La *fitna*, pierre de touche du califat de Cordoue (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle)

The fitna as a Touchstone for the Umayyad Caliphate of Cordoba (third/ninth – fourth/tenth c.)

Cyrille Aillet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/6208>

DOI : 10.4000/medievales.6208

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 67-83

ISBN : 978-2-84292-273-3

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Cyrille Aillet, « La *fitna*, pierre de touche du califat de Cordoue (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle) », *Médiévales* [En ligne], 60 | printemps 2011, mis en ligne le 19 janvier 2012, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6208> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.6208>

Cyrille AILLET

LA *FITNA*, PIERRE DE TOUCHE DU CALIFAT DE CORDOUE (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle)

La notion de *fitna*, qui structure l'imaginaire politique et religieux de l'Islam, occupe également une place centrale dans la mémoire historique d'al-Andalus. Sur cette terre d'exil des Omeyyades, la *fitna* ouvre et clôt tout à la fois le moment califal, dont on sait qu'il fut présenté par l'historiographie locale comme la juste restauration d'un héritage dont les Abbāssides s'étaient rendus maîtres de manière illégitime. Pour avoir triomphé de la *fitna* qui, sous forme de luttes entre clans rivaux, avait semé la division et la révolte au cœur du domaine de ses prédécesseurs, 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir fut crédité du mérite d'avoir rétabli l'unité de la communauté musulmane (*umma*), condition préalable et nécessaire à l'affirmation de la dignité califale en 316/929. Chère au souvenir des hommes de plume du V^e/XI^e siècle, cette réalisation épiphannique n'allait cependant pas tarder à sombrer dans un nouveau cycle de chaos et de violence politique, qualifié de « grande *fitna* ». Celle-ci, inaugurée par la « révolution » de Cordoue de 399/1009 qui mit fin au quasi-règne de l'amiride 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, allait achever ce que la première n'avait pu accomplir, à savoir la dislocation complète de l'autorité centrale au profit de la formation d'une mosaïque de principautés taillées au fil de l'épée, les Taïfas.

Si le déroulement de ces événements est familier à quiconque parcourt l'ouvrage d'Évariste Lévi-Provençal¹, en revanche l'attention portée à la genèse même de ces récits s'avère insuffisante, malgré le champ méthodologique ouvert par Gabriel Martínez-Gros². Seule l'analyse du discours peut permettre

1. É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2 vol., Paris-Leyde, 1950.

2. G. MARTÍNEZ-GROS, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue, X^e-XI^e siècles*, Madrid, 1992.

de comprendre la puissance sémantique de la notion de *fitna* dans une culture islamique médiévale travaillée par un va-et-vient constant entre références orientales et réappropriations locales. Si, comme le souligne Louis Gardet³, « toute évocation de la *fitna* fait appel à la “grande *fitna* de l’Islam” », ce sont donc les modalités de transfert et de greffe de ce récit fondateur sur d’autres terreaux idéologiques qui doivent retenir notre attention. Dans cette perspective, le cas andalousien⁴ s’avère particulièrement intéressant, dans la mesure où la convocation du thème de la *fitna* ne se limite pas à un jeu d’échos avec l’Orient. La réflexion sur la « discorde » des croyants s’y double d’une vision segmentariste, voire ethnicisante de la société, où la lutte des factions antagonistes repose sur l’« esprit de corps », ou *‘aṣabiya*. De plus, chez les auteurs qui, comme Ibn Ḥayyān⁵, écrivent à l’époque où la décomposition du califat est consommée, l’histoire andalousienne paraît comme hantée par ce glissement vers l’anarchie politique, la *fitna* émirale servant en quelque sorte de répétition générale et de préfiguration de la grande *fitna* du v^e/xi^e siècle. De ces deux *fitna*-s, construites en miroir autour de l’axe central du califat, il ne suffit pas de dire qu’elles évoquent le spectre d’une dissolution de l’ordre public. Plus profondément, elles semblent servir de pierre de touche au califat, rejoignant ainsi l’un des sens possibles du vocable, que rappelle le lexicographe al-Ğurğānī (m.816/1413)⁶: celui d’une « mise à l’épreuve » de l’or ou de l’argent par le feu. La *fitna* trace donc les contours de l’autorité légitime dans la mesure où celle-ci naît et périt sous l’action corrosive de « l’esprit de corps », principe moteur des sociétés humaines.

En tenant compte de ce jeu de miroirs, cet article se donne pour objectif de revisiter la *fitna* émirale, l’un des actes fondateurs de la violence politique en al-Andalus. Il s’agira tout d’abord d’explorer et de mesurer le langage politique des sources, celles qui recomposent les événements à la lumière de la seconde *fitna*, mais aussi celles qui nous permettent de nous rapprocher du foyer des faits. Au-delà d’une approche qui met en exergue la circulation d’un bagage sémantique commun et son instrumentalisation politique, il faut aussi souligner

3. L. GARDET, article « Fitna », *Encyclopédie de l’Islam*, Leyde-Boston, 1954-2005, 2^e éd., p. 952-953 (désormais *E.I.*?). Les *kutub al-ḥitan*, consacrés aux événements du premier siècle, apparaissent à l’époque omeyyade, comptant ainsi parmi les sources historiques les plus anciennes : voir entre autres C. CAHEN, « L’historiographie arabe : des origines au viii^e s. h. », *Arabica*, 33 (1986), p. 133-198.

4. Néologisme renvoyant à al-Andalus, et évitant l’emploi de l’adjectif « andalou ».

5. Ibn Ḥayyān (377/987-469/1076) est l’auteur du *Kitāb al-muqtabis*, dont les volumes conservés constituent une source irremplaçable sur l’histoire d’al-Andalus du iii^e/ix^e siècle jusqu’à l’époque d’al-Ḥakam II. Il écrivit cette œuvre précisément après avoir vécu les troubles de la seconde *fitna*.

6. AL-ĞURĞĀNĪ, *Kitāb al-ta’rīfāt*, trad. M. GLOTON, *Le Livre des définitions*, Beyrouth, 2006, p. 325.

l'indéniable originalité de la trame explicative avancée par certaines sources, et tenter d'en comprendre les ressorts, tant idéologiques que sociaux. C'est en effet en partant du discours que nous tenterons de parvenir aux processus sociaux eux-mêmes.

De la violence intérieure à la légitimation de la violence souveraine

Dans les sources médiévales, le terme de *fitna* peut désigner des conflits de natures et d'échelles variées : schismes religieux de conséquence majeure⁷, guerres civiles dévastatrices⁸, graves atteintes à l'autorité centrale⁹, sans oublier le conflit intérieur provoqué par la beauté d'une femme¹⁰, ou des divisions théologiques dont les causes peuvent nous sembler éminemment conceptuelles¹¹, voire assez futiles¹². Ibn Manẓūr¹³ nous donne lui aussi une série de définitions d'apparence hétéroclite :

La *fitna*, c'est l'expérience vécue (*al-iḥtibār*), la mise à l'épreuve (*al-miḥna*), les biens matériels (*al-māl*), les enfants, l'impiété (*al-kufr*), la dissension des points de vue parmi les gens ; la *fitna* c'est le fait d'être brûlé par le feu (*al-iḥtirāq bi l-nār*).

Le point commun de toutes ces variantes est l'idée d'une épreuve (*imtiḥān* ou *iḥtibār*) imposée par Dieu au croyant et à la communauté des croyants, sous la forme d'une tentation qui menace de faire vaciller leur foi : « C'est ce qui révèle la disposition de l'être humain au bien comme au mal », dit al-Ġurġānī¹⁴. On comprend dès lors que certains *ḥadīṭ*-s parlent de l'« épreuve » à laquelle le croyant est confronté lorsqu'il doit choisir entre son attachement pour sa

7. Comme la « grande *fitna* » qui aurait vu naître les trois branches de l'Islam.

8. Celle du v^e/xi^e siècle en al-Andalus en est l'exemple le plus frappant.

9. C'est ainsi que se présente la *fitna* émirale en al-Andalus.

10. On relève ainsi plusieurs *ḥadīṭ*-s sur la *fitna* provoquée par les femmes (*fitna al-nisā'*) : A.J. WENSINCK et J.P. MENSING, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1965, t. V, p. 59-64.

11. Déviants vis-à-vis de l'orthodoxie, et donc considérés comme responsables d'une *fitna* au sein de la communauté, les Murġī'ites dissociaient la foi des œuvres, s'en remettant à Dieu du soin de juger les fidèles : L. GARDET, « Fitna », *E.I.*², p. 952-953.

12. Sortant du cadre sunnite, je ne résiste pas à la tentation de citer l'un des schismes censés avoir semé la *fitna* parmi les Ibāḍites du Maghreb central au iv^e/x^e siècle : axé sur la question des interdits alimentaires, il aurait explosé à propos de la consommation de tripes, cuisinées sous forme de saucisses. Voir ABŪ ZAKARIYYĀ' AL-WARĠĀNĪ, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḥbārihā*, éd. 'A. R. AYYŪB, Tunis, 1985, p. 180-181 ; trad. R. LE TOURNEAU, « La "Chronique" d'Abū Zakariyyā' al-Warġālānī (m. 471 H./1078 J.C.) », *Revue africaine*, 104 (1960), p. 359-360.

13. Lexicographe égyptien du ix^e/xv^e siècle. IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab al-muḥīṭ*, éd. s.n., Beyrouth, 1408/1988, rubrique *f.t.n.*

14. AL-ĠURĠĀNĪ, *ibid.*

famille (*fitnat al-awlād*) ou ses richesses (*fitnat al-ġinā'*) d'une part, et le droit chemin d'autre part. La pauvreté constitue d'ailleurs une autre forme de mise à l'«épreuve» (*fitnat al-faqr*)¹⁵. Bref, tout croyant connaît cet ébranlement profond qui lui impose de lutter contre son ancrage mondain (*fitnat al-dunyā*). À deux reprises, d'ailleurs, le Coran avertit¹⁶: «Apprenez que vos biens et vos enfants constituent une épreuve, et qu'en Dieu se trouve la grande récompense.»

Jusqu'au dernier soupir, dans sa tombe (*fitnat al-qabr*), devant la mort (*fitnat al-mamāt*), le croyant est amené à choisir entre le bien et le mal, soumis à l'appel du Malin (*fitnat al-šayṭān*), qualifié aussi de «tentateur» (*fattān*). En effet, la notion théologique de *fitna* nous conduit inévitablement vers les rivages de l'eschatologie: dernier combat mené contre l'Antéchrist (*fitnat al-daġġāl*), Jugement dernier (*fitnat al-maḥyā wa l-mamāt*), flammes de l'enfer (*fitnat al-nār*). «Goûtez votre épreuve!» avertit le Coran à l'adresse des mauvais sujets¹⁷. Et cette prière de résonner au cœur du livre saint¹⁸: «Notre Seigneur, ne nous soumet pas à l'épreuve qui attend les impies, épargne-nous!»

De la sphère spirituelle à la sphère politique, il n'y a qu'un pas, cette dernière étant conçue dans les premiers temps de l'Islam comme une transposition, ou plutôt une délégation de l'autorité divine sous la forme du califat. La *fitna* s'impose comme la marque même de l'historicité des sociétés qui, issues de la Révélation, s'en éloignent inéluctablement dans le même temps. C'est ainsi que plusieurs *ḥadīṭ*-s, forgés bien évidemment après l'avènement des Omeyyades, prophétisent la dislocation de l'*umma*, la communauté idéale des compagnons du Prophète. L'un des plus célèbres, que l'on retrouve chez le juriste ḥanbalite Ibn Baṭṭa (m. 387/997) comme chez tant d'autres, contient la prédiction suivante¹⁹:

Après moi, éclatera une *fitna* telle que le croyant du matin sera, le soir, un infidèle et que le croyant du soir sera, le lendemain, un infidèle – à l'exception de ceux que Dieu vivifiera par la science ('ilm).

Cette tradition sous-tend le récit de la *fitna* émirale chez les auteurs andalousiens. Traditionnellement interprétée comme une «annonce» de la grande *fitna* du premier siècle de l'hégire, elle peut se prêter à d'autres usages, puisqu'elle

15. A.J. WENSINCK, J.P. MENSING, *Concordance, ibid.*

16. *Coran*, VIII, 28 et LXIV, 15: «Wa a'lamū innamā amwālukum wa awlādukum fitnatun wa anna llāh 'indahū aġrun 'azīmun.»

17. *Coran*, LI, 14: «dūqū fitnatakum.»

18. *Coran*, LX, 5: «Rabbanā lā taġ'alnā fitnatān li-l-laḏīna kafarū wa ġfir lanā.»

19. H. LAOUST, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, éd. p. 10, trad. p. 19: «Yakūn ba'adī fitna yuṣbiḥ al-raġul fihā mu'minan wa yumsī kāfiran wa yumsī mu'minan wa yuṣbiḥ kāfiran illā man ahyāhu Allāh bi-l-'ilm.»

érige la *fitna* en « matrice d'historicité²⁰ ». De plus, la *fitna* y est reliée à l'idée de subversion, évoquée ici par l'image de l'apostasie, dont nous allons retrouver trace chez Ibn Ḥayyān.

Le spectre de la subversion et de la « discorde » – dont il faut rappeler le sens étymologique de sédition des « cœurs » – implique la condamnation sans appel de tout désordre public qui porte atteinte à l'unité de la communauté, dont l'*imām* est le seul garant sur terre. Le Coran offre d'ailleurs aux pouvoirs futurs un puissant argument pour lutter contre toute dissension. En effet, à deux reprises éclate, dans la sourate de la « vache », la proclamation suivante²¹ : « La *fitna* est pire que la guerre » (*al-fitna ašadd min al-qatl*), la guerre légitime faudrait-il ajouter, puisqu'il s'agit du combat « dans la voie de Dieu » mené par les croyants contre les incroyants. Ce verset associe en effet très étroitement la notion de guerre sainte, que l'on nommera bientôt *ḡihād*, à son « antonyme négatif » : la *fitna*²². Le politologue Gilles Kepel insiste avec raison sur la complémentarité de ces deux pôles. Son évocation des textes classiques s'avère toutefois sommaire lorsqu'il prétend, à l'aune d'une tradition vieille de « quatorze siècles », opposer le bon *ḡihād*, qui serait de nature fondamentalement spirituelle, à l'idée entièrement négative de *fitna*²³ :

La *fitna*, c'est la séduction qui pousse à la sédition, c'est ce qui détourne de la voie droite, qui détourne du *ḡihād* et ce qu'il faut encadrer, voiler, contenir. [...] La guerre au cœur de l'Islam, le *ḡihād*, est quelque chose qui fonctionne comme un couple avec son double, sa part d'ombre, sa hantise qui est la possibilité de déclencher la *fitna*.

Il est vrai que le but de cette proposition est de réhabiliter le vieil épouvantail du *ḡihād* en faisant la promotion de son sens premier, celui d'un « effort » personnel du croyant. Purgé de sa part maudite, le *ḡihād* est alors opposé au chaos politique, ou *fitna*, déclenché par un usage incontrôlé et illégitime de la violence.

C'est oublier que la formation de ce doublet révèle surtout l'ambiguïté du statut de la violence d'État, entachée du sang trouble de 'Uṭmān, le troisième calife (22/644-34/656) que ses assassins assaillirent au nom du *ḡihād*, à en croire les sources abbāssides²⁴. C'est oublier aussi que ce doublet s'est prêté à toutes les manipulations possibles, dans la mesure où il légitimait la violence menée au nom de la communauté (*ḡamā'a*) contre les secteurs de la société qui

20. H. DJAIT, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, 1989, p. 199.

21. *Coran*, II, 190-191 et II, 217.

22. G. KEPEL, *Du jihad à la fitna*, Paris, 2005, p. 9.

23. *Ibid.*, p. 10-11. Ce petit ouvrage, destiné à une large diffusion, se présente comme une version abrégée de *Id.*, *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Paris, 2004, p. 390-391.

24. H. DJAIT, *La Grande Discorde*, p. 182-183.

transgressent le « sens commun ». Les références coraniques, prophétiques et eschatologiques dont est porteuse la *fitna* font tout d'abord de cette notion un instrument de disqualification radicale de toute forme de « déviance », à condition, bien sûr, que celle-ci soit identifiée et cautionnée comme telle par les détenteurs de l'autorité religieuse, gardiens du « consensus » de la communauté. Enfin, la convocation du fléau de la subversion intérieure donne à l'*imām*, protecteur de l'unité du corps des croyants, le droit d'exercer une violence sacrée, purificatrice, qui sera alors revêtue de la caution du *ḡihād*.

***Fitna* et idéologie califale**

Cette rhétorique du *taḡfīr*, excommunication appelant l'exercice de la violence légitime du souverain, a été transposée par les Omeyyades, avec l'appui des juristes malékites, contre leurs adversaires les plus dangereux, et cela dès le règne de l'émir 'Abd Allāh (275/888-300/912), où la pression des séditions régionales atteignit, il est vrai, son point culminant. En effet, le terme lourd de signification de *dār al-ḥarb* (« domaine de la guerre ») est employé à propos des territoires contrôlés par 'Umar b. Ḥaḥṣūn dans l'une des sentences (*aḥkām*) du *qāḍī* Ibn Ziyād de Cordoue, datable d'entre 902 et 912 mais rapportée par le juriste Ibn Sahl (m. 486/1096)²⁵. La lutte menée par le prince était donc assimilée par les '*ulamā*' de son entourage à une forme de *ḡihād*, ce qui est confirmé par la teneur des poèmes de circonstance contemporains des faits d'armes omeyyades. À titre d'exemple – mais il conviendrait de compléter cette recherche sur les sources des sources –, la prise de la forteresse de Poley en 278/891-892 est célébrée dans un poème du célèbre auteur du *Collier unique* ('*Iqd al-farīd*), Ibn 'Abd Rabbihi (m. 328/940), comme une victoire contre Satan (*Iblīs*) et contre l'infidélité (*kufīr*)²⁶.

L'usage de ce type de slogans semble avoir été notablement amplifié sous l'effet de la confrontation avec les Fatimides, pouvoir naissant mais au départ redoutablement menaçant pour ses voisins. Pour qui parcourt le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, il est frappant de constater que le vocabulaire employé à propos des « rebelles » qui s'agitaient encore en al-Andalus au début du IV^e/X^e siècle diffère très peu des désignations réservées aux shiites du Maghreb. La description de Bobastro après sa chute finale (en 315/928) livre les principaux ingrédients de ce langage de l'anathème. Dans une lettre tirée de l'œuvre du chroniqueur officiel de la cour des Omeyyades, Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955), la place forte est qualifiée

25. IBN SAHL, *Aḥkām al-kubrā*, éd. M.'A. ḤALLAF, *Waṭā'iq fī aḥkām qāḍā' ahl al-ḍimma fī-l-Andalus*, Le Caire, 1980, p. 83-86.

26. IBN AL-ḤATĪB, *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ḡarnāṭa*, éd. Y.'A. ṬAWIL, Beyrouth, 1424/2003, t. IV, p. 27.

de « siège du polythéisme, de l'impiété et du mensonge » (*qā'idat aš-širk, wa dār al-kufr wa l-ifq*)²⁷. Tāhart, tombée aux mains des Fatimides et devenue un point de départ pour leurs expéditions contre le glacis omeyyade du Maghreb occidental, n'est pas désignée autrement dans les rapports officiels envoyés à Cordoue par les chefs berbères pro-Omeyyades²⁸. Le parallèle est renforcé, dans les sources andalusiennes, par la mention des contacts établis par 'Umar b. Ḥaṣṣūn avec le califat de Kairouan, qui délégua même l'un de ses agents à Bobastro vers 297/910²⁹. La lutte engagée par 'Abd al-Raḥmān III contre les Fatimides, qui explique en grande partie la proclamation du califat à Cordoue, s'accompagna de l'élaboration d'une propagande cohérente destinée à contrecarrer l'activisme isma'īlien³⁰. L'usage des anathèmes coraniques constituait un appel limpide au *ḡihād* et à l'union des croyants contre les « infidèles » qui, sur les deux fronts, étaient supposés porteurs d'un « appel » (*da'wa*) subversif. Cet effort doctrinal eut pour effet de radicaliser la condamnation des « révoltes » à l'intérieur même du domaine omeyyade, la rhétorique du *takfīr*, principalement dirigée jusque-là contre 'Umar b. Ḥaṣṣūn, s'étendant dès lors à toute une série de micro-pouvoirs indociles. C'est ainsi que l'historien al-Ḥumaydī (m. 488/1095), le seul à consacrer une notice à 'Umar b. Ḥaṣṣūn dans un dictionnaire biographique, désigne l'ensemble des rebelles par le terme de *ḥawāriḡ*, « déviants » accusés d'être « sortis » du cadre de l'Islam à l'instar des opposants à l'arbitrage de Ṣifīn³¹.

Les sources – dans leur condamnation de toute atteinte à l'autorité d'une dynastie dont elles cherchent à souligner par anticipation la dimension califale – commettent un amalgame volontaire entre des manifestations d'indocilité politique de degrés et de motivations extrêmement divers. Scrutant les origines de

27. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, 5, éd. P. CHALMETA, F. CORRIENTE et M. ŞUBH, Madrid, 1979, p. 226-231 ; trad. M.J. VIGUERA et F. CORRIENTE, *Crónica del Califa 'Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Saragosse, 1981, p. 173-177.

28. « Demeure des associationnistes et refuge des hérétiques » (*dār al-mušrikīn wa ma'wā al-mulhidīn*), « demeure des corrompus » (*dār al-fāsiqn*)... Voir IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, 5, éd. p. 259-260, 301-303, 330, 369-370, 373-374, 415 ; trad. p. 196-197, 226-228, 246, 248, 276-277, 280, 311.

29. Cet épisode est attesté par les sources fatimides. Pour un récapitulatif : V. MARTÍNEZ ENAMORADO, « Fātimid Ambassadors in Bobastro: Changing Religious and Political Allegiances in the Islamic West », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), p. 267-300. Le ralliement de 'Umar b. Ḥaṣṣūn au shiisme, évoqué par quelques sources andalusiennes et défendu par l'auteur de l'article, semble peu probable, 'Umar b. Ḥaṣṣūn cherchant plus vraisemblablement un puissant « protecteur » contre le califat de Cordoue, dans un contexte où le mouvement fatimide était en pleine expansion.

30. Les Fatimides, shiites issus du courant isma'īlien, étaient en effet dotés d'un appareil de propagande extrêmement structuré, grâce auquel ils purent diffuser leur doctrine et tenter de déstabiliser leurs adversaires dans les premiers temps de leur installation au Maghreb.

31. AL-ḤUMAYDĪ, *Ḡaḍwat al-muqtabas fī ḡikr wulāt al-Andalus*, éd. R.'A. AL-SUWĪFĪ, Beyrouth, 1317/1997, p. 268. Cette notice est reprise à l'identique par al-Ḍabbī (VI^e/XI^e siècle).

la *fitna* pour tenter de remonter aux racines du mal politique, nos auteurs semblent le plus souvent bien en peine de lui assigner un seuil clairement identifiable. Ibn al-Qūṭīyya³² et Ibn Hayyān sont d'accord pour accuser Ibn Marwān al-Ġilliqī, soulevé à Mérida à partir de 254/868 avant de fonder Badajoz, d'en être l'initiateur. Pour Ibn al-Qūṭīyya, il est responsable de la « première *fitna* », car en compagnie de son comparse Sa'dūn al-Surunbāqī, maître de la forteresse de Monsalud, il se serait « allié à l'associationnisme³³ » et aurait « apporté à l'islam des innovations si importantes qu'elles demanderaient un long exposé³⁴ ». Les sources ne donnent aucun détail significatif en ce qui concerne cette accusation d'innovation (*bid'a*), qui répond toutefois parfaitement à la définition sans appel de Ḥasan al-Baṣrī³⁵ : « Tous ceux qui engendrent des troubles (*fitan*) sont des innovateurs (*muḥḍitūn*) ; tous ceux qui suivent leurs passions (*ahwā'*) sont des innovateurs. »

Selon les deux auteurs, Ibn Marwān s'est « séparé de la communauté musulmane » (*fāraqa al-ġamā'a*) en rejoignant les « associationnistes » (*ahl al-shirk*) et « infidèles » (*ahl al-kufr*) contre les « gens de la *qibla* », c'est-à-dire les musulmans³⁶. Les alliances épisodiques de ce notable local avec le pouvoir asturien, auprès de qui il vient trouver refuge lorsqu'il est trop menacé, le placent donc dans un espace intermédiaire entre le *Dār al-Islām* et le *Dār al-ḥarb*³⁷. Cette idée est matérialisée par l'expression suivante, chez Ibn al-Qūṭīyya : « Il alla s'installer dans le désert (*al-qafar*) situé entre l'Islam et le domaine des associationnistes (*al-širk*). »

La *fitna*, souvent comparée à un « feu » qui dévore l'État, s'allume en vérité à partir de plusieurs foyers distincts, des *fitan* dont les sources font le décompte. La « nébuleuse *fitna* », comme l'appelle Hichem Djait³⁸, ne se rend visible qu'au moment où son embrasement menace l'autorité légitime de dissolution. Cette

32. Ibn al-Qūṭīyya, historien contemporain du califat omeyyade (mort en 367/977) est l'auteur du *Ta'rīḥ iftītāḥ al-Andalus*, une chronique principalement centrée sur la conquête islamique de la Péninsule, mais qui se prolonge jusqu'au règne de l'émir 'Abd Allāh, à la fin du III^e/IX^e siècle.

33. Les textes polémiques musulmans qualifient volontiers les chrétiens d'« associationnistes » (*mušrikūn*). L'origine de cette appellation réside dans l'accusation d'associer au Dieu unique les trois personnes de la Trinité, déviation doctrinale rapprochée par l'islam d'une forme de polythéisme.

34. IBN AL-QŪṬIYYA, *Ta'rīḥ iftītāḥ al-Andalus*, éd. J. RIBERA, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, 1926, p. 89 : « Wa ḍafarā al-širk, wa aḥḍatā fī l-islām aḥḍaṭan 'aẓīma yaṭūlu ḍikruhu. »

35. H. LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, éd. p. 11, trad. p. 21 : « Aṣḥāb al-ḥarb kulluhum muḥḍitūn wa ahl al-ahwā' kulluhum muḥḍitūn. »

36. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* III, éd. p. 15.

37. « Domaine de l'Islam » et « domaine de la guerre », ce dernier s'étendant en terre « infidèle », au-delà des frontières du monde musulman, là où il est légitime d'exercer le *ghīhad*.

38. H. DJAIT, *La Grande Discorde...*, p. 366.

phase est unanimement datée du règne de l'émir 'Abd Allāh, précisément de l'année 275/888 selon Ibn Ḥayyān³⁹ :

Les esprits des gens s'inclinèrent vers la *fitna*. Les divergences entre Arabes, *muwalladūn* et 'aḡam s'aggravèrent en ce temps-là et ils se livrèrent tous à la révolte. Plusieurs d'entre eux formèrent des factions distinctes un peu partout dans le pays. Ils revinrent à la *ḡāhiliyya*, versèrent le sang et s'emparèrent de tout ce qui leur tombait sous la main. Les *musālīma* adhèrent à la même faction que les *muwalladūn* et les chrétiens *ḍimmī-s* se détachèrent pour les rejoindre. Ils formèrent alors une coalition contre les Arabes, rassemblés par l'appel de 'Umar b. Ḥaḡṣūn face à ce groupe. Alors les *kāra-s* d'al-Andalus s'embrasèrent dans leur totalité à partir du petit feu allumé par la *fitna* d'Ibn Ḥaḡṣūn.

Nous reviendrons sur l'identification des parties en présence dans ce texte capital, mais soulignons d'abord que l'on voit s'y conjuguer l'image d'une crise provoquée par des foyers dispersés – Ibn 'Idārī⁴⁰ en compte pas moins de vingt-trois dans sa liste des « révoltés » (*ḡumlat al-tuwwār*) du temps de 'Abd Allāh⁴¹ –, et l'idée d'un complot dont l'instigateur principal aurait été Ibn Ḥaḡṣūn, qui y incarne sur un mode mineur la figure du tentateur (*fattān*). Subversion généralisée débouchant donc sur la décomposition du corps unifié de l'*umma* sous la forme de fragments épars et rivaux, image extrême d'une société réduite à ses « segments ».

La convocation du spectre de la *fitna*, qui joua sans doute un rôle important dans l'entreprise unificatrice d'al-Nāṣir⁴², prend sa forme définitive dans les premières reconstitutions historiographiques *a posteriori* dictées par le califat⁴³. La *fitna* y apparaît comme un stade nécessaire et en quelque sorte préparatoire

39. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* III, éd. M. ANTUÑA, *Chronique du règne du calife umayyade 'Abd Allah (888-912) à Cordoue*, Paris, 1937, p. 51 : « Aṣṣabat nufuṣ al-nās ilā fitna wa tafāqama fī haḏā l-waqt mā bayna al-'arab wa l-muwalladīn wa l-'aḡama wa ista'malū al-'aṣība wa tamayyazat aḥzābhum ba'dhum ilā ba'd bi-kull ḡiha fa-'adū fī l-ḡāhiliyya wa tasāfaku al-damā' wa dānū bi-l-istibāha wa taḥazzabat al-musālīma ma'a l-muwalladīn wa tamayyazat ilayhim naṣārā al-ḍimma fa-ṣāra ḡamī'hum alban 'alā l-'arab qā'imīn bi-da'wat 'Umar Ibn Ḥaḡṣūn amāma tilka al-nihla fa-iḏṭaramat kūrat al-Andalus kullhā 'ammā qalīl bi-fitna Ibn Ḥaḡṣūn nāran. »

40. Cet historien originaire du Maghreb occidental, et qui a vécu à Fès et à Marrakesh, est l'auteur d'une vaste synthèse de l'histoire de l'Occident musulman dans son ensemble (Maghreb et al-Andalus), intitulée le *Bayān al-muḡrib*. Cette somme date du début du VIII^e/XIV^e siècle.

41. IBN 'IDĀRĪ, *Kitāb al-bayān al-muḡrib fī iḥtiṣār aḥbār mulūk al-Andalus wa l-Maḡrib*, éd. G.S. COLIN et É. LÉVI-PROVENÇAL, Leyde, 1948, réimpr. Beyrouth, 1998, t. II, p. 133-136.

42. Entreprise intimement liée, comme l'a démontré Manuel Acien Almansa, à la nécessité de rassembler les ressources fiscales au profit du pouvoir central : M. ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Ḥaḡṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994, p. 120-122.

43. Sur ce processus d'écriture de l'histoire, voir G. MARTINEZ-GROS, *L'Idéologie omeyyade...*

de l'avènement du califat⁴⁴. Ce discours repose sur un jeu de références à l'Orient, mais participe surtout d'une construction téléologique propre. Comme le remarque notamment Eduardo Manzano, le récit des événements qui secouent l'émirat finissant déroule constamment le thème de la *ḡāhiliya*, retour à l'ère de l'« ignorance » précédant l'Islam. À l'usage des joutes épiques ou poétiques tirées de la tradition des *ayyām al-'arab* (les « jours des Arabes ») s'ajoute l'évocation d'une société soumise au chaos des luttes entre groupes rivaux, solidement soudés par leur « esprit de corps », ou *'aṣabiya*, à l'instar des tribus d'Arabie avant l'Islam⁴⁵. L'état d'anarchie évoqué par le mot *fitna* appelle ici le souvenir de la *Ḡāhiliya*, non seulement parce que la geste martiale du souverain suit ainsi le modèle prophétique, mais aussi parce que le souvenir de l'ère préislamique alimente l'idée d'une forme de régression historique. Cette régression peut prendre une tonalité religieuse, retour vers l'horizon fictif du « paganisme », ou bien revêtir une signification politique, retour vers un point zéro de l'État. Ainsi, le recours constant à l'image de la *ḡāhiliya* dans les récits de la grande *fitna* orientale⁴⁶ agit à la fois la menace d'une dissolution de l'unité religieuse, et celle d'une disparition de la formation issue de la constitution de Médine.

Menace pour l'État, la *fitna* s'avère aussi créatrice d'État. La dynastie omeyyade, fondée par Mu'āwiya, émerge d'un chaos maîtrisé, d'une violence contenue. De même, le califat qui en est l'héritier en Occident, naît et périt de la même violence, qui est au cœur de l'histoire humaine. À ce propos, le *Dīkr bilād al-Andalus*, une description tardive (VIII^e/XIV^e siècle) de la géographie et de l'histoire de la Péninsule inspirée par l'historiographie plus ancienne, propose une mise en perspective intéressante des événements de la fin de l'émirat. Au « feu de la *fitna* » s'oppose le califat, « soleil repoussant les ténèbres de l'hypocrisie (*nifāq*) », « pluie torrentielle nettoyant les horizons » et éteignant les « flammes » de la sédition⁴⁷. Cette série de métaphores cosmiques, habituelle dans les textes califaux, démontre que ces deux phases sont jugées complémentaires dans le

44. À ce sujet C. AILLET, « L'ère du soupçon : l'identification de la frontière ethnique et religieuse dans les récits de la *fitna* andalouse (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles) », dans I. GRANGAUD et N. MICHEL éd., *L'Identification, des origines de l'Islam au XIX^e siècle*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127 (2010) (à paraître).

45. E. MANZANO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006, p. 352-353. Voir aussi D. OLIVER PÉREZ, « Una nueva interpretación de « Árabe », « Muladí » y « Mawla » como voces representativas de grupos sociales », dans E. LORENZO SANZ éd., *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, p. 143-155 et M. FIERRO, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », *Al-Qanṭara*, 16 (1995), p. 220-257.

46. H. DJAIT, *La Grande Discorde...*, p. 106 et 108.

47. *Dīkr bilād al-Andalus*, éd. et trad. L. MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983, t. I, p. 154-155, t. II, p. 170-171.

cycle pendulaire de l'histoire. De plus, l'auteur anonyme voit dans les soubresauts qui précèdent cet avènement la manifestation d'une néfaste série de faits : révoltes multiples, assassinat du prince Muḥammad par son frère – le sang appelant le sang –, prise de Zamora par les chrétiens en 280/893-894, apostasie d'Ibn Ḥafṣūn, peste dévastatrice, éclipse solaire puis, pour couronner le tout, avènement des Fatimides au Maghreb. La *fitna* andalousienne n'est donc que l'un des feux qui embrasent l'Islam – le texte donne pour exemple la victoire fatimide, le fléau qarmate et la révolte des Zang en Iraq –, en attendant qu'un *imām* légitime soit proclamé⁴⁸. Cette vision cyclique de l'histoire, qui ne fait au demeurant que réinjecter dans la *fitna* sa valeur eschatologique, se retrouve dans les *Aḥbār maḡmū'a*, texte lui aussi anonyme et dont la rédaction est supposée dater du IV^e/X^e siècle selon les uns, de la fin du V^e/XI^e siècle selon les autres⁴⁹. Le récit se termine en tout cas par une série de prédictions qui ressemblent à s'y méprendre à l'annonce de la *fitna* du V^e/XI^e siècle, reliant ainsi les deux phases de déflagration autour de l'axe du califat. Dans ce passage qui a déjà suscité maints débats se profile le thème de la destruction du pays par des « séditions » (*fitnan*) dont les protagonistes sont qualifiés de « déviants » (*ḥawāriḡ*), selon une terminologie employée par al-Ḥumaydī, un contemporain des taifas. Cette épreuve (*bala'*), dont ne s'échapperont que les populations enfermées dans leurs forteresses (*man i'taṣama bi-l-ma'āqil*), est considérée comme le signe avant-coureur d'un cataclysme à venir, sans doute la destruction précédant le Jugement dernier si l'on se fie au ton des dernières phrases⁵⁰.

La *fitna*, creuset d'une nouvelle société

Nourri de références orientales, le récit de la *fitna* andalousienne n'en possède pas moins une spécificité qui n'a échappé à personne. Comme on peut le constater dans le texte d'Ibn Ḥayyān cité plus haut, le conflit, tel qu'il est présenté, repose avant tout sur l'opposition de groupes antagonistes⁵¹, que l'on présente comme cohérents car soudés par leur « esprit de corps » ou *'aṣabiya* : « Arabes », « Berbères », *muwalladūn*⁵² et chrétiens (désignés par les termes *ḍimmī*-s ou

48. *Ibid.*, t. I, p. 155-156, t. II, p. 164-166.

49. G. MARTINEZ-GROS, *L'Idéologie omeyyade...*, p. 51-52.

50. *Aḥbār maḡmū'a fi fath al-Andalus*, éd. et trad. E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machmua (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*, Madrid, 1867, éd. p. 164, trad. p. 144-145.

51. Nous ne reprenons ici que les grandes lignes d'une analyse menée dans C. AILLET, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XI^e siècle)*, Madrid, 2010, p. 95-113 et *Id.*, « L'ère du soupçon ».

52. Des convertis d'origine autochtone. Plus ponctuellement apparaît le terme *musalima*, désignant des convertis de la première génération : C. AILLET, « L'ère du soupçon ».

'*ağam*⁵³). La *fitna* émirale, comme celle du v^e/xi^e siècle, est donc appréhendée à travers le filtre d'un discours ethnicisant, qui met en avant des clivages fondés à la fois sur des différences religieuses (entre « vieux musulmans », convertis plus ou moins récents, et chrétiens) et sur l'appartenance à des peuples distincts (« Arabes », « Berbères » et autochtones). Comme l'a bien souligné pour la première fois Manuel Acién Almansa⁵⁴, cette catégorisation ethnico-religieuse ne correspond bien sûr ni à la réalité des alliances décrites – qui dépassent et brouillent ces mêmes frontières théoriques –, ni aux enjeux sociaux qui peuvent expliquer lesdites « révoltes⁵⁵ ». Il n'en est pas moins intéressant d'étudier cette nomenclature pour elle-même⁵⁶, en tant que manifestation d'une conception de l'ordre social et d'une vision téléologique de l'histoire, toutes deux modelées par le pouvoir. En effet, cette catégorisation impose une ordonnance hiérarchique de la société (fig. 1), opposant en dernier ressort le pouvoir (*sultān*), entouré de ses fidèles – *mawālī*⁵⁷ ou tout simplement « musulmans⁵⁸ » – aux groupes qui portent encore ancrés en eux la '*aşabiya*, ferment d'indiscipline et héritage de la *ğāhiliya* que doit s'efforcer de dissoudre l'État, dont le but est de former des sujets et d'unifier le corps social.

Le recours au thème de l'indiscipline des formations tribales, arabes ou berbères, n'est pas d'une grande originalité. Ce qui donne à la *fitna* andalousienne sa couleur propre est l'intervention d'un groupe qui, en Orient, ne joue pas de rôle social en soi : les *muwalladūn*. L'historiographie s'est beaucoup penchée

53. Équivalent arabe du grec *barbaros*, il qualifie les populations étrangères au *Dār al-Islām*, ou ne parlant pas arabe. En Orient, ce sont souvent les Perses qui sont ainsi nommés, et en Occident les populations chrétiennes, autochtones ou bien sises au-delà de la frontière de l'Islam.

54. Voir notamment M. ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam*, p. 69 : « Los lazos étnicos no son los que rigen las alianzas, pero lógicamente tampoco lo son los religiosos. »

55. Pour des analyses sociales de la *fitna* émirale, on peut consulter les essais de M. ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam* et d'E. MANZANO, *Conquistadores, emires y califas*, p. 317-359.

56. C'est la démarche adoptée notamment dans l'article de M. FIERRO, « Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries », dans V. VAN RENTERGHEM éd., *Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dār al-Islām médiéval (vi^e-xv^e siècles)*, *Annales islamologiques*, 42 (2008), p. 29-56.

57. Terme désignant des convertis intégrés à la clientèle des grands lignages arabes, dans les premiers siècles de l'Islam. En al-Andalus, il s'applique à la clientèle proche des Omeyyades, et non forcément à des convertis d'origine locale. Pour plus de détails : M. FIERRO, « *Mawālī* and *Muwalladūn* in al-Andalus (Second/Eighth-Fourth/Tenth Centuries) », dans M. BERNARDS, J. NAWAS éd., *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*, Leyde, 2005, p. 195-245.

58. Vocabulaire qui tend à s'appliquer, dans les sources pro-califiennes, aux éléments dociles de la société comme l'a noté D. OLIVER PÉREZ, « Una nueva interpretación ». Le groupe des « Arabes » désigne soit, par inclusion, l'ensemble des partisans de l'État omeyyade fondus dans cette catégorie générique, soit, par exclusion, certains lignages indociles se réclamant de cette généalogie.

récemment sur l'identification de cette population⁵⁹. Le terme, attesté dans les sources orientales, y est rarement employé au pluriel pour délimiter un groupe social cohérent. Opposé au vocable *'arab*, il identifie des populations musulmanes d'origine autochtone (*'ağam*) non arabe, mais en voie d'assimilation – grâce aux brassages propres aux grands empires –, aux « Arabes » : des « non-Arabs arabisés » (*al-mu'arrabūn min al-'ağam*) nous dit Ibn Ḥaldūn⁶⁰. L'évocation de ces « nouveaux musulmans » acculturés semble surtout alimenter, en Orient, la nostalgie toute citadine et intellectuelle d'une arabité pure, puisée dans le modèle bédouin des origines. En revanche, les sources andalusiennes raidissent cette opposition en faisant de ces convertis les principaux responsables du désordre politique. Perçus comme une force à part entière dotée de sa propre *'aṣabiya*, les *muwalladūn* entrent en rivalité avec les autres « révoltés », en particulier les « Arabes », à moins de faire cause commune avec eux dans leur refus d'accorder leur « obéissance » (*tā'a*) au souverain légitime, représentant de la communauté (*ğamā'a*).

À cet antagonisme s'ajoute la disqualification de la conversion quand celle-ci ne s'accompagne pas d'une fusion complète dans le moule de l'arabité, fusion censée aboutir seulement avec le califat. Chez Ibn Ḥayyān, où cette veine apparaît avec le plus de clarté, les *muwalladūn* sont comparés à des *munāfiqūn*, expression coranique désignant notamment les convertis « hypocrites » qui, d'abord ralliés au Prophète, ne tardèrent pas à s'en détourner et à le critiquer. Dans les sources andalusiennes, ce vocable maintient le soupçon sur l'orthodoxie des convertis d'origine autochtone, ceux qui ne se sont pas déjà fondus dans l'ensemble des serviteurs de la dynastie. *Nifāq*, *širk*, *kufṛ* : autant de caractérisations qui jettent le doute sur la sincérité de leur appartenance à la communauté des fidèles, identifiée aux populations restées fidèles au souverain. Les *muwalladūn* sont en effet soupçonnés de garder trop d'attaches avec leur groupe d'origine, formée des chrétiens autochtones (fig. 1). Ils apparaissent donc comme un groupe de l'entre-deux, encore ancré, par ses origines, dans l'ère préislamique (*ğāhiliya*), et à mi-chemin entre indigénité et fusion dans le moule égalisateur de l'arabité. Leur prétendue imposture, déguisée sous le masque de l'islam, est « dévoilée » à travers une série d'anecdotes qui jettent le discrédit sur la supposée coalition indigène : alliances avec les chrétiens – ceux

59. D. OLIVER PÉREZ, « Una nueva interpretación... » ; M. FIERRO, « *Mawālī* and *Muwalladūn*... ».

60. IBN ḤALDŪN, *al-Muqaddima*, éd. Le Caire, 1965, p. 543-545 ; trad. V. MONTEIL, *Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, 1997, p. 950-955 ; C. AILLET, « Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles) », dans V. VAN RENTERGHEM éd., *Groupes sociaux*..., p. 1-28.

« du pays » ou ceux du *dār al-ḥarb*⁶¹ ; camouflages généalogiques visant à effacer leur indigénité⁶² ; accusations de déviations doctrinales, le plus souvent laissées sans explications, comme c'est le cas pour Ibn Marwān, mais qui culminent dans le thème de l'apostasie (*ridḍa*) d'Ibn Ḥafṣūn.

Toujours dans l'œuvre d'Ibn Ḥayyān, repris ensuite par Ibn al-'Idārī, tout se passe comme si le faisceau d'accusations qui entoure Ibn Ḥafṣūn contaminait l'ensemble du récit, projetant sur les *muwalladūn* le même doute sur la fiabilité de leur conversion. En effet, bien que le maître de Bobastro soit le seul potentat local dont on assure, à l'aide de plusieurs récits-pièces-à-conviction, qu'il a apostasié, le thème de la *ridḍa* forme la trame générique du discours d'Ibn Ḥayyān. Mauvais musulmans, faux musulmans ou musulmans « hypocrites », les *muwalladūn* sont en tout cas rendus coupables d'une scission au sein la communauté musulmane. De sorte que le récit de la *fitna* émirale semble recourir au souvenir de la *ridḍa* orientale, phase où les tribus arabes, plus ou moins bien ralliées à l'islam, se révoltèrent contre Abū Bakr, refusant l'autorité du tout jeune califat et le paiement de la *ṣadaqa* imposé par le Prophète. Dans une célèbre lettre adressée par Abū Bakr aux tribus rebelles (*qabā'il al-'arab al-murtadda*) et transcrite par al-Ṭabarī, le premier calife les accuse d'avoir apostasié (*ridḍa*) et d'être sorties du rang des « musulmans » – « revenant » ainsi vers la *Ġāhiliya* (*raġa'a 'an al-islām*) –, tout en leur enjoignant de payer l'impôt islamique⁶³. Par ailleurs, le thème de l'hypocrisie (*nifāq*) et du mensonge (*kaḍab*)⁶⁴ constitue la toile de fond du récit. Réminiscence littéraire ou bien emprunt plus précis à des sources orientales ? Seules des études comparatives plus poussées pourraient nous le dire, mais la *fitna* émirale laisse une place importante au motif de l'« apostasie » des convertis « hypocrites », soulevés contre l'*umma* et contre l'autorité fiscale. Le vocabulaire qui sert à décrire le premier éclatement de la jeune communauté musulmane est cependant transposé dans un contexte autre, celui de l'assimilation des populations autochtones par l'État califal et par l'islam, alors en pleine progression. C'est ainsi que l'arme du *takfīr*, employé par le califat à des fins politiques unificatrices, croise l'image d'une société en cours d'islamisation.

61. Dans le cas d'Ibn Marwān al-Ġilliqī ou des Banū Qasī de la vallée de l'Èbre.

62. Dans le cas d'Abū Bakr de Šantmariya dans l'Algarve. Les généalogies des Banū Qasī et d'Ibn Ḥafṣūn révèlent aussi leur attaches autochtones.

63. AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḥ al-umam wa l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1950, vol. II, p. 226-227 ; ID., *The History of al-Ṭabarī*, vol. X, *The Conquest of Arabia*, trad. F.M. DONNER, New York, 1993, p. 55-58.

64. Le sobriquet donné à plusieurs des hérauts de la rébellion en Arabie est éloquent : al-'Ansī le « menteur », Musaylima le « menteur » : AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḥ al-umam wa l-mulūk*, éd. vol. II, p. 123 et 243 ; ID., *The History of al-Ṭabarī*, vol. X, p. 18 et 105. L'appellation *al-murtadd* (l'« apostat ») revient aussi à plusieurs reprises.

L'ordre du discours ne se réduit pas à un jeu de réminiscences puisées dans le fonds commun de l'histoire orientale : nous avons pu constater que la *fitna* andalousienne possédait des traits éminemment spécifiques. Configuré par un discours d'autorité dont on perçoit aisément l'imprégnation par l'idéal unificateur du califat, ce récit n'en est pas moins aussi la transposition d'une phase de mutation sociale. Comme nous l'avons souligné par ailleurs⁶⁵, le III^e/IX^e siècle constitue une période d'inflexion pour l'islamisation du pays, tant au niveau des conversions et du passage à l'islam qu'au regard de la diffusion des nouvelles normes juridiques et religieuses par le droit malékite. Sources latines et arabes convergent alors dans le portrait d'une société en transition, où la conversion juridique formelle ne s'accompagne pas forcément d'une « conversion sociale », c'est-à-dire d'une acculturation complète par l'intégration de nouvelles normes prévalant sur celles du milieu d'origine. C'est ainsi que cohabitent, dans les textes et très certainement dans la société, plusieurs degrés d'intégration des convertis au groupe élitare défini comme « arabe ». Aux *mawālī*-s, dont l'existence se confond avec celle du pouvoir, s'ajoutent les *musālima*, musulmans de fraîche date, et les *muwalladūn*, leurs descendants. Le recours au langage de la *šu'ūbiya*, langage qui consiste à dessiner et opposer des groupes ethniques au sein de l'*umma*, traduit les tensions réelles que pouvait provoquer le processus d'assimilation des convertis au sein d'un Islam qui se définissait encore essentiellement comme « arabe », et la résistance des élites qui se pensaient comme les héritières de la conquête. De même, l'extinction du groupe des *muwalladūn* après la proclamation du califat témoigne bien des prétentions universalistes de ce dernier, et de ses capacités d'absorption des élites locales tout au long du IV^e/X^e siècle. De fait, si l'explication de la *fitna* du siècle suivant recourt de nouveau aux labels classificatoires et identificatoires de la *šu'ūbiya*, en revanche, le groupe des « indigènes » disparaît du conflit. La *fitna* qui accouche des royaumes de Taïfas met en scène trois ensembles : les « Arabes », catégorie devenue intégratrice ; les « Berbères », venus de l'autre rive du Détroit pour servir dans l'armée 'āmiride ; et les « Slaves » (*Ṣaqāliba*), anciens esclaves blancs formés à la cour des califes. À une *fitna* créatrice d'État – dans la mesure où le califat naît de la résorption des lignes de fracture de la 'aṣabiya –, succède une *fitna* désintégratrice de l'État, déclenchée de l'intérieur par les créatures mêmes de l'État.

L'histoire d'al-Andalus est encore trop perçue comme une histoire singulière, isolée du reste du *Dār al-islām*. La preuve est que le *Muqtabis* d'Ibn Hayyān, source dont dépend une grande part de l'historiographie des premiers siècles de l'islam en péninsule Ibérique, n'a jamais fait l'objet d'une étude

65. C. AILLET, *Les Mozarabes*, p. 95-113 et *passim*.

approfondie, à la lumière des grandes sources orientales dont cet auteur était certainement familier⁶⁶. Cet article s'est donné pour objectif de revenir à la source même de la notion de *fitna*, et d'en examiner la transposition sur le terrain d'al-Andalus aux III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles. Cette enquête, bien qu'incomplète, a démontré que la *fitna*, violence intérieure qui ronge les États comme elle met à l'épreuve les fidèles, apparaît dans le cycle politique andalousien comme la pierre de touche du califat de Cordoue, encadré par deux phases d'éclatement, la première fondatrice, la seconde désintégratrice. Les sources, dont une partie notable date de l'époque des Taïfas, nous amènent à considérer ces deux moments comme les deux pôles complémentaires d'une réflexion sur la notion de désordre politique. La *fitna* émirale s'écrit chez Ibn Ḥayyān à la lumière de la « grande *fitna* » qu'il a vécue, et cette dernière referme un triptyque dont le panneau central est occupé par l'ère califale, réalisation épiphanique de l'unité de l'*umma*. Pour qui est conscient des résonances du thème de la *fitna* dans l'imaginaire politique de l'Islam, ces chemins de traverse s'imposent. La greffe du lexique oriental de la *fitna* met en évidence son instrumentalisation au service de l'idéologie califale, la rhétorique d'exclusion permettant de légitimer l'exercice de la violence d'État, et d'énoncer une vision hiérarchique de l'ordre social. La *fitna* émirale se distingue toutefois par sa transcription des mutations d'une société en plein processus d'islamisation. Elle dresse, aux côtés des acteurs habituels de la révolte en Occident musulman (« Arabes » et « Berbères ») une typologie des convertis d'origine autochtone qui témoigne des tensions qui accompagnent leur intégration au sein des élites qui s'autodéfinissent comme « arabes ». L'usage du langage de la *šu'ūbiya* donne en effet aux deux *fitna*-s andalusiennes une coloration ethnicisante, caractéristique pour la première des enjeux du processus d'islamisation, et pour la seconde des difficultés de gestion des groupes issus de l'ordre califal, élites serviles et contingents importés pour les besoins de l'armée. Au cœur de l'État donc, palpite le principe même de sa destruction.

Cyrille AILLET – Université Lumière-Lyon 2, CIHAM-UMR 5648, 18 quai Claude Bernard, F-69365 Lyon Cedex 07

66. On citera l'exception intéressante de B. SORAVIA, « Une histoire de la *fitna*. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5 (2004), p. 81-90. Cet article ne concerne toutefois que la « grande *fitna* » andalousienne.

Fig. 1 : Nomenclature sociale et islamisation à la lumière de la *fitna*.

La *fitna*, pierre de touche du califat de Cordoue (iii^e/ix^e-iv^e/x^e siècle)

Cet article examine la notion de *fitna* et sa transposition en al-Andalus, où elle apparaît comme la pierre de touche du califat de Cordoue, encadré par deux phases d'écclatement, la première fondatrice (iii^e/ix^e siècle), la seconde désintégratrice (v^e/xi^e siècle). L'usage du lexique de la *fitna* à l'époque émirale permet de légitimer l'exercice de la violence d'État, mais aussi d'exprimer une vision hiérarchique de l'ordre social. En effet, les sources imputent principalement le désordre aux clivages ethniques qui divisent encore une société en transition, où l'intégration des convertis à l'élite « arabe » s'avère encore inachevée.

Émirat omeyyade de Cordoue – idéologie califale – catégorisation ethnique et religieuse – conversion à l'islam.

The *fitna* as a Touchstone for the Umayyad Caliphate of Cordoba (third/ninth – fourth/tenth c.)

This paper focuses on the notion of *fitna* and its transferency to al-Andalus, where it was used as a touchstone for the Umayyad Caliphate of Cordoba. Actually, the Caliphate is framed with two periods of desintegration, a foundative one (third/ninth c.), and a destructive one (fifth/eleventh c.). During the Emirate, the lexical field of the *fitna* was used as a way of legitimizing State violence, and also as a tool for shaping a hierarchical vision of the social order. In the contemporary sources, political disorder is mainly attributed to ethnic divisions within the society, in a context characterized by the unachieved integration of Muslim converts to the « Arabic » elite.

Umayyad Emirate of Cordoba – Caliphal ideology – ethnical and religious categorization – conversion to islam.