissent en lui au fond de leur cœur. Puisse Dieu faire connaître (*ballagha*) à l'émir le profit qu'en sus des remerciements il tirera de la multiplication de ses bienfaits et de son secours !

« Comme [l'émir] le sait, le Commandeur des croyants a été d'avis, à propos de cette bande (*ʿiṣāba*) qui s'est infiltrée au cours de son expédition[113], de s'en faire envoyer les membres à pied depuis la Syrie, enchaînés les uns aux autres. Ils sont arrivés à destination depuis des années et ont été jetés dans d'étroites prisons où ils subissent les pires préjudices[114]. Or l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, a décidé, à propos des trois individus qui étaient restés en arrière lors de la bataille de Tabūk, de suspendre sa sentence à leur encontre et d'interdire à quiconque de leur parler, jusqu'à ce que soit révélé le jugement par lequel Dieu leur pardonnait et les réprimandait[115]. De même, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb oublia d'envoyer la relève d'un corps expéditionnaire au moment où il avait l'habitude de le faire, et ses membres revinrent sans autorisation. [ʿUmar] leur envoya l'ordre de se rassembler dans une maison : il leur y expliqua ce qu'ils avaient commis et les domina de son regard ; il les menaça d'une sanction sévère, puis leur pardonna[116].

« Les croyants – que Dieu prodigue Ses bienfaits à l'émir ! – sont tous les mêmes et, pour réussir, le plus récent de leurs gouvernants (*wulāt*) doit imiter le précédent irréprochable (*ṣāliḥ mā maḍā ʿalay-hi*) établi par le plus ancien d'entre eux. Ainsi, si l'émir le juge bon – que Dieu lui fasse goûter[117] Son pardon dans l'au-delà grâce à la compassion qu'il témoigne à son peuple en refroidissant son désir de le châtier ! –, je le prie de bien vouloir demander au Commandeur

---

[110] Littéralement « abaisser son aile sur eux », en référence au Coran 15 : 88 ; 26 : 215.

[111] *Al-tajāwuz* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26v ; *al-najāt* (« la délivrance ») dans A, f. 35v.

[112] *Wa-ḥuḍūr umūri raʿiyyati-hi* dans l'édition d'al-Yamānī. *Wa-ḥuḍūr umūri raʿiyyati-hi ʿ**inda-hu*** dans A, f. 35v et B, f. 26v. L'ajout de *ʿinda-hu* pourrait amener à traduire « … et lui présente toujours les affaires de ses sujets ».

[113] *Min baʿthi-**him*** dans B, f. 26v (version adoptée par l'éditeur al-Yamānī) ; *min baʿthi-**hi*** dans A, f. 35v. « Son » renvoie dans la première hypothèse à la « bande », et au calife dans la seconde.

[114] *Jahd min al-**ḍarar*** dans B, f. 26v (version adoptée par l'éditeur al-Yamānī) ; *jahd min al-**ḍurr*** dans A, f. 35v. Si l'on adopte cette deuxième lecture, il convient de traduire « où ils subissent les pires malheurs ».

[115] Plusieurs dizaines de Médinois s'abstinrent de répondre à la mobilisation ordonnée par le Prophète en vue d'une expédition contre Tabūk, au nord-ouest de la péninsule Arabique, en 9/630. La plupart étaient des « hypocrites » qui s'empressèrent de présenter leurs excuses à Muḥammad lors de son retour à Médine. Trois bons musulmans – Kaʿb b. Mālik, Murāra b. al-Rabīʿ et Hilāl b. Umayya – avouèrent en revanche qu'ils n'avaient pas d'excuse. Le Prophète interdit à quiconque de leur parler en attendant que Dieu se prononce à leur sujet. Cinquante jours plus tard, le pardon de Dieu fut révélé dans la sourate 9 : 117-119. Voir Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, IV, p. 160, 162, 175-181.

[116] Voir ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Muṣannaf*, V, p. 291-292 ; Abū Dāʾūd al-Sijistānī, *Sunan*, IV, p. 578-579 ; al-Bayḥaqī, *al-Sunan al-kubrā*, IX, p. 50-51.

[117] *Adhāqa-hu* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26v ; *adāma* (« que Dieu perpétue Son pardon ») dans A, f. 35v.

des croyants, que Dieu lui prodigue Ses bienfaits, de pardonner et de renoncer à les punir. [L'émir] est en effet en position de se faire entendre de lui, et [le Commandeur des croyants] sait combien il peut compter sur son talent pour conduire les affaires[118]. Que Dieu réunisse pour l'émir ses sujets réconciliés (*ulaf*) ! Qu'Il les nourrisse de sa miséricorde et de sa compassion à leur égard, et que le pardon qu'il leur accordera lui permette de gagner la récompense divine et la vie éternelle en Sa miséricorde[119] !

« Que le salut et la miséricorde de Dieu soient sur toi[120]. »

5. Lettre à al-Mahdī pour plaider la cause des Mecquois

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 191-193.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Dieu le Très-Haut a fait de Son envoyé – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! – un imam, un modèle (*qudwa*) et un exemple (*iswa*) à suivre pour ceux qui exercent après lui l'autorité sur les croyants (*wulāt al-muʾminīn*), [tout particulièrement] pour la miséricorde, la compassion et la bienveillance (*khafḍ al-janāḥ*) qu'il témoignait envers sa communauté (*umma*), aux membres de laquelle il était prompt à pardonner. Dieu le Très-Haut décrit Son envoyé dans ces termes : "Il est bon et miséricordieux envers les croyants[121]." C'est pourquoi j'implore Dieu d'enjoindre le Commandeur des croyants et l'émir à s'efforcer d'imiter Son prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui[122] ! –, à chercher refuge dans sa *sunna* et à concurrencer les meilleurs des hommes par leurs bonnes œuvres. Pour récompense, Dieu le Très-Haut leur accordera à tous deux la sécurité (*amn*) au jour de la résurrection et Sa satisfaction (*riḍwān*) rejaillira sur eux.

« L'émir, que Dieu le garde, occupe désormais auprès du calife des musulmans la place d'un homme sûr et véridique. S'il transmet la plainte de ceux de sa communauté (*umma*) atteints par le malheur, [le calife] ne doute point de ses conseils ni n'accueille sa parole de mauvaise grâce. S'il les défend contre des injustices (*rahq*) ou réclame que le pardon leur soit accordé, il parvient à toucher le cœur du calife et, si Dieu le veut, à le contenter en lui offrant l'occasion de manifester sa vertu. Puisse Dieu faire de l'émir l'homme dans lequel sa communauté place sa confiance et sa concorde (*maʾlaf*), satisfaire [ses sujets] par son intermédiaire[123] et porter à lui leur cœur !

« La lettre d'un homme appartenant aux fervents habitants de La Mecque m'est parvenue. Il m'y informe de la grande cherté qui s'y est répandue et de la rareté de ce qu'il leur reste depuis qu'ils ont été privés d'accès à leur mer et que la sécheresse s'est abattue sur leur terre, décimant leurs troupeaux exténués. Deux mesures de froment atteignent chez eux un dirham, deux et demi de millet un dirham, et une mesure d'huile coûte un dirham ! La cherté progresse de jour

---

[118] Cette traduction suit B, f. 26v (version adoptée par l'éditeur al-Yamānī) : *fa-inna-hu min-hu bi-ḥaythu* ***yu***ʿ***rafu qawlu-hu*** *wa-*ʿ*inda tadabbur al-umūr faḍlu-hu.* A, f. 35v, propose cependant une lecture un peu différente : *fa-inna-hu min-hu bi-ḥaythu* ***yanfa***ʿ***u qawlu-hu wa-yu***ʿ***rafu*** ʿ*inda tadabbur al-umūr faḍlu-hu*. La traduction de cette lecture reviendrait plutôt à : « [L'émir] est en effet en position de lui apporter une parole utile, et [le Commandeur des croyants] sait combien il peut compter sur son talent pour conduire les affaires. »

[119] *Fī* ***raḥmati****-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 26v ; *fī* ***wajhi****-hi* (« en Son visage ») dans A, f. 35v.

[120] « Que le salut soit sur toi » dans A, f. 35v.

[121] Coran 9 : 128.

[122] Cette eulogie est absente de A, f. 36r.

[123] « Par son intermédiaire » (*bi-hi*) est absent de A, f. 36r.

en jour. [Il me dit] que si Dieu ne vient pas rapidement les délivrer, la totalité, ou ne serait-ce qu'une partie, des habitants, périront de faim avant même que ma lettre n'arrive à destination. Ils sont les sujets du Commandeur des croyants, que Dieu lui prodigue Ses bienfaits, et il est responsable d'eux !

« Quelqu'un m'a rapporté avoir entendu al-Zuhrī[124] dire ce qui suit. L'année de la cendre (*ʿām al-ramāda*) fut une année terrible et salée[125]. Après avoir tout fait pour procurer aux Bédouins des chameaux, du blé et de l'huile qu'il avait fait venir de toutes les campagnes [environnantes], jusqu'à épuiser ces dernières, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb se leva et invoqua Dieu Tout-Puissant[126] en ces termes : "Ô Dieu, puisses-Tu faire croître leur subsistance au sommet des tertres !" Et Dieu Tout-Puissant[127] l'exauça, lui et les musulmans, accourant au secours de Ses serviteurs. ʿUmar déclara alors : "Pardieu, si Dieu Tout-Puissant[128] ne les avait pas délivrées, il n'est point de grande famille (*ahl bayt*) aisée dans laquelle je n'aurais introduit son contingent de pauvres ! La pitance permettant à un seul de tenir debout aurait ainsi évité à deux autres de périr[129] !"

« Nous avons appris qu'un million d'*ardabb*-s[130] avaient été envoyés à ʿUmar depuis la seule province d'Égypte. Nous avons également appris que l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – avait dit : "L'un d'entre vous peut-il, repu, reposer ses membres, quand [la faim] plie son voisin de douleur à ses côtés[131] ?" Ainsi, si l'émir le juge bon – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits[132] ! –, pourrait-il insister auprès du Commandeur des croyants pour qu'il secoure les habitants de La Mecque et les musulmans des environs, en leur faisant porter par terre et par mer de la nourriture et de l'huile avant qu'aucun d'entre eux ne meure de faim et ne le plonge par-là même dans l'affliction ?

« Dāʾūd b. ʿAlī[133] m'a rapporté que ʿUmar b. al-Khaṭṭāb[134] a dit : "Si une brebis mourait au bord de l'Euphrate après s'être perdue, je penserais que Dieu Tout-Puissant[135] me demandera des comptes[136]." C'est une seule et même chose : toute personne qui fait preuve d'équité en rendant la justice fera l'objet de compassion au jour de la résurrection. Autrement, il ne faut

---

[124] Sur le savant Muḥammad Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742), voir Lecker 2002, p. 610-611.

[125] *Maliḥa* (« salée ») ou *malḥa* (« grise »). Un autre *rasm*, très proche, figure dans un récit du même événement par al-Bukhārī : *mulimma* (« catastrophique »). Al-Bukhārī, *al-Adab al-mufrad*, p. 147. Le *ʿām al-ramāda* correspond à l'an 18/639. Voir al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, IV, p. 96-100.

[126] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36r.

[127] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36r.

[128] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36v.

[129] Une version très proche de ce récit, remontant également à al-Zuhrī, figure chez al-Bukhārī, *al-Adab al-mufrad*, p. 147-148, et Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna al-munawwara*, II, p. 738-739.

[130] Mesure équivalant à 197,7 litres. Réd., « Ardabb », *EI*[1], *s.v.*

[131] Une version plus longue de ce hadith est rapportée par Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-zuhd*, p. 239 (n°779). Voir également Hannād b. al-Sarī, *Kitāb al-zuhd*, II, p. 506.

[132] ***Aṣlaḥa**-hu Llāh* dans B, f. 27r ; ***a**ʿazza**-hu Llāh* (« que Dieu le fortifie ») dans A, f. 36v.

[133] Sur ce personnage, voir note *supra*.

[134] A, f. 36v, adjoint l'eulogie *raḍiya Llāhu ʿan-hu* (« que Dieu soit satisfait de lui ») au nom de ʿUmar b. al-Khaṭṭāb.

[135] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36v.

[136] Une tradition comparable, faisant figurer un agneau (*ḥamal min walad al-ḍaʾn*) au lieu d'une brebis, est citée par Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, XII, p. 197-198 (l'*isnād* mentionne Wakīʿ b. al-Jarrāḥ < Usāma < al-Zuhrī < Ḥumayd b. ʿAbd al-Raḥmān). Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī cite également ce *ḥadīth* (avec un chevreau au lieu de la brebis) dans un dialogue qu'il reconstruit entre al-Awzāʿī et al-Manṣūr. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 137.

compter que sur le pardon et la miséricorde de Dieu Tout-Puissant[137] ! Il s'agit de votre communauté, et le plus habilité à faire preuve de pardon et de clémence, parmi ceux auxquels avez succédé (*khalaftum*), est l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. Dieu vous a reliés à lui pour que vous fassiez le bien et vous a conduits à sa source pour que vous vous montriez bienveillants.

« Salut. Écrit le 5 *rabīʿ* II de l'an 152 (17 avril 769)[138]. »

6. Lettre au calife pour plaider l'augmentation des soldes sur le littoral

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 193-195.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Dieu a confié Ses affaires au Commandeur des croyants, comme Il avait confié Ses affaires à ceux qu'Il avait choisis et qu'Il guidait, et Il l'a placé dans leurs pas. Le Commandeur des croyants – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – m'a écrit de ne point omettre de l'informer toute fois qu'il en va du bien-être (*ṣalāḥ*) du peuple comme des élites (*ʿāmma wa-khāṣṣa*). Certes, Dieu Tout-Puissant[139] rétribue celui qui s'emploie à cette tâche et lui offre la plus belle des récompenses ! J'implore donc Dieu Tout-Puissant[140] d'inspirer (*alhama*) au Commandeur des croyants les bonnes œuvres qui lui permettront d'obtenir Son pardon et Sa satisfaction dans la Demeure de l'éternité !

« Le Commandeur des croyants, que Dieu le garde, a baissé l'avance sur la solde annuelle des gens du littoral (*ahl al-sāḥil*) à dix dinars. Si le Commandeur des croyants – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – prend la peine d'examiner la situation, il constatera que dix dinars ne suffisent point à un homme pour entretenir les dix personnes qu'il a en moyenne à sa charge, et que s'il en nourrit dix, aucune d'entre elles ne mangera à sa faim. Bien souvent, en période de cherté, un homme dépense l'ensemble de ses dix dinars pour acheter les aliments indispensables à la subsistance de ses enfants ; il doit ensuite emprunter pour leur procurer quelques condiments, pour les vêtir et assurer le reste de leur entretien, sur les dix dinars du versement suivant[141] ! Si le Commandeur des croyants – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – pouvait leur verser une avance de quinze dinars sur leur solde annuelle[142], cela ne serait point de trop pour aider ceux d'entre eux qui ont des personnes à charge, ni même suffisant.

« Les gens du littoral occupent une position essentielle et indispensable aux musulmans. En effet, il n'est d'expédition que le Commandeur des croyants envoie aux frontières, ni incursion en territoire ennemi, sans qu'il n'y ait derrière la communauté [des musulmans] et leurs protégés (*ahl dhimmati-him*), sur les côtes syriennes, quelqu'un pour les défendre contre l'ennemi si ce dernier les attaque. En été, les piétons comme les cavaliers se relaient pour surveiller le rivage. Quand vient l'hiver, ils languissent pendant de longues nuits froides et

---

[137] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36v.

[138] Malgré nos recherches dans les ouvrages d'al-Fākihī, d'al-Azraqī et d'al-Ṭabarī, nous n'avons pas trouvé trace d'une sécheresse particulièrement aiguë ou d'une crise de cherté à La Mecque au début de l'époque abbasside.

[139] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36v.

[140] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 36v.

[141] *Fī ʿasharati* ***la-qābil*** dans l'édition d'al-Yamānī. *Fī ʿasharati* ***qalīl*** dans A, f. 37r, et *fī ʿasharati* ***qabāʾil*** (قبائل) dans B, f. 27r. Aucune de ces deux lectures alternatives ne semblant satisfaisante, nous nous en tenons au texte de l'édition.

[142] ***Fī*** *aʿṭiyāti-him salafan* dans l'édition d'al-Yamānī. ***Min*** *aʿṭāʾi-him salafan* dans A, f. 37r, et ***min*** *aʿṭiyāti-him salafan* dans B, f. 27r. Nous adoptons la lecture de la préposition *min*, plus conforme au sens du texte.

solitaires à monter la garde dans leurs tours (*burūj*), tandis qu'à l'arrière, les populations des *jund*-s sont au chaud dans leurs maisons.

« Si le Commandeur des croyants, que Dieu le garde, le juge bon, pourrait-il ordonner de leur distribuer des soldes à suffisance et reconduire cela chaque année ? Celle où ils ont reçu leurs versements de dix dinars est déjà loin, puisqu'une nouvelle année a commencé, de sorte que leurs besoins sont maintenant accrus et que leur gêne est plus visible que jamais. Ce sont les sujets du Commandeur des croyants, qui est responsable d'eux ; il est en effet leur berger et tout berger est responsable de son troupeau !

[Extrait d'une lettre suivante ?][143]

« Nous avons appris que l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : "Il me tient à cœur de quitter ce bas-monde sans qu'aucun d'entre vous n'ait à me reprocher une injustice commise envers sa personne ou ses biens[144]." Puisse Dieu combler l'émir de Ses bienfaits et prodiguer Ses faveurs à ses sujets !

« L'envoyé du Commandeur des croyants, que Dieu lui prodigue Ses bienfaits, est arrivé auprès de nous, apportant la gratification (*ʿaṭiyya*) incluant pension [en numéraire] et vêtements que le Commandeur des croyants – que Dieu veille sur lui ! – a ordonné de distribuer aux gens du littoral. Nous la leur avons distribuée à raison d'un ou deux dinars pour chaque homme ; la quantité d'argent était néanmoins insuffisante pour en distribuer aux orphelins et aux veuves, et ces derniers n'ont rien pu recevoir. Or les orphelins, les veuves et les indigents sont trois catégories auxquelles le Livre de Dieu Tout-Puissant[145] attribue une part des aumônes légales (*ṣadaqāt*) et du cinquième des prises de guerre (*khums al-maghānim*) et du butin arraché aux habitants des cités que Dieu octroie à son Envoyé et aux croyants[146]. Si donc le Commandeur des croyants – que Dieu lui prodigue Ses bienfaits ! – le juge bon, pourrait-il envoyer de quoi leur distribuer de l'argent [à eux aussi] ?

« Puisse Dieu faire en sorte que le Commandeur des croyants cherche à imiter Son Envoyé – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui[147] –, et qu'il manifeste la même compassion et la même miséricorde vis-à-vis des croyants ! Puisse-t-Il le combler de Ses bienfaits et veiller sur lui !

« Que le salut et la miséricorde de Dieu soient sur toi. »

7. Lettre au calife al-Manṣūr pour plaider la cause des habitants de Qalīqalā

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 195-197[148].

« Venons-en au sujet de cette lettre. Dieu le Très-Haut emploie le [Commandeur des croyants] comme berger de cette communauté (*umma*) afin qu'il y maintienne l'équité (*qisṭ*) et

[143] La dernière partie de la lettre **6** ne semble pas faire partie de ce qui précède : alors qu'al-Awzāʿī demandait l'augmentation des avances sur solde dans la première partie, la fin sous-entend que le calife a répondu positivement, mais en n'envoyant pas assez d'argent. Il s'agit peut-être d'un extrait d'une autre lettre, plus tardive.
[144] Des versions avec *isnād* de ce hadith sont citées dans Abū Yaʿlā, *Musnad*, V, p. 160, 245 ; al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, III, p. 596-597 ; al-Bayḥaqī, *al-Sunan al-kubrā*, VI, p. 48.
[145] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 37v.
[146] Référence au Coran 49 : 7.
[147] Cette eulogie sur le Prophète est absente de A, f. 37v.
[148] Un extrait de cette lettre est cité par Ibn Zanjawayh (m. 251/865-866), *Kitāb al-amwāl*, I, p. 337-339. Elle apparaît par ailleurs sous une forme modifiée chez Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VI, p. 135-136.

qu'il cherche à imiter la bienveillance (*khafḍ al-janāḥ*) que Son prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! – lui témoignait, ainsi que sa manière de traiter sa parentèle (*qarāba*). En effet, il y a dans le modèle (*qudwa*) des œuvres accomplies par l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! – un bon exemple (*iswa*) à suivre. Nous avons appris que l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui ! – déclara le jour où Dieu le Très-Haut le rappela à Lui : "Ô Fāṭima, fille de l'Envoyé de Dieu ! Ô Ṣafiyya, tante paternelle de l'Envoyé de Dieu [149] ! Agissez conformément à la volonté de Dieu le Très-Haut, car il ne m'appartient pas de vous garantir quoi que ce soit de la part de Dieu[150] !" Nous avons également appris qu'il ordonna aux Quraysh de se rassembler et qu'il s'adressa à tous en ces termes : "En vérité, mes proches (*awliyāʾ*) sont les dévots (*al-muttaqūn*) ! Quiconque fait preuve de dévotion est ainsi plus proche de moi que vous ne l'êtes, même si vous êtes plus proches de moi par les liens de parenté[151]." Nous implorons Dieu d'apaiser grâce au Commandeur des croyants les calamités (*dahmāʾ*) dont souffre cette communauté (*umma*), que par son intermédiaire Il remette bon ordre dans ses affaires, et qu'Il lui fasse don de se montrer miséricordieux et bienveillant envers elle !

« L'année passée, les infidèles ont mené une incursion sur le domaine de l'Islam (*dār al-islām*), foulant aux pieds ce qui est à leur yeux le plus sacré, obligeant les femmes et les enfants des musulmans à descendre de leurs refuges de Qālīqalā, sans qu'aucun musulman ne vienne à leur secours ni ne les défende. Ceci résulte de ce que les gens ont eux-mêmes provoqué ! Dieu ne pourra point pardonner plus que cela[152]… C'est à cause de leurs péchés que [ces femmes] ont été capturées et par leur faute que les jeunes vierges ont été extirpées de leurs gynécées, leur nudité exposée par les infidèles ! Toutes ces jeunes filles jetées en pâture aux mécréants qui font d'elles des servantes en cheveux, les jambes et les pieds dénudés ! Ils refont de leurs enfants des mécréants, eux qui jusque-là étaient croyants. Avilies, elles se morfondent de tristesse et les larmes creusent leurs joues. Dieu Tout-Puissant[153] les voit cependant et les entend, tout comme Il voit la manière dont les gens se détournent d'elles et refusent de les arracher des mains de leurs ennemis ! Dieu Tout-Puissant[154] a dit, après avoir conclu Son alliance avec les Banū Isrāʾīl, que l'expulsion de leurs maisons de certains d'entre eux n'est que mécréance, mais que le rachat de leurs captifs est croyance ; puis Il les a menacés d'un châtiment exemplaire en raison de leurs désaccords[155] ! Or, il n'y a pas un groupe de musulmans

[149] Il s'agit de Ṣafiyya bint ʿAbd al-Muṭṭalib b. Hāshim (m. 20/641), tante du prophète Muḥammad et mère du Compagnon al-Zubayr b. al-ʿAwwām (m. 36/656). Elle fut la seule tante du prophète à se convertir à l'islam. Voir al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, II, p. 269-271. Notons que le ms. A, f. 37v, ajoute l'eulogie *ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallam* après la mention du Prophète à cet endroit.

[150] Voir des versions un peu différentes de ce hadith chez Ibn Ḥanbal, *Musnad*, XIV, p. 255 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 872 (n°3527).

[151] Une tradition allant dans le même sens, dans laquelle le Prophète rejette la prétention des membres de sa famille à être les plus proches de lui pour insister sur la proximité des dévots, est citée par Ibn Abī ʿĀṣim al-Shaybānī (m. 287/900), *Kitāb al-sunna*, II, p. 486. Voir également ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Muṣannaf*, XI, p. 55-56 ; al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr*, XVIII, p. 161 ; al-Ṭabarānī, *Musnad al-Shāmiyīn*, II, p. 66 ; III, p. 401. L'expression « mes proches sont les dévots » (*awliyāʾī al-muttaqūn*) apparaît également dans une tradition apocalyptique où le Prophète met en garde contre la *fitna* provoquée par un membre de sa famille qui se réclamera de lui. Voir al-Nuʿaym b. Ḥammād, *Kitāb al-fitan*, I, p. 57 ; Abū Dāʾūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāʾūd*, VI, p. 294.

[152] Allusion à plusieurs versets coraniques dans lesquels Dieu évoque les calamités dues à l'action des hommes. Voir notamment Coran, 4 : 62 ; 28 : 47 ; 30 : 36.

[153] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 38r.

[154] « le Très-Haut » (*taʿālā*) dans A, f. 38r.

[155] Allusion au Coran, 2 : 84-85.

pour s'intéresser au sort [de ces femmes], ni aucun membre de la haute société (*khāṣṣa*) pour se lever et les rappeler à la conscience de sa communauté !

« Que le Commandeur des croyants demande donc le secours de Dieu et qu'il prenne en pitié les faibles de sa communauté ! Qu'il emprunte pour [ces femmes] la voie menant à Dieu, et que les preuves que Dieu lui apporte à leur égard lui serrent le cœur au point que leur rachat devienne son plus grand sujet de préoccupation et, à ses yeux, l'affaire la plus cruciale de la communauté ! Dieu Tout-Puissant[156] a incité l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui[157], ainsi que les croyants, à se préoccuper des faibles qui se sont convertis dans le domaine des infidèles (*dār al-shirk*), disant : "Pourquoi ne combattez-vous pas dans le chemin de Dieu, alors que les plus faibles parmi les hommes, les femmes et les enfants…" jusqu'à "un défenseur"[158]. Tout cela alors que rien ne pouvait être reproché aux musulmans concernant [le sort] des femmes ! Comment est-il donc possible d'abandonner les croyantes seules avec les infidèles et de les laisser leur montrer ce que seul le mariage nous autorise à voir ?

« Al-Zuhrī m'a rapporté que le pacte écrit par l'Envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – entre les Muhājirūn et les Anṣār stipulait qu'ils ne devaient point laisser quiconque dans la gêne et devaient l'aider à payer une rançon ou le prix du sang[159]. Or, à notre connaissance, ils ne disposaient point alors d'un tribut fixe et il n'y avait point de protégés (*ahl dhimma*) pour leur verser des impôts fonciers (*kharāj*) : ils ne disposaient que de leurs biens propres ! Par ailleurs l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, recommanda aux musulmans lors du pèlerinage de l'Adieu de prendre soin des femmes, disant : "Je vous recommande les faibles que sont la femme et le jeune garçon[160] !" C'est la compassion de l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, qui lui fit dire au sujet [des femmes] : "Je commence [à diriger] la prière, désireux de la prolonger, quand j'entends les pleurs d'un jeune garçon. Je me hâte donc de terminer ma prière car il me serait insupportable d'en faire subir le désagrément à la mère[161] !" Les pleurs [d'une femme] sur son fils tombé dans la mécréance sont plus terribles que ceux qu'il verse pendant une heure tandis qu'elle est en prière.

« Que le Commandeur des croyants sache donc qu'il est un berger et que Dieu lui demandera remboursement de ses dettes, tout comme Il acquittera ce qu'Il lui doit lorsqu'il comparaîtra sur les balances exactes au jour de la résurrection[162]. Je demande à Dieu d'insuffler Ses preuves au Commandeur des croyants[163], qu'Il embellisse par son biais la succession (*khilāfa*) de Son Envoyé à la tête de sa communauté et qu'Il lui procure de Sa part la plus haute récompense !

---

[156] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 38r.
[157] « a incité Son Envoyé » (*rasūla-hu*), sans eulogie, dans A, f. 38r.
[158] Coran, 4 : 75.
[159] Référence au Pacte de Yathrib ou Constitution de Médine. Voir Lecker 2004, p. 33.
[160] Nous n'avons pas trouvé de version équivalente à ce hadith. Cf. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, VII, p. 363.
[161] Des versions identiques de ce hadith (à quelques variantes mineures près) sont notamment données par : Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, II, p. 465 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, XXXVII, p. 288 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, I, p. 176 (n°707) ; Ibn Māja, *al-Sunan*, II, p. 128 ; al-Nasāʾī, *al-Sunan al-kubrā*, I, p. 435. Al-Awzāʿī figure à chaque fois dans la chaîne de transmission. Ce hadith est cité dans des versions différentes par ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf*, II, p. 364-365 (al-Awzāʿī ne figure pas parmi les transmetteurs).
[162] Référence au Coran, 21 : 47.
[163] *An* ***yulqiya*** *amīr al-muʾminīn ḥujjata-hu* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 27v. *An* ***yulaqqina*** *amīr al-muʾminīn ḥujjata-hu* (« qu'Il enseigne Ses preuves au Commandeur des croyants ») dans A, f. 38v.

« Que le salut soit sur toi. »

8. Lettre à Sulaymān b. Mujālid[164] pour plaider la cause des habitants de Qālīqalā

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 198-199.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Bien que nous ne nous ne soyons jamais rencontrés, ni n'ayons entamé de correspondance, ce n'est point parce que les occasions qu'un musulman a d'envoyer de bonnes nouvelles à ses frères, même quand de longues distances le séparent d'eux, ont manqué, que j'ai tardé à te contacter. En effet la concorde (*ulfa*), grâce à Dieu, est générale, et l'esprit de Dieu unit Ses serviteurs. Nous implorons donc Dieu de nous faire la grâce (*niʿma*), à toi comme à nous-même, d'entretenir des rapports de bonne amitié. Qu'en Sa miséricorde, Il nous permette ainsi d'entrer au nombre des vertueux (*al-ṣāliḥīn*) ! Celui que Dieu a sauvé de l'ignorance, et qu'Il a comblé de la connaissance des choses salvatrices comme des funestes, doit prendre garde à ne point négliger son âme et à ne point refuser d'agir pour Dieu Tout-Puissant[165] en conformité avec les conseils qu'on lui prodigue concernant Ses serviteurs.

« Quant au bon droit (*ḥaqq*), tu entretiens avec lui un lien de connaissance ; tu bénéficies en la matière de la preuve (*ḥujja*) que Dieu t'apporte[166] ; tu jouis enfin d'une place auprès de celui qui rassemble [sous son autorité] les affaires de la communauté (*umma*) de Muḥammad[167], que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. Tu ne repousses point[168] les demandes qui te sont adressées si tu constates qu'un parent ou un ami intime est lié à l'affaire, lorsqu'il y aurait moyen de les occulter. [Tu] fais partie de ceux qui, lorsqu'ils parlent, ne sont point accusés de mentir, ni ne sont soupçonnés de tromperie lorsqu'on les contredit ; de ceux qui, si une affaire leur est quelque part impossible à résoudre, se rattrapent ailleurs sur un autre cas.

« J'ai conçu l'opinion de t'écrire à propos d'une affaire pour laquelle tu m'apparais comme la personne la plus adéquate, en espérant, si Dieu le veut, que tu sois conscient des devoirs qui t'incombent en la matière : s'ils sont négligés, il faudra en craindre les conséquences néfastes et l'accélération des vicissitudes du sort, à moins que Dieu ne pardonne et n'inspire le moyen de trouver une échappatoire et de se repentir devant Lui. [Ma lettre concerne] le traitement que les infidèles infligent aux enfants[169] et aux femmes des musulmans à Qalīqalā, sans que nul ne se donne la peine de les racheter. Leurs pleurs et leurs cris s'élèvent vers Dieu Tout-Puissant[170], qui les voit et les entend lorsque les infidèles les dénudent et que devant leurs yeux, leurs enfants retournent à l'état de mécréants après avoir eu la foi ! Crains donc ce que Dieu pourrait t'infliger en raison de ce qui arrive à ces femmes, car tu es proche de leurs affaires, et parlerais-tu en leur

---

[164] Sur ce personnage, voir note 14 *supra*.

[165] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 38v.

[166] *Min ḥujjati Allāh ʿ**inda**-ka* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 27v. *Min ḥujjati Allāh **bi-yadi**-ka* (litt. « la preuve de Dieu que tu as en main ») dans A, f. 38v.

[167] ***Amr ummat** Muḥammad* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 27v. ***Imāmat** Muḥammad* (« l'imamat de Muḥammad ») dans A, f. 38v.

[168] *Lā tudāfiʿ*, que nous traduisons ici comme un constat objectif (« tu ne repousses point »), peut aussi être lu comme une injonction (« ne repousse point ! »).

[169] *ʿAdhārā* (« les vierges ») dans l'édition d'al-Yamānī. *Dharārī* (« les enfants ») dans A, f. 39r ; *khadārī* (« les jeunes filles recluses ») dans B., f. 27v. La construction grammaticale de la phrase, qui emploie ensuite le pronom suffixe masculin *-hum* lorsqu'al-Awzāʿī parle de « les » racheter et de « leurs » pleurs, nous incite à privilégier la seconde lecture.

[170] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 39r.

faveur que l'on t'écouterait, ou, à défaut, que tu trouverais excuse devant Dieu Tout-Puissant[171] !

« Restitue donc à Dieu la part que tu leur dois – puisse Dieu te prendre en Sa miséricorde ! –, ainsi que la part de leurs tuteurs qui ne peuvent agir à ta place, et rachète par-là et par ton argent ton âme à Dieu ! Tu prêteras à Celui qui est généreux et reconnaissant, et s'Il inflige Son châtiment à Ses serviteurs, puisse-t-Il t'épargner ou t'octroyer Sa miséricorde !

« J'ai écrit à leur sujet une lettre au Commandeur des croyants, que je t'ai adressée afin que tu la lui remettes. Puisse-t-il y avoir là[172] le moyen de mettre en avant leur cause, comme je le souhaite ! J'implore[173] Dieu qu'il fasse de toi l'auxiliaire du dessein qu'Il réserve à Ses serviteurs[174] et l'agent de Sa justice, et qu'Il t'offre en retour la plus haute des récompenses.

« Que le salut soit sur toi, ainsi que la miséricorde de Dieu. »

9. Lettre à ʿĪsā b. ʿAlī[175] relative à Qālīqalā

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 199-200.

« Venons-en à l'objet de cette lettre. Votre expédition sur le chemin de Dieu est œuvre bien guidée et méritoire[176]. Nous implorons donc Dieu d'en faire une incursion décisive par laquelle Il fera cesser l'épreuve à laquelle Il soumet cette communauté, et de ne point l'y replonger ! Puisse-t-Il accueillir par ce biais leur repentir et leur accorder Son pardon, et garantir la bonne succession (*khilāfa*) de Son prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui[177] ! – à leur tête. Il est bon est miséricordieux ! Nous L'implorons de te récompenser pour cela et de te rendre au centuple ce que tu as dépensé dans cette entreprise.

« Ta réponse à ma lettre relative aux habitants de Qālīqalā m'est parvenue. Tu y dis que, pour leur malheur, tu n'as trouvé personne ayant la force de prendre les choses en main, devant qui tu aurais pu évoquer le sujet[178]. Tu m'ordonnes de te reparler d'eux si Dieu décrète que tu reviennes d'expédition. Tes paroles sont des plus justes, que Dieu te prenne en Sa miséricorde ! Combien d'hommes distingués, parmi les gens des provinces éloignées, viennent trouver un calife en croyant pouvoir en retirer des bénéfices pour eux-mêmes, alors qu'un autre se tient près de ce dernier, parmi son entourage (*ṣaḥāba*), et, n'ayant nul mérite à demander quelque chose pour lui-même, se fait l'avocat d'un faible dont une longue distance le sépare, voire qui se trouve assujetti dans le domaine des infidèles (*dār al-shirk*) !

---

[171] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 39r.

[172] *Lākin* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 28r, ce qui ne semble pas faire sens. Nous lisons *li-yakun* comme dans A, f. 29r.

[173] « Nous implorons » (*nasʾalu*) dans A, f. 39r.

[174] *An yajʿala-ka fī-mā yuḥibbu an* ***yuqīma*** *bi-hi fī ʿibādi-hi* ***muʿāwinan*** dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 28r. *An yajʿala-ka fī-mā yuḥibbu an* ***yuqirra*** *bi-hi fī ʿibādi-hi* ***muʿādiyan*** dans A, f. 39r. Dans cette seconde lecture, le premier changement n'affecte pas le sens tandis que *muʿādiyan* est probablement une corruption de *muʿāwinan*.

[175] Sur ce personnage, voir note 48 *supra*.

[176] *Kāna amr****a hudā wa-quruba*** dans l'édition d'al-Yamānī. *Kāna amr****u-hā li-Llāh wa-man bi-hi*** dans A, f. 39r ; *kāna amr****a hādhā wa-man bi-hi*** dans B, f. 28r.

[177] Cette eulogie est absente de A, f. 39r.

[178] ***Yaqūmu*** *bi-dhālika wa-lā* ***yudhkaru*** *bi-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et A, f. 39v. ***Yuqaddamu*** *bi-dhālika wa-lā* ***yuʾakhkharu*** *bi-hi* (« personne à qui tu aurais pu confier le commandement ou l'arrière-garde [d'une expédition] ») dans B, f. 28r.

« Il était un temps où, si la situation des gens venait à se détériorer, il en restait pour plaider leur cause et l'on transmettait leurs paroles ; ils parlaient et on les écoutait. Mais la roue du temps (*dawlat zamān*) t'a amené à une époque où l'injustice règne dans le peuple (*ʿāmma*) : les gens ne savent plus où est le bien ni ne réprouvent plus le mal. Quant aux élites (*al-khāṣṣa*), elles se trouvent divisées en factions diverses, chacune ne se préoccupant que de préserver sa concorde (*ulfa*) interne et de connaître ce qui lui plaît. Rares sont ceux qui font exception[179] ! Lève-toi donc – que Dieu te prenne en Sa miséricorde – pour défendre les droits des faibles ! Préoccupe-toi de la cause des croyantes captives et de leurs enfants ! Prends à cœur leur affliction, avilies qu'elles sont par [leur soumission à] la mécréance, par leur mise à nu[180] et par le retour de leurs enfants à la mécréance alors qu'ils avaient la foi ! Évertue-toi à prodiguer tes conseils à celui qui n'a point d'autre maître ni d'autre avertisseur que Dieu !

« Plaise à Dieu de faire de toi Son témoin sur la terre et l'auxiliaire par lequel Il réalise Sa volonté[181] ! Puisse Dieu te compter parmi ceux auxquels Il réserve Sa miséricorde, qui obtiennent promptement Son pardon et parviennent à Le satisfaire !

« Que le salut soit sur toi[182]. »

10. Lettre d'admonestation à Abū Balj

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, I, p. 200-202.

« Venons-en au sujet de cette lettre. Puisse Dieu nous empêcher, nous et toi, de dévier du bon droit (*ḥaqq*) après avoir acquis la connaissance, d'ignorer ce qui est utile et de nous égarer sur le chemin de nos passions ! Abū l-Dardāʾ[183] disait : "Vous vous porterez bien tant que vous aimerez les meilleurs d'entre vous et que vous reconnaîtrez les paroles justes prononcées à votre sujet. En effet, celui qui connaît le bon droit est semblable à celui qui le met en pratique[184]." Deux choix s'offrent à toi. En ce qui concerne le premier, le Livre en garantit la véracité, la *sunna* en témoigne, sa victorieuse réalisation est assurée et sa mise en pratique par les hommes fait l'objet d'un consensus[185]. Quant au second, [il signifie] l'abandon de la concorde (*ulfa*) au profit d'une rancœur dépourvue de fraternité (*mawadda*), d'une convoitise privée de loyauté[186], et l'établissement contractuel de normes (*ḥukm*) vidées de toute mise en application, jusqu'au déclin de toute force et à la corruption de l'islam[187].

---

[179] *Illā qalīlan*, expression qui revient à de nombreuses reprises dans le Coran, notamment en 4 : 46.

[180] ***Takashshuf*** *ʿawrāti-hinna* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 28r ; ***kashf*** *ʿawrāti-hinna* dans A, f. 39v.

[181] *Wa-**la-hu** fī-mā yuḥibbu an yuʿmala **bi-hi** muwāliyan* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28r ; *wa-fī-mā yuḥibbu an yaʿmala-**hu** muwāliyan* dans A, f. 39v, ce qui ne change pas le sens.

[182] *Wa-l-salāmu ʿalay-ka* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 28r ; *wa-l-salāmu ʿalay-ka **wa-raḥmat Allāh*** (« ainsi que la miséricorde de Dieu ») dans A, f. 39v.

[183] Sur ce pieux Compagnon, considéré comme le premier cadi de Damas (m. 32/652 ?), voir Jeffery 1960, p. 113-114.

[184] À notre connaissance, cette tradition n'est citée sous cette forme que par al-Bayḥaqī, *al-Jāmiʿ li-shaʿb al-īmān*, XI, p. 352 (le premier rapporteur est anonyme). Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī en cite une variante plus longue, avec pour premier rapporteur Sufyān b. ʿUyayna. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VII, p. 283.

[185] *Amr **al-nās** ʿalay-hi jāmiʿ* dans l'édition d'al-Yamānī et B, f. 28r ; *amr **Allāh** ʿalay-hi jāmiʿ* (« et l'ordre de Dieu à ce sujet s'étend à tous ») dans A, f. 40r.

[186] *Ṭa**m**ʿ lā amāna fī-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et A, f. 40r. *Ṭa**b**ʿ lā amāna fī-hi* (« d'un cachet ne garantissant nulle protection ») dans B, f. 28r. Cette lecture alternative ferait allusion aux pactes de *dhimma* dont les clauses ne seraient pas respectées par les musulmans.

[187] Ces deux choix correspondent, pour le premier, à la justice, et pour le second à l'injustice.

« J'ai pu voir des documents révélant ce que vous faites, et [entendre] des propos négatifs évoquant des châtiments excessifs et un traitement inhumain (*ghalīẓa*) envers les musulmans. Or l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, a recommandé (*awṣā*) de les traiter avec bienveillance (*khafḍ janāḥ*) et compassion, et de pratiquer la justice (*al-maʿdila*) entre eux. [Il convient de] pardonner leurs méfaits lorsque sied le pardon et de châtier le coupable (*mudhnib*) à hauteur de sa faute, sans porter atteinte à son visage. Nous avons en effet appris que les coups portés au visage ne seront point pardonnés au jour de la résurrection[188]. Que dire, donc, de celui qui inflige des châtiments [si atroces] qu'on en vient à trouver la mort plus attrayante ? Il n'emprunte pas le chemin menant aux limites (*ḥudūd*) imposées par Dieu, ni ne se conduit en conformité avec Son commandement. Son ignorance lui fait croire qu'il est libre de choisir en toute chose et que son égarement est droiture[189]. Dans sa colère, il abolit les interdictions divines et se montre insensé en s'attaquant à la religion de Dieu et à Ses serviteurs.

« Or vous avez transformé la protection que vous garantissez aux *dhimmī*-s (*ahl dhimmati-kum*) en source de profit et l'appliquez au gré de vos passions[190], de sorte que les richesses sont dilapidées et que l'on s'en prend aux hommes en leur arrachant la barbe et en les mutilant. L'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, a dit d'après ce qui nous est parvenu : « Quiconque se montre injuste (*ẓalama*) envers un allié (*muʿāhid*) ou lui impose ce qui est au-dessus de ses forces, je ferai éclater la vérité à son sujet (*fa-anā ḥajīju-hu*)[191] ! » Crains donc, par ton repentir, que l'Envoyé de Dieu – que la prière et la bénédiction de Dieu soient sur lui – ne fasse éclater la plus petite vérité [à ton sujet] !

« D'après ce qui m'est parvenu de la part des musulmans, ces actes ont engendré de la haine. Certaines personnes faisant preuve d'intelligence (*dhawī l-nuhā*) dans les efforts qu'elles déploient pour vous seconder ont là-dessus un avis[192] qu'elles nous ont communiqué dans des lettres où elles s'interrogent. J'implore Dieu de nous rapprocher, vous et nous, de Son commandement[193], et d'étendre Son pardon sur ce que nous avons pu commettre l'un comme l'autre par le passé. On m'a enjoint d'écrire à ton maître (*ṣāḥib*), car il supporte avec patience qu'on lui écrive et il écoute ce que je lui dis – et [dans l'espoir que] peut-être Dieu Tout-Puissant[194] agira à notre bénéfice ! C'est pourquoi je lui ai écrit sans économiser mes conseils[195]. J'ai en effet appris que ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz fut abordé par un de ses frères, appartenant aux Anṣār, qui lui dit : "Si tu le souhaites, je vais m'adresser à toi en tant que ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, pour te dire quelque chose qui va aujourd'hui te déplaire mais qui te contentera demain. Si tu préfères, je peux m'adresser à toi en tant que Commandeur des

---

[188] Dans le *Muṣannaf* d'Ibn Abī Shayba, al-Awzāʿī est en effet le rapporteur d'une telle parole, attribuée au Compagnon ʿAbd Allāh b. Salām (m. 43/663-664), un Médinois juif converti à l'islam. Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf,* XII, p. 449. Sur ce personnage, voir Horovitz 1960, p. 52.

[189] *Asad* au lieu de *rushd* dans A, f. 40r, ce qui correspond à une mauvaise lecture du ductus.

[190] *Wa-bayna hawāʾi-kum* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28r. L'éditeur du texte a introduit ici un point d'interrogation signifiant qu'il n'est pas sûr de sa lecture. Le manuscrit A, f. 40r, donne à lire le ductus suivant : بىلى هوابكم

[191] C'est-à-dire au jour du jugement dernier. Une version plus longue de cette tradition est citée par Ibn Zanjawayh, *Kitāb al-amwāl,* I, p. 381 ; Abū Dāʾūd al-Sijistānī, *Sunan,* IV, p. 658.

[192] Ou « nourrissent là-dessus des doutes », selon que l'on lit *raʾyan bi-mā* ou *irtiyāban* comme le propose l'éditeur.

[193] *Ilā a**m**ri-hi* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28r. *Ilā a**j**ri-hi* (« de Sa récompense ») dans A, f. 40r.

[194] « Tout-Puissant » (*ʿazza wa-jalla*) est absent de A, f. 40r.

[195] ***Bi-mā lam āli-hi*** *nuṣḥan* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28v. ***ʿĀmilan la-hu*** *nuṣḥan* dans A, f. 40r.

croyants, pour te dire ce qui aujourd'hui te contente mais te déplaira demain." ʿUmar lui répondit : "Adresse-toi plutôt à moi aujourd'hui en tant que ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, et dis-moi ce qui aujourd'hui va me déplaire mais me contentera demain[196] !" Dieu considère notre concorde (*ulfa*) comme une part de l'obéissance que nous Lui devons. C'est de [la mise en œuvre de] ce qui Lui plaît que dépend notre devenir[197] et notre demeure [pour l'éternité] ! Amen.

« Salut[198]. »

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī

Taqdimat al-maʿrifa li-Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl, ms. Dār al-kutub al-miṣriyya n°892, Le Caire (abrégé A dans l'article).

Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl, ms. Dār al-kutub al-miṣriyya n°891, Le Caire.

Kitāb al-jarḥ wa-l-taʿdīl, ms. Köprülü n°278, Istanbul (abrégé B dans l'article).

Sources éditées

ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī

[1983] *Muṣannaf ʿAbd al-Razzāq,* éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Beyrouth, al-Maktab al-islāmī, 1983.

Abū Dāʾūd al-Sijistānī

[2009] *Sunan Abī Dāʾūd,* éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et Muḥammad Kāmil Qurrah Balalī, Damas, Dār al-risāla al-ʿālamiyya, 2009.

Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī

[1996] *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ,* Le Caire-Beyrouth, Maktabat al-Khānjī-Dār al-fikr, 1996.

Abū Yaʿlā

[1973] *Musnad Abī Yaʿlā al-Mawṣilī,* éd. Ḥusayn Salīm Asad, Beyrouth, Dār al-Maʾmūn li-l-turāth, 1973.

[196] Nous n'avons pas trouvé de trace ancienne de cette tradition. Elle est en revanche mentionnée par Ibn al-Jawzī, *Sīra wa-manāqib ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz*, p. 202 (d'après al-Awzāʿī).
[197] *Taqabbula-nā* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28v ; *munqalaba-nā* (« notre vie future ») dans A, f. 40v.
[198] *Wa-l-salām* dans l'édition d'al-Yamānī et dans B, f. 28v ; *wa-l-salām* ***ʿalay-ka*** (« que le salut soit sur toi ») dans A, f. 40v.

Abū Yūsuf

[1979] *Kitāb al-kharāj*, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1979.

Al-Balādhurī

[1987] *Futūḥ al-buldān,* éd. ʿAbd Allāh Anīs al-Ṭabbāʿ et ʿUmar Anīs al-Ṭabbāʿ, Beyrouth, Muʾassasat al-maʿārif, 1987.

[2008-] *Ansāb al-ashrāf,* éd. Orient-Institut Beirut, Beyrouth, Muʾassasat al-Bayān, 2008-.

Al-Bayḥaqī

[2003] *al-Sunan al-kubrā,* éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003.

[2003] *al-Jāmiʿ li-shaʿb al-īmān,* éd. Mukhtār Aḥmad al-Nadawī, Riyad, Maktabat al-rushd, 2003.

Al-Bukhārī

[1375 H.] *al-Adab al-mufrad,* éd. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Le Caire, al-Maṭbaʿa al-salafiyya, 1375 H.

[2002] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Damas-Beyrouth, Dār Ibn Kathīr, 2002.

Al-Dhahabī

[1413 H.] *Siyar aʿlām al-nubalāʾ,* éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et Muḥammad Nuʿaym al-ʿAraqsūsī, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1413 H.

[2003] *Taʾrīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-aʿlām,* éd. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 2003.

Al-Dārimī

[s.d.] *Sunan al-Dārimī,* éd. Fawwāz Aḥmad Zamarlī et Khālid al-Sabaʿ al-ʿAlamī, Karachi, Qadīmī kutub khāna, s.d.

Al-Fasawī

[1410 H.] *al-Maʿrifa wa-l-taʾrīkh,* éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, Médine, Maktabat al-Dār, 1410 H.

Hannād b. al-Sarī

[1985] *Kitāb al-zuhd,* éd. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Jabbār al-Farīwāʾī, Koweit, Dār al-khulafāʾ li-l-kitāb al-islāmī, 1985.

Ibn Abī ʿĀṣim al-Shaybānī

[1980] *Kitāb al-sunna,* éd. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Abānī, Beyrouth, al-Maktab al-islāmī, 1980.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī

[1952] *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl,* éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, 1952.

Ibn Abī Shayba

[2004] *Muṣannaf Ibn Abī Shayba,* éd. Ḥamad b. ʿAbd Allāh al-Jumʿa et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luḥaydān, Riyad, Maktabat al-rushd, 2004.

Ibn ʿAsākir

[1995] *Taʾrīkh madīnat Dimashq,* éd. ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995.

Ibn al-Athīr

[1982] *al-Kāmil fī l-taʾrīkh,* Beyrouth, Dār Ṣādir, 1982.

Ibn Ḥanbal

[1997] *Musnad al-imām Aḥmad b. Ḥanbal,* éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et ʿĀdil Murshid, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1997.

Ibn Hishām

[s.d.] *al-Sīra al-nabawiyya,* éd. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, ʿAbd al-Ḥafīẓ Shalabī, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, s.d.

Ibn al-Jawzī

[1984] *Sīra wa-manāqib ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz,* éd. Naʿīm Zarzūr, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1984.

Ibn Kathīr

[1988] *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, 1988.

Ibn Māja

[2009] *al-Sunan,* éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ, ʿĀdil Murshid et Saʿīd al-Laḥḥām, Damas, Dār al-risāla al-ʿālamiyya, 2009.

Ibn al-Mubārak

[2004] *Kitāb al-zuhd,* éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004.

Ibn al-Muqaffaʿ

[1976] *Risāla fī l-ṣaḥāba*, dans Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffaʿ (mort vers 140/757) « conseilleur » du calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.

Ibn Shabba

[s.d.] *Taʾrīkh al-Madīna al-munawwara,* éd. Fahīm Muḥammad Shatlūn, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d.

Ibn Zanjawayh

[1986] *Kitāb al-amwāl,* éd. Shākir Dhīb Fayyāḍ, Riyad, Markaz al-malik Fayṣal li-l-buḥūth wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 1986.

Al-Nasāʾī

[2001] *al-Sunan al-kubrā,* éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et Ḥasan ʿAbd al-Munʿim Shalabī, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 2001.

Al-Nuʿaym b. Ḥammād

[1991] *Kitāb al-fitan,* éd. Samīr b. Amīn al-Zuhayrī, Le Caire, Maktabat al-tawḥīd, 1991.

Al-Ṣafadī

[2000] *al-Wāfī bi-l-wafayāt,* éd. Aḥmad al-Arnāʾūt et Turkī Muṣṭafā, Beyrouth, Dār Iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, 2000.

Al-Ṭabarānī

[1989] *Musnad al-Shāmiyīn,* éd. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1989.

[s.d.] *al-Muʿjam al-kabīr,* éd. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, s.d.

Al-Ṭabarī

[1967] *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk,* éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1967.

Al-Tirmidhī

[1962] *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ wa-huwa Sunan al-Tirmidhī,* éd. Aḥmad Muḥammad Shākir, Le Caire, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1962.

Références contemporaines

Alajmi (A.)

2004 *Transcending Legitimacy: Al-Awzāʿī and his Interaction with the ʿAbbasid State*, Ph.D. thesis, University of Durham [199].

Bravmann (M.M.)

1972 *The Spiritual Background of Early Islam*, Leyde, Brill.

Cahen (Cl.)

1957 « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers ʿAbbāsides, d'après Denys de Tell-Mahré », dans *Arabica*, 1, p. 136-152.

Canard (M.)

1957 « Djarādjima », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, II, p. 468-469.

Cobb (P.M.)

2001 *White Banners. Contention in ʿAbbasid Syria, 750-880*, Albany, State University of New York Press.

Crone (P.)

2004 *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Crone (P.) et Hinds (M.)

1986 *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dickinson (E.)

2001 *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi (240/854-327/938)*, Leyde, Brill.

Dutton (Y.)

1999 *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan ʿAmal*, Surrey, Curzon.

El-Achèche (T.)

2003 *La poésie šīʿite des origines au IIIe siècle de l'hégire*, Damas, Ifpo.

Élisséeff (N.)

1956 « Djabala », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, II, p. 353.

Ess (J. van)

[199] Cette thèse a depuis été publiée sous le titre *Political Legitimacy in Early Islam. Al-Awzāʿī Interactions with the Umayyad and ʿAbbasid States*, Verlag Dr. Müller, 2009. Je me suis néanmoins heurté à l'impossibilité d'en trouver un exemplaire.

2017 *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. *A History of Religious Thought in Early Islam*, volume 1, trad. anglaise par John O'Kane ; volume 2, trad. anglaise par Gwendolin Goldbloom, Leyde, Brill.

Goitein (S.D.)

1954 « Congregation versus Community. An Unknown Chapter in the Communal History of Jewish Palestine », dans *The Jewish Quarterly Review*, 44, p. 291-304.

Grob (E.M.)

2010 *Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus. Form and Function, Content and Context*, Berlin-New York, De Gruyter.

Herrero (O.)

2016 « L'intercession (*shafāʿa*) sous les Omeyyades d'al-Andalus à travers quelques récits historiques », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 140, p. 165-180.

Horovitz (J.)

1960 « ʿAbd Allāh b. Salām », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, I, p. 52.

İnalcik (H.)

1963 « Erzurum », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, II, p. 730.

Jeffery (A.)

1960 « Abū l-Dardāʾ », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, I, p. 113-114.

Judd (S.)

2002 « Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzāʿī and Sufyān al-Thawrī », dans *Journal of the American Oriental Society*, 122, p. 25-37.

2009 « al-Awzāʿī », dans *Encyclopedia of Islam Three*, Leyde, Brill.

2014 *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-Minded Supporters of the Marwānid Caliphate*, Abingdon, Routledge.

2019 *'Abd al-Rahman b. 'Amr al-Awza'i*, Londres, Oneworld Publications.

Kennedy (H.)

1981 *The Early Abbasid Caliphate*. *A Political History*, Londres-Sydney, Croom Helm.

1985 « al-Mahdī », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, V, p. 1228-1229.

2001 *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Londres-New York, Routledge.

2002 « Military Pay and the Economy of the Early Islamic State », dans *Historical Research*, 75, p. 155-169.

Khan (G.)

1990a « A Petition to the Fāṭimid Caliph al-ʾĀmir », dans *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, p. 44-54.

1990b « The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53, p. 8-30.

2008 « Remarks on the Historical Background and Development of Early Arabic Documentary Formulae », dans *Études asiatiques*, 62, p. 885-906.

Lane (E.W.)

1863 *An Arabic-English Lexicon*, Londres, Williams and Norgate.

Lecker (M.)

2002 « al-Zuhrī », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, XI, p. 610-611.

2004 *The "Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document*, Princeton, The Darwin Press.

Marshak (B.)

1994 « Dēwāshtīč », dans *Encyclopedia Iranica*, Leyde, Brill, VII, p. 334-335.

Masarwa (Y.)

2011 « The Mediterranean as a Frontier: The Umayyad Ribats of Palestine », dans H. Dey et E. Fentress (dir.), *Western Monasticism Ante Litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, p. 177-199

Moscati (S.)

1960 « Abū ʿUbayd Allāh », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, I, p. 157.

al-Qāḍī (W.)

2009 « A Documentary Report on Umayyad Stipends Registers (*dīwān al-ʿaṭāʾ*) in Abū Zurʿa's *Tārīkh* », dans *Quaderni di Studi Arabi*, 4, p. 7-44.

Robson (J.)
1954 « Ḥadīth », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, Leyde, Brill, III, p. 24-30.

Rustow (M.)
2010 « A Petition to a Woman at the Fatimid Court (413-414 A.H./1022-23 C.E.) », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73, p. 1-27.

Schacht (J.)
1950 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press.

1960 « al-Awzāʿī », dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Leyde, Brill, I, p. 795-796.

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

Sharon (M.)
1983 *Black Banners from the East. The Establishment of the ʿAbbāsid State. Incubation of a Revolt*, Leyde, Brill.

Sijpesteijn (P.M.)
2011 « Army Economics: An Early Papyrus Letter related to *ʿaṭāʾ* Payments », dans R.E. Margariti, A. Sabra, P.M. Sijpesteijn (dir.), *Histories of the Middle East: Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A.L. Udovitch*, Leyde-Boston, Brill, p. 245-267.

2018 « Shaving Hair and Beards in Early Islamic Egypt: An Arab Innovation? », dans *al-Masāq*, 30, p. 9-25.

Stern (S.M.)
1964 *Fāṭimid Decrees. Original Documents from the Fāṭimid Chancery*, Londres, Faber and Faber.

Tillier (M.)
2006 « Un traité politique du IIe/VIIIe siècle : l'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī au calife al-Mahdī », *Annales Islamologiques*, 40, p. 139-170.

2017 *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Tillier (M.) et Vanthieghem (N.)

2018 « Un registre carcéral de la Fusṭāṭ abbasside », dans *Islamic Law and Society*, 25, p. 319-358.

Al-Ziriklī (Kh.-D.)

1997 *al-Aʿlām. Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustashriqīn*, 12e édition, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn.